

Anatomia do ruído

Estudos de Cibercultura e Complexidade

Marcelo Bolshaw Gomes

Ciberfil Literatura Digital



Versão para Acrobat Reader por Marcelo C. Barbão

Fevereiro de 2002

Permitida a distribuição

Visite nosso site: www.ciberfil.hpg.ig.com.br ou mande-nos um e-mail: ciberfil@yahoo.com

Conta uma lenda indígena norte-americana que, nos primórdios da história da terra, houve uma grande conferência de todos animais existentes, em protesto contra a atitude devastadora e ignorante do Homem diante do meio ambiente. "A natureza é a grande mãe de todos os bichos e o homem deseja submetê-la aos seus caprichos" - denunciou a serpente, cobrando de todos uma atitude.

"A única forma é fazê-lo sentir na própria pele o efeito de seus atos, mesmo que isso leve muitas gerações" - ponderou o coitote. E assim, ficou decidido que cada animal se transformaria em uma doença humana: o leão seria os males do coração; o elefante, a obesidade; os eqüinos, as doenças de pele. E quanto mais o Homem destruísse a fauna, mais seria vítima da vingança dos espíritos animais na forma de doenças.

Segundo a lenda, então, o mundo vegetal sentiu compaixão pelo Homem e decidiu ajudá-lo. E as plantas se transformaram em remédios, uma para cada tipo de doença gerada pelos instintos animais. Às plantas mais nobres, no entanto, foi dada a missão de despertar a consciência, para que um dia o Homem aprendesse a viver em harmonia com a terra e cumprisse seu destino.

Vocação Hermeneuta

Irmãos, espalhem a palavra :-)

No princípio, Deus criou o Bit e o Byte. E deles criou a palavra. E nada mais existia. E Deus separou o Um do Zero; e viu que era bom. E Deus disse: "Que os dados existam, e vão para seus lugares devidos", e criou os disquetes, os discos rígidos e os discos compactos.

E Deus disse: "Que apareçam os computadores, e sejam lugar para os disquetes, e para os discos rígidos, e para os discos compactos". Então Deus criou o software. Mas Deus criou os programas; e disse: "Vão, multipliquem-se e encham a memória". E Deus disse: "Vou criar o Programador, e ele irá governar os programas e a informação". E Deus criou o Programador, e meteu-o no Centro Informático; e Deus mostrou-lhe a estrutura do "DOS" e disse: "Podes usar todos os diretórios e subdiretórios, mas NUNCA UTILIZARÁS O WINDOWS".

E Deus disse: "Não é bom para o Programador estar só". E Ele fez a criatura que iria olhar para o Programador e admirá-lo, e amar as coisas que ele faz. E Deus chamou-a "Usuário". E foram deixados sob o "DOS" e era bom.

Mas BILL era mais esperto que as outras criaturas de Deus. E BILL disse para o Usuário: "Foi mesmo assim que Deus disse, que não podias rodar nenhum programa no WINDOWS? Como podes falar de algo que nunca experimentaste? No preciso momneto em que rodares o WINDOWS, tornar-te-ás igual a Deus. E poderás criar tudo o que quiseses com um simples clique do mouse". Então o Usuário instalou o WINDOWS, e disse ao Programador que era bom.

O Programador começou a procurar por novos 'drivers'. E Deus perguntou-lhe: "Que procuras?" E o Programador respondeu: "Estou à procura de novos 'drivers' que não encontro no "DOS". E Deus disse: "Quem disse que precisavas de novos 'drivers'? Rodaste o WINDOWS?"

E Deus disse ao BILL: "Serás odiado por todas as criaturas. E o Usuário estará sempre zangado contigo. E venderás o WINDOWS para sempre".

E disse ao Usuário: "O WINDOWS irá desapontar-te e comer toda tua memória; e terás que usar programas nele, e irás adormecer em cima dos manuais".

E disse ao Programador: "Todos os teus programas para WINDOWS terão erros e irás corrigí-los até o

fim dos teus dias."

E Deus expulsou-os do Centro Informático, fechou a porta e colocou uma 'password': GENERAL PROTECTION FAULT

Renato Sabbado Cruz
E-mail: rsabbado@hotmail.com

Esta é uma alegoria mais perfeita do que aparenta. O sistema operacional DOS é uma árvore de palavras (comparável à Árvore da Vida); o WINDOWS, uma árvore de ícones (semelhante à Arvore do Conhecimento do Bem e do Mal, do mito bíblico). O Programador e o Usuário representam as atitudes protética e reativa diante da máquina e da cyborgização. E a serpente? Bill Gates é o ícone do Capital, diabolizado pelos seus próprios programadores (1).

Resta apenas saber o que foi comemos a título de Fruto Proibido.

Porém, o mais interessante, nesta curiosa exêgese do Gênesis, é que 'corrigindo os erros' de nosso sistema icônico (ou imaginário) vamos conseguir sair do universo do ruído e readquirir a senha de volta à Utopia. Como no filme Matrix, é como se acordássemos de repente em uma outra realidade e descobrissemos o que acreditávamos ser 'nossas vidas' era apenas um sonho programado, induzido por drogas e hipnose audiovisual.

Quando imperava a Escrita, o texto reinava sobre um imaginário recalcado e todo ruído era exorciado da produção de significação. Mas é agora? Neste universo de ícones e metáforas em que decaímos o ruído é imanente ao sentido. As imagens são feitas de ruídos. Ruwindows, se pensarmos em janelas lógicas. Ou em 'árvores de janelas', em oposição às 'árvores de caminhos' das letras hebraicas na Cabala.

Utilizando o método de exêgese dos quatro níveis da Hermenêutica(2), chegamos a três questões e uma proposta:

Questão Sígnica: como "uma imagem vale por mil palavras", gastamos muito mais memória com imagens do que com signos escritos. Por isso, a palavra ainda guarda seus encantos, porque ela permite uma informação simplificada em menos tempo que a visualização. Por isso também a comparação recorrente entre a escrita e a redação de scripts de programação em linguagens de alto nível e a polêmica sobre exclusão tecnológica e ciberanalfabetismo (3).

Questão Simbólica: as duas árvores binárias (de palavras e de imagem) são sistemas de classificação arbitrários em relação ao ruído e a verdadeira autoorganização cognitiva. Por isso, já existem programas, como The Brain (4), que duplicando todos arquivos do sistema operacional em árvore, simulam a interconexão múltipla de todas as referências internas (arquivos de diferentes aplicativos) e externas (emails, hps, news) em novos conjuntos temáticos. Cruzar referências aleatórias em associações

múltiplas, no entanto, não dá as máquinas a capacidade criativa do hemisfério esquerdo. O aleatório do mecânico não é criativo quanto o ruído biológico (5).

Questão Paradigmática: como este retorno a um universo cognitivo visual, agora de forma complexa e desterritorializada, influencia nossa percepção do espaço/tempo. O gênero literário conhecido como 'ficção científica' tornou-se um campo privilegiado de reflexão sobre as idéias de utopia, tempo e máquina. Aliás, costuma-se dividir o gênero em paradigmas a partir dos diferentes arranjos destes elementos. O primeiro paradigma (Julio Verne e Wells da 'Máquina do Tempo') sonhavam com uma utopia tecnológica do futuro como uma sociedade igualitária e justa mas desprovida de sentimento. Já o segundo paradigma vai projetar uma Distorção Tecnológica, ou seja, uma sociedade dominada pelas máquinas, em que o homem é oprimido e escravizado (Aldous Huxley, George Orwell e Cia).

Nessa segunda concepção, a humanidade e a verdade estão perdidas no passado. É as máquinas dominam os homens através de sua falta de memória. No primeiro paradigma, o tempo é era histórico, linear e contínuo; maravilhava-se com uma sociedade sem trabalho manual nem luta de classes econômicas. No segundo paradigma, o tempo será sincrônico, instantâneo, as máquinas utilizam-se do tempo da simultaneidade para dominar os homens através do esquecimento serão um tema recorrente. As máquinas aqui são os vilões da história.

Os filmes de ficção científica com o tema de retorno do futuro para o presente (como no Exterminador do Futuro) e com cyborgs, principalmente Blader Runner, abrem uma terceira etapa do gênero: o paradigma do paradoxo temporal e da fusão homem/máquina. Nele, encontramos tanto a compreensão de que a tecnologia tanto pode ser utilizada para o bem-estar ou para o controle (presentes nos trabalhos de Rosnay, Levy e André Lemos) quanto a mesma idéia de que a simulação virtual do futuro está mudando nossa atualidade (Latour e Paulo Vaz), de que vivemos agora em um tempo contínuo e sincrônico, simultaneamente.

A chave para o futuro está no presente e no uso que fazemos da tecnologia.

E esta é minha proposta: a Anatomia do Ruído está no ar. Precisamos decifrar código, dizer a senha e salvar o futuro, não das máquinas e da mecanização, mas de nossa própria ignorância e animalidade.

Natal, junho de 1999

NOTAS

(1) Refiro-me aqui a uma brincadeira embutida no Office, um game oculto que os programadores da Microsoft esconderam no Excel, em que Bill Gates aparece como Diabo.

(2) <http://ccc.unisinos.tcche.br/users/m/marcelobg/4niv.html>

(3) V. Manifesto do Movimento dos Sem-Tela. Rede Telemática de Direitos Humanos - <http://www.dhnet.org.br> - DHNet.

(4) Para 'baixar' o programa The Brain acesse o site da Natrifical - <http://members.tripod.com/ohermeneuta/www.natrifical.com> - O programa duplica a pasta meus documentos em 'meus pensamentos' (my brains) e passa a reorganizar todas as referências internas (arquivos) e externas (endereços) de acordo com grupos temáticos, tentando, assim, simular a função do lado esquerdo do cérebro diante do pensamento racional e da organização binária em árvores. É evidente que trata-se apenas de um recurso de ampliar a criatividade e não de engendrará-la a nível de inteligência artificial. Ele facilita uma organização não burocrática (em pastas) das informações, mas nem de longe intue ou sente quando uma associação é pertinente ou absurda.

(5) Confira as pesquisas atuais sobre ruído no desenvolvimento do cérebro no Laboratório de Psicofisiologia da UFMG - <http://www.icb.ufmg.br/lpf>.

A Semiética do Diabólico

Surpreende o fato das palavras ‘diabo’ e ‘demônio’ não terem nenhuma relação original, nem na tradução grega nem nos possíveis originais hebraicos da Bíblia. Nos evangelhos do Novo Testamento, também as duas noções aparecem de forma distinta, pois enquanto os demônios ou espíritos impuros formam uma legião e são forçados a obedecer ao poder do Cristo, como no episódio do possesso de Gérasaem que os força a ‘entrar’ em uma manada de porcos que morrem afogados (1); o diabo é um príncipe, o único anjo decaído e desempenhará um papel de rival poderoso e tentador no episódio narrado a seguir (2).

Em seguida, foi Jesus levado pelo espírito ao deserto, a fim de ser tentado pelo adversário. Jejuou durante quarenta dias e quarenta noites. Depois teve fome. Então se aproximou o tentador e disse-lhe: “Se és filho de Deus, manda que estas pedras se convertam em pão. Respondeu-se Jesus: “Está escrito: Nem só de pão vive o homem, mas da palavra que sai da boca de Deus”. Ao que o adversário o levou à cidade santa, colocou-o sobre o pináculo do templo e disse-lhe: “Se és filho de Deus, lança-te daqui abaixo; porque está escrito: Recomendou-te a seus anjos que te levem nas mãos, para que não pises em alguma pedra”. Replicou-lhe Jesus: “Também está escrito: Não tentarás o Senhor, teu Deus”. De novo o adversário o transportou a um monte muito elevado, mostrou-lhe todos os reinos do mundo e sua glória, e disse-lhe: “Todas estas coisas te darei se, prostrando-te, me adorares”. Disse-lhe Jesus: “Vai para trás, Satã, porque está escrito: Ao Senhor, teu Deus, e só a ele darás culto”. Então o adversário o deixou e eis que vieram os anjos e o serviram. (3)

A palavra ‘diabo’ é a tradução grega do ‘satanás’ hebraico, que significa ‘opositor, adversário, inimigo’. Já a palavra ‘demônio’ significa ‘gênio, espírito, inteligência’. Sócrates, por exemplo, dialogava com seu ‘Daimon’ como se fosse seu anjo de guarda. A unificação destas duas idéias em um único arquétipo se deu por ocasião da Inquisição e do aparecimento do inconsciente individual. Desde então o diabo/demônio passará ocupar um local simbólico ao mesmo tempo oculto e central, não apenas no interior da ideologia cristã, mas sobretudo no espírito capitalista.

Hoje, o diabo simboliza a sexualidade desregrada, a rebeldia e a prática do mal. Os junguianos, diante desta carta do Tarô, vêem a encarnação de nossa sombra ou a projeção de nossos defeitos nos outros. O diabo é, ao mesmo tempo, revolta e resistência; Lúcifer, aquele que como Prometeu trouxe a luz aos homens, e Belzebu, senhor dos reinos ctônicos e infernais, onde os pecadores são punidos pelos seus crimes.

Neste ponto, a contribuição de Max Weber, que, ao estudar o papel da ética protestante na formação do espírito capitalista, apontou como o arquétipo passou a desempenhar uma função positiva nos países de cultura anglo-saxã, pois, ao contrário dos países latinos-católicos, o diabólico tornou-se um fator constitutivo de uma nova racionalidade e de uma nova forma de organização do tempo subjetivo voltada exclusivamente para o trabalho. Na prática discursiva, a confissão - como demonstrou Foucault - transformou-se no principal critério de verdade. E o diabo era sempre a verdade a ser confessada à razão. O irracional, o aleatório, o acaso eram sempre atribuídos à desorganização diabólica do mundo. Entretanto, tanto Weber como Foucault tangenciaram a importância do diabo em si, como arquétipo do desencantamento, como símbolo estruturante de nossa contemporaneidade moderna.

Alguns autores contemporâneos (4) pensam resolver o problema através do estudo do símbolo da Serpente. Nesta ótica, o diabólico seria uma memória ancestral atávica, de cunho ontogenético, proveniente da época em que o Homem ainda rastejava em sua evolução. O diabo, assim, seria uma lembrança de uma animalidade não-mamífera, onde os instintos não se misturariam com as emoções. Este nosso lado réptil, de sangue frio, teria sido representado quase que universalmente pela serpente (e também pelo Dragão nas culturas chinesa e celta) como um símbolo da fecundidade e, transformado pelo cristianismo, marca da sexualidade decaída. O diabólico seria, nesta versão, a lembrança de um sexo sem sentimentos, dos instintos sem afetividade dos invertebrados. O mal é uma memória de um padrão de comportamento frio e impessoal com o mundo.

Porém, para descortinar o verdadeiro sentido do arquétipo diabólico é necessário dissociá-lo do demoníaco ou dessexualizá-lo, pois enquanto o diabo estrutura um sentido mais distante e profundo, o demônio é uma representação da sempre passageira energia psíquica. Um bom exemplo de um demônio não-diabólico seria Exú, do candomblé afro-brasileiro, mensageiro dos orixás - uma entidade amoral e volúvel, disposta a prestar qualquer favor em troca da satisfação de seus apetites. Neste sentido também, muitos autores orientais reduziram o ‘demoníaco’ e a serpente cristã ao ‘kundalínico’, a um ente energético de desejos, de quem o espírito toma consciência (Iogananda, Osho, Reich).

E o ‘Diabolus-Satanás’? Qual seu significado próprio? Talvez, no melhor livro já escrito a respeito, As origens de Satã, a historiadora Elaine Pagels (5) detalha a construção do mito bíblico de Satanás, observando como sua figura evolui de simples servo de Deus (no Livro dos Números, onde aparece pela primeira vez) para o príncipe de um reino das trevas e adversário sobrenatural do Cristo. Segundo ela, o significado original da palavra Satã deriva da raiz hebraica ‘stn’ que significa “um que é contra ou obstrui”. Daí a presença do personagem Satanás nas narrativas mais antigas era usada para explicar obstáculos e revezes inesperados da fortuna. Geralmente, atribuíam-se o infortúnio ao pecado humano. Neste contexto, Satanás não seria maligno sendo apenas um veículo da justiça divina. E mesmo no livro de Jó, no episódio da aposta de Deus com o diabo, onde Jeová permite que a desgraça se abata sobre um justo; Satã representa um elemento aperfeiçoador do espírito humano. Para Pagels, com o advento do Cristianismo, Satanás foi vítima de um antropomorfismo radical, passando a desempenhar um novo papel explicativo da realidade. É que devido à ruptura étnica do cristianismo com a cultura judaica e a sua expansão transnacional como religião, Satanás tornou-se um paradigma de combate político, que divide o mundo entre eleitos e possuídos. Após dois mil anos de construção do arquétipo diabólico, a idéia de

conflito moral foi gradativamente introjetada de tal forma que construiu a idéia de um ‘inimigo estrutural’ no inconsciente coletivo da sociedade ocidental.

- ARQUÉTIPO DO IRRACIONAL

Aliás, esta idéia está presente na própria etimologia das palavras que usamos sem perceber nesses dois mil últimos anos: ‘Dia-Bólico’ (o que aparta, separa, divide) é o contrário do ‘Sim-Bólico’ (o que unifica, sintetiza, reúne). A memorização contínua deste conflito primordial entre o correto e o erro na luta da ortodoxia cristã contra as suas numerosas dissidências forjou, segundo Pagels, uma visão moral da história como uma luta do bem contra o mal que enquadra discursos secularizados como o do marxista ortodoxo ou o do físico moderno - que vê o universo como uma explosão de luz em um espaço de buracos negros. É como percebeu sabiamente Charles Baudelaire: “O artifício mais hábil do diabo é convencer-nos de que não existe” (6).

Mas, exatamente, o que a ciência tem de diabólica? Em primeiro lugar, é preciso lembrar que a própria Igreja nunca deixou inteiramente de ver no aparecimento da ciência como um feito diabólico muito mais nefasto que o próprio capitalismo. Aliás, podemos dizer que a ciência iniciou-se como uma negação metodológica do deus medieval. Isto não significa que Descartes, Newton ou Kepler fossem ateus - o que, aliás, é uma das inverdades que historiadores da ciência tentaram defender. Significa apenas que a idéia de Deus era um dos principais obstáculos epistemológicos ao aparecimento da ciência. Por isso, “Deus morreu” - como decretou Nietzsche; e quem O matou foi o conhecimento científico - poderíamos completar (7).

Em seu último livro teórico, Jung (8) observa através de estudo exemplar do símbolo dos Peixes, dos diversos apocalipses escritos por volta do ano zero e de outras referências da mitologia medieval, a relação entre o Cristo e o Anti-Cristo. Segundo esta hipótese, os primeiros mil anos da Era de Peixes seriam regidos pelo simbolismo solar e luminoso do Si Mesmo, enquanto os últimos mil anos corresponderiam ao ‘domínio da besta’ e à ascensão de valores violentos e materialistas. Repensando essas referências, Serres (9) diz que, atualmente, “o buraco negro é o centro do mundo”. No primeiro milênio, o mundo tinha um centro luminoso e o universo medieval se organizava em torno de um eixo ascensional que une a terra aos céus. A luz reinava absoluta no imaginário. Na idade moderna, no entanto, justamente quando os historiadores renascentistas viram o fim das trevas, este centro desloca-se para o invisível, para escuridão das densidades mais pesadas. O iluminismo obscureceu as idéias do Homem. O centro, então, não é mais o Self e a identidade sagrada, mas o Outro e suas diferenças. E esta é a segunda razão da associação entre o diabólico e o científico: o fato da ciência ser um saber onisciente, onde o sujeito se aliena de sua percepção e se vê fora de si. Lembremo-nos aqui do demônio de Laplace, que o possibilitava ver a situação em que se achava inserido do lado de fora. Para chegar a esta ótica alienada e objetiva de si, a ciência se fez uma verdadeira advogada do diabo, no sentido de questionar implacavelmente a realidade percebida até despojá-la de qualquer subjetividade. E este ‘olhar através do outro’ é que será o fundamento não apenas da objetividade do discurso científico mas da imagem reflexiva que a cultura moderna faz de si mesma.

O terceiro e último dos motivos da associação diabólico-científico é a proposta de Mefistófoles ou a morte da Morte. Nas diversas versões do Fausto (Marlowe, Goethe, Thomas Mann), o pacto diabólico se dá em torno do desejo humano de se eternizar. Seja em troca da vida eterna, da beleza ou do conhecimento; é sempre a alma, o ‘coração’, núcleo dos sentimentos humanos, a contrapartida exigida. Nesta metáfora do científico, o diabólico seria uma suprema subversão do espírito humano, que tornou-se inumano em troca do domínio utilitário sobre a natureza e o tempo, como no romance Retrato de Doris Gray de Oscar Wilde.

A modernidade é um pacto diabólico. No entanto, o aspecto mais maligno do pacto diabólico da modernidade foi firmado por cientistas cépticos, incapazes de perceber o arquétipo que os possuía. Eis aqui mais uma das ironias do destino! Muitos já foram os poetas que se detiveram no mito diabólico: Valéry, Blake, Milton, Dante, Vinícius de Moraes; mas foram os cientistas que lhe venderam a alma e passaram a descrever o mundo como se estivessem do “lado de fora”.

- ERROS DE INTERPRETAÇÃO

No âmbito das ‘ciências do outro’ (a etnologia, a psicanálise, a pedagogia), ou seja, nas formas epistemológicas que tomam por objeto um sujeito falante, é que os erros de interpretação da hiperobjetividade diabólica são mais visíveis em seus contornos paradigmáticos. Almeida (10), ao estudar minuciosamente a produção antropológica brasileira durante dez anos (75 a 85), aponta os principais entraves epistemológicos da pesquisa a partir do incipiente diálogo entre ciência e tradição: o empirismo relativista, as interpretações paradigmáticas e, por último, a incapacidade epistemológica de desenvolver uma integração criativa dos saberes que aponte para uma ética de reencantamento consciente do mundo.

No empirismo relativista, o pesquisador se limita a uma descrição exaustiva da realidade estudada, especificada em todas as suas particularidades, sem nenhuma relação com o drama universal do ser humano. Tal atitude adicionada a tendência de especialização do saber, leva necessariamente a uma visão parcial e fragmentada da realidade. Assim, não só as descrições que desprezam a problematização, mas também os discursos especializados que não se enquadram em um contexto geral são resultantes desta atitude pretensiosa em que o pesquisador se apropria de um determinado aspecto dos discursos pesquisados em detrimento de outros, para ‘conservá-los’ em suas especificidades.

Nas interpretações paradigmáticas, as teorias são utilizadas para explicar a realidade: seja reforçando diretamente a lógica da dominação, seja pela aparente crítica ao sistema que, no entanto, reifica a ruptura entre ciência e tradição. O marxismo ortodoxo, por exemplo, que lê o contexto a partir das categorias de modo de produção, luta de classes, capitalismo, excluindo de seu universo interpretativo o simbolismo genuíno dos discursos míticos, vistos sempre como representações ideológicas. Aqui, ao inverso do empirismo relativista, é o universal que é utilizado para mutilar o particular, a generalidade que serve para encobrir o específico.

Segundo Almeida, ‘a nostalgia de um passado próspero das sociedades tradicionais em contraste com o presente atual de pobreza e exploração: o desencantamento do mundo’ resume a grande maioria dos trabalhos antropológicos contemporâneos, pois mesmo quando esses não descambam para o empirismo ou para o idealismo, eles continuam prisioneiros paradigmáticos da instituição científica, limitados ao estudo semiótico dos códigos e incapazes de sonhar um futuro alternativo para as sociedades que estudam. Assim, mesmo que não seja nem preconceituoso nem arbitrário, o discurso científico-moderno é sempre triste e inócuo.

A hiperobjetividade nos leva não apenas a três equívocos de interpretação, mas também nos afasta de nós mesmos enquanto sujeitos, através de três alienações presenciais: a do corpo, a dos sentimentos e a da própria identidade. Podemos encontrar essa concepção tripartida em diversos autores, tanto do ponto de vista epistemológico como em uma ótica cognitiva. O semioticista tcheco Ivan Bystrina, por exemplo, também distingue três níveis irreduzíveis de transmissão e conservação de informação: o biológico (ou hipolingüístico), o cultural (ou a língua) e o imaginário (ou hiperlingüístico).

face=Verdana>Em um outro contexto, mas de modo semelhante, o pensador alemão Dietmar Kamper diz que “a realidade é o sonho de Deus (que vivemos através do corpo); o mundo simbólico, os sonhos dos homens (compartilhado através da linguagem); e o imaginário, um sonho das máquinas, (de que participamos através da fantasia)” (11).

Mesclando o fator cognitivo com o aspecto epistemológico, o antropólogo Bruno Latour (12) recolocou, recentemente e de forma abrangente, a questão dos três níveis irreduzíveis como repertórios da atividade crítica.

“Os críticos desenvolveram três repertórios distintos para falar de nosso mundo: a naturalização, a socialização e a desconstrução. Digamos, de forma rápida e sendo um pouco injustos, Changeax, Bordieu, Derrida. Quando o primeiro fala de fatos naturalizados, não há sociedade, nem sujeito, nem forma do discurso. Quando o segundo fala de poder sociologizado, não há mais ciência, nem técnica, nem texto, nem conteúdo. Quando o terceiro fala de efeitos de verdade, seria um atestado de ingenuidade acreditar na existência real dos neurônios do cérebro ou dos jogos de poder. Cada uma destas formas de crítica é potente em si mesma, mas não pode ser combinada com as outras. Podemos imaginar um estudo que tornasse o buraco de ozônio algo naturalizado, sociologizado ou desconstruído? A natureza dos fatos seria totalmente estabelecida, as estratégias de poder previsíveis, mas apenas não se trataria dos efeitos de sentido projetando a pobre ilusão de uma natureza e de um locutor? Uma tal concha de retalhos seria grotesca. Nossa vida intelectual continua reconhecível contanto que os epistemólogos, os sociólogos e os desconstrutivistas sejam mantidos a uma distância conveniente, alimentando suas críticas com as fraquezas das outras duas abordagens. Vocês podem ampliar as ciências, desdobrar os jogos de poder, ridicularizar a crença em uma realidade, mas não misturem estes três ácidos.”

Nesta perspectiva, que discutiremos detalhadamente adiante, no segundo capítulo, é preciso superar essa tripartição estrutural da crítica e do conhecimento científico, é necessário transcender essa

hiperobjetividade diabólica e tridimensional da modernidade.

● A REFORMA DO PENSAMENTO

Edgar Morin é um dos personagens centrais da segunda metade do século XX, tanto no plano da vida como no das idéias. Sua militância política vai da resistência francesa contra o nazismo às barricadas do desejo de maio de 68. Descrever as idéias de Morin é um desafio angustiante, pois ele integra o seleto grupo de pensadores inclassificáveis. Ele próprio defende explicitamente esta qualidade da incerteza e da indefinição. Um pensamento homogêneo, integral, sem fissuras ou subdivisões internas; um pensamento preocupado com a revisão ética, estética e filosófica de nossa cultura e do conhecimento científico (13). Podemos, dividir seu trabalho em 3 períodos distintos (14).

De 1946 a 62, Morin teve pelo menos duas grandes contribuições ao pensamento contemporâneo: a) descortinar o desejo de supressão do tempo na ‘amortalidade científica’ em O Homem e a Morte (1951); b) e, a partir do mesmo ano, após ser expulso do PCF, ser o pioneiro na crítica do impacto que os meios de comunicação de massa têm na cultura ocidental em seus trabalhos sobre o cinema O Homem Imaginário (1956), As Estrelas (1957) e, principalmente, no livro O Espírito dos Tempos I - a neurose (1962) - o mais conhecido na área de comunicação social.

Em um segundo momento de seu trabalho, Morin quer conciliar a explicação estrutural e as possibilidades fenomenológicas de um humanismo, principalmente em Uma Introdução à Política do Homem (1965) e no Paradigma Perdido: a Natureza Humana (1973). Também nesse segundo paradigma, Morin dará outra importante contribuição à reflexão contemporânea discutindo pioneiramente o fenômeno da Contracultura como uma nova situação social, em O Espírito dos Tempos II - a necrose (1975) e em A Brecha (1979), escrito em conjunto com Claude Lefort e Cornelius Castoriadis.

Porém a grande importância de Morin está na sua proposta de revisão epistemológica e metodológica do conhecimento científico - ‘A Reforma do Pensamento’, compilada nos quatro volumes de seu principal trabalho teórico, O Método (15). Existem também, neste terceiro período, livros de divulgação científica (16) da Reforma de Pensamento, em que Morin defende o valor de uma racionalidade científica - a razão aberta - que absorva todas as contradições e impasses metodológicos atuais, superando as barreiras cognitivas que dividem o saber em disciplinas disjuntas e nos separam do ‘universo concreto’ das antigas tradições.

O retorno a este universo concreto das antigas tradições não significa um retrocesso em relação ao saber científico; ao contrário, cada vez mais aprofunda-se a consciência de que a agonia planetária que vivemos é resultado de um racionalismo tacanho e incompleto e que apenas reestruturando por completo nosso modo de vida podemos levar a frente nosso desenvolvimento.

Nos Métodos, Morin fundamenta a Teoria da Complexidade em três princípios que funcionam não apenas como postulados epistemológicos mas sobretudo como fundamentos éticos de uma nova conduta

de vida: o princípio dialógico (ou a dualidade dentro da unidade (17), o princípio da recursividade organizacional (ou da causalidade circular) e o princípio da representação hologramática (segundo o qual o todo está contido em cada parte e as partes estão contidas no todo).

A partir destes três princípios podemos pensar em uma ética da solidariedade, que valorize o diálogo como conflito produtivo, que incentive a adaptação como forma de vencer as dificuldades e que sempre nos remeta à responsabilidade do universo em que estamos inseridos. A construção deste novo saber e de sua transmissão em uma nova pedagogia, dependem da superação epistemológica e cognitiva das três hermenêuticas da crítica moderna.

- DA HERMENÊUTICA À COMPLEXIDADE

Em O Hermeneuta (18), defendi essa perspectiva: a tarefa metodológica contemporânea como uma arte de três diálogos e um monólogo. O diálogo entre as ciências humanas em torno de uma única realidade empírica como forma de combate a fragmentação do saber ou pesquisa interdisciplinar. A pesquisa intradisciplinar ou o diálogo entre as ciências de forma a evitar interpretações paradigmáticas. E, por fim, a pesquisa extradisciplinar ou o diálogo entre ciência e tradição - onde nos permitiríamos sonhar um futuro.

O método hermenêutico é uma parte da fenomenologia que se destina ao estudo do simbólico. Ele consiste em quatro leituras complementares de um mesmo fenômeno: a primeira, objetiva e impessoal, observa e descreve o acontecimento; a segunda leitura é uma interpretação dos referentes subjetivos e pessoais; a terceira, paradigmática, é intersubjetiva e interpessoal, contrastando diferentes interpretações do evento; e, finalmente, a quarta e última leitura, arquetípica, transpessoal e transubjetiva, em que o sentido experiencial da linguagem é reconcebido e resignificado. São assim três leituras determinísticas e uma última leitura prospectiva resultante da transformação criativa da situação determinada pelas três primeiras leituras em uma nova possibilidade relacional.

Uma lenda hebraica conta que quatro grandes rabis se dedicaram a estudos esotéricos e “entraram no paraíso”. A estória afirma que “um deles viu e morreu; o segundo viu e perdeu a razão; o terceiro viu e corrompeu-se. Só o último rabi entrou e saiu em paz”. Poderíamos, parodiando a lenda, dizer que a palavra mata, o símbolo enlouquece, o exemplo perverte e apenas o arquétipo realmente explica e compreende a linguagem - pois ao comparar o real ao ideal, revela como a vida extrapola seus modelos. Um exemplo: no arquétipo do pai, o complexo de Édipo é simultaneamente uma imposição, uma válvula de escape e um modelo estruturante para quem se coloca na posição de filho. Porém, apenas assumindo a posição de pai de outros é que vivemos o arquétipo e o transformamos. No caso, sendo um pai que reinventa o recalque, a sublimação e o exemplo a que foi submetido.

Entretanto, resvalei, reconheço, para uma concepção um pouco ‘platônica’ e ‘gnóstica’ das idéias ao defender o caráter transcendente dos arquétipos de uma forma ideal, como se eles fossem modelos estruturantes da interpretação (19).

Lead Jornalístico	Realidade	Linguagem
O QUE e COMO	OBJETIVIDADE	SIGNO
QUEM e PORQUE	SUBJETIVIDADE	SÍMBOLO
ONDE e QUANDO	INTERSUBJETIVIDADE	PARADIGMA
MODELO ANALÓGICO	TRANSUBJETIVIDADE	ARQUÉTIPO

Agora, trata-se de observar que além do conhecimento sgnico do eu, do conhecimento simbólico de si e do conhecimento paradigmático de mim, realmente existe um conhecimento do conhecimento, formado por padrões recorrentes de uma consciência universal trans-histórica e trans-psicológica, mas que essa consciência não  constituída por formas perfeitas e acabadas mas sim por incontáveis conflitos e acordos que se formam e desenvolvem através da comunicação e troca de informações. O arquétipo/protótipo, assim, é um padrão (patterns) ou uma forma abstrata recorrente no tempo-espaço, um universal-relativo, um algoritmo.

Não se trata de voltar a uma situação cognitiva pré-moderna, nem de interpretar cientificamente os paradigmas das culturas tradicionais, mas, ao contrário, o ressurgimento do simbólico pretende completar a descrição objetiva dos fatos com novas leituras suplementares - a interpretação dialógica e a análise compreensiva dos acontecimentos. E, assim, mais que um conjunto de leituras para decifração de códigos, a hermenêutica é um método de compreensão de si e dos outros, que estuda as relações humanas a partir de sua experiência pr-cognitiva.

Também não se trata, repitamos, de recortar, dividir ou separar. Muito pelo contrário: os três diálogos de reunificação do conhecimento são eixos de uma única metamorfose do saber, são as possibilidades de intercâmbio que o discurso científico tem para sobreviver. Eles, no entanto, seriam insuficientes caso não fossem resignificados por uma última, solitária e definitiva leitura atualizadora, o monólogo tico, onde o universo reencontra sua auto-referência em uma consciência científica de si e em uma sabedoria tica sem ilusões. Trata-se, sim, de estabelecer as bases para construção de um conhecimento mais abrangente, ao mesmo tempo global e específico, analítico e sistmico, objetivo e pessoal - um novo saber em que não haverá espaço para as atuais distinções epistemológicas.

E para tanto temos que reencantar o mundo, reinstituindo o sentido, não só da ciência e de nossa sociedade cptica e decadente, mas sobretudo de nossas vidas individuais. Pois é apenas nesta última leitura que está o patamar da re-significação tica da vida, que nos leva à consciência da consciência, ao Reencantamento do Mundo e  evolução do Espírito: a linguagem se ordena no Signo, se rebela no Símbolo, se repete no Paradigma, mas só se realiza na totalidade sempre incompleta da Vida. Ou na linguagem da teoria da complexidade: a Ordem hierárquica singulariza, a Desordem anárquica des- envolve, a Integração (da ordem com a desordem) estrutura a memória e os modos de interatividade; e, finalmente, a Organização garante a existência, ‘fixa’ uma rede, um sistema aberto de centros simultâneos, ao mesmo tempo solidários e concorrentes.

Assim, mais do que uma bioética, precisamos de uma ética do sentido total, que inclua do biológico ao técnico sem se reduzir ao humano ou ao social. A palavra ‘Semiética’ decorre dessa ênfase no aspecto Simbólico, ao contrário dos enfoques que acreditam que a Imagem detém um valor cognitivo primordial frente ao Signo e ao seu aprendizado. O ‘olhar’ não tem qualquer primazia sobre a ‘fala’; ao contrário: as formas discursivas são produzidas a partir de estruturas complexas ‘invisíveis’, os arquétipos, que formam uma determinada concepção de mundo ou ética. Daí o nome de ‘Semiética’ para denominarmos esta pedagogia hermenêutica do ‘além-dos-códigos’, em oposição às abordagens transdisciplinares que enfatizam a imagem ou que se limitem ao estudo metalingüístico dos códigos.

Também a Teologia da Libertação, em seu projeto de desinversão da dialética materialista, tem uma fórmula ética simples, que consiste em vencer os três pecados modernos, as provas diabólicas da parábola evangélica: o Ter, o Poder e o Ser.

O Ter - Ao se apropriar dos objetos, os homens acabam possuídos por eles. Na Semiética, devemos desenvolver e ensinar competências e não propriedades, isto é, relações de não dependência dos homens com as coisas. Ter sem sentir ter. Não se trata apenas de incentivar desapego ao patrimônio ou território, é preciso possuir as coisas com a aplicação dos amantes mas sem a possessividade dos apaixonados.

O Poder - Só quem domina a si mesmo pode dominar os outros (ou o governo da cidade depende do domínio de si). Desde os gregos, o ‘ocidente’ vive sob a ilusão desta associação entre o controle social e o auto-domínio ético. A Semiética, fiel a herança política da Contracultura, distingue a potência (capacidade) do poder (limite das competências).

O Ser - Objeção filosófica à antropologia: o ‘ser-humano’ não é distinto do ‘ser-das-coisas’. Assim, não basta deixar de ser o ‘dono do mundo’ e o ‘senhor de si’, na Semiética, o homem é um como seu meio ambiente. Os antropólogos da complexidade não aceitam cortes epistemológicos no Saber, mas se permitem essa diferença ontológica da vida moderna, fundamento do mundo desencantado.

O Território, o Poder e o Ser, no entanto, não são pecados humanos: eles também existem entre os outras formas de vida. As lutas territoriais, as sociedades hierarquizadas e as crises existenciais fazem parte do Ecosistema. Trata-se de pensar a cultura como uma máquina biológica humana, como um comportamento ‘mamífero’ que se singularizou diante de outras possibilidades e limites de desenvolvimento, dentro de um meio ambiente planetário.

Mas nem a Teologia da Libertação, nem a Antropologia do Conhecimento Complexo, nem o humanismo de uma forma geral, levam em conta a dimensão ética do Diabólico às suas últimas conseqüências: a construção de um discurso transdisciplinar (e transcultural) único, em que o Sujeito não se divorcie de seus Objetos e do Meio Ambiente. E este é resumidamente nosso projeto: desenvolver as relações entre diálogo/Território, causalidade circular/Poder e complexidade/Ser - transformando a divisão ternária do mundo em um único saber, ao mesmo tempo, lógico e deontológico, ou melhor, Semiético.

NOTAS:

- (1) **Novo Testamento** Ver **Lucas** 8, 26; **Mateus** 8, 28; e **Marcos** 5, 1. Tradução apócrifa a partir dos textos grego e aramaico por Humberto Roden. São Paulo: Alvorada, 1993.
- (2) Confira também outras versões do episódio em **Marcos**, 1, 12 e **Lucas**, 4, 1. Idem
- (3) **Mateus**, 4, 1-11; Idem
- (4) REISLER, L. **A Saga da Sabedoria**. São Paulo: Nórdica, 1994.
- (5) PAGELS, E. **As Origens de Satã**. Rio de Janeiro: Ediouro: 1996.
- (6) Sim, porque o diabo existe e se esconde, invisível, nos desafetos e nas paixões sob a forma psicológico de um ‘Outro-em-mim’ (Sartre/Lacan); porque, como vamos ver, esse símbolo se disfarça, imperceptível, em tudo que é reversível e nas diversas não-formas de um Arquétipo do Irracional.
- (7) Mas Deus não morreu, apenas foi banido pela modernidade da natureza e da sociedade para “a intimidade do coração” – como diz Latour. E de que adianta trazê-Lo de volta? O mesmo pode ser dito do homem antropológico morto por Foucault e a sua suposta ressurreição como sujeito do desejo: não se deve reviver quem nunca morreu.
- (8) JUNG, C. **AION: Um Estudo sobre o simbolismo do self**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- (9) SERRES, M. **Filosofia Mestiça - le tiers-instruit**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- (10) ALMEIDA, M. C. **O saber antropológico - complexidades, objetivações, desordens, incertezas**. Tese de doutoramento em ciências sociais na PUC/SP, 1992.
- (11) BAITELLO, Norval. A Síndrome da Máquina in **Ensaio de Complexidade**. Natal: Edufrn, 1998. Nesta lógica, é necessário não deixar que a imagem substitua o símbolo, que o imaginário socialmente produzido substitua a expressão onírica do inconsciente, que noção de ciberespaço/paraíso virtual substitua a idéia de utopia, de construção de uma sociedade melhor.

(12) LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos, ensaios de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: 34, 1994.

(13) PETRAGLIA, I. C. **Edgar Morin**. Petrópolis: Vozes, 1995.

(14) O mais correto seria dizer que Morin cruzou os principais paradigmas teóricos deste século: a epistemê weimariana, ou o projeto de sintetizar Freud, Marx e Nietzsche; a epistemê francesa, ou o projeto de conciliar estruturalismo e fenomenologia humanista; e a epistemê pós-moderna, que estuda a complexidade.

(15) **O Método 1 - A Natureza da Natureza**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977; **O Método 2 - A Vida da Vida**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1980; **O Método 3 - O Conhecimento do Conhecimento**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1986; e **O Método 4 - As Idéias - Habitat, costumes, organização**. Porto Alegre: Editora Sulina: 1998.

(16) Tais como **Para Sair do Século XX** (1981), **Ciência com Consciência** (1982) e **Terra-Pátria** (1993).

(17) E existe diálogo entre o Diabólico e o Dialógico? Para Paul Ricouer, sim; para Giles Deleuze, não.

(18) GOMES, M. B. **O Hermeneuta - Uma Introdução ao Estudo de Si**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Natal: UFRN, 1996.

(19) CASTRO, G. (org.) Linguagens Imaginais e Complexidade in **Ensaaios de Complexidade**. Natal: Edfurn, 1998.

A Cultura antes do Ciberespaço

"O cyberespaço é a hipermente de Gaia." (1) Com essa definição Terence McKeena resume não apenas a idéia de construção de uma inteligência artificial planetária construída a partir da tecnologia das redes, mas sobretudo da existência de uma memória biológica arcaica. Para ele, o ciberespaço é uma inteligência planetária híbrida de tecnologia e natureza. Posição semelhante é assumida por Joel de Rosnay, biólogo francês e ex-professor do MIT. Para ele, o ciberespaço é um organismo híbrido (biológico e tecnológico) que se auto-organizou como uma inteligência planetária, o Cibionta (2). Este organismo planetário, atualmente em construção, seria, segundo Rosnay, híbrido: biológico, mecânico e eletrônico; incluindo em um único sistema vivo, a natureza, a cultura e a sociedade. Como no filme do homem biônico, onde o herói é salvo da morte através da tecnologia e torna-se parte homem, parte máquina, nossa sociedade também pode se tornar uma forma simbiótica de vida coletiva natural e artificial ao mesmo tempo.

• DEFINIÇÕES DE CULTURA

Porém, nem sempre se pensou assim. Ao contrário: durante toda 'modernidade', tornou-se lugar comum afirmar que a Cultura surgiu da 'desnaturalização' do Homem, que não aceitando ser apenas uma parte da Natureza, decidiu destacar-se dela e transformá-la. Porém, é surpreendente que várias culturas não tenham uma palavra específica para a idéia de Cultura. E isto não significa que essas culturas não tivessem desenvolvido formas 'avançadas' de consciência de si enquanto sociedades organizadas. Os gregos, por exemplo, tinha a MÁTHÊMA, a idéia de 'algo abstrato' que se opõe à idéia de concretude da 'Natureza' ou PHISIS. Palavra Latina CULTÛRA - que significa 'lavoura, cultivo dos campos' e, ao mesmo tempo, 'instrução, conhecimentos adquiridos' - vai surgir nos primeiros séculos do milênio em Roma, mas não será utilizada para definir os traços distintivos dos diferentes povos do Império. A primeira vez que o termo 'cultura' aparece como um conceito de cunho antropológico é na Alemanha, em 1793, no verbete Kultur do Dicionário Adelung (3):

"A cultura é o aperfeiçoamento do espírito humano de um povo."

Assim, haveriam diferentes níveis de 'aperfeiçoamento espiritual' entre as etnias e subentende-se que cada povo teria um determinado grau de desenvolvimento nesta escala. Desde o início a noção de cultura foi etnocêntrica porque desqualificava as sociedades 'primitivas' e tradicionais frente a sua própria e suposta superioridade cultural (na verdade: superioridade militar, tecnológica e científica). A partir da Revolução Francesa, com o aparecimento do ideal de cidadania, o termo 'Cultura' será frequentemente

associado à idéia de um sistema de atitudes, crenças e valores de uma sociedade e oposto à noção de 'Civilização', geralmente visto como seu complemento material. Por volta de 1850, a 'Cultura' passou a ser utilizada para distinguir a espécie humana dos outros animais. Desde então, a noção de Cultura passaria por diversas transformações e metamorfoses, como veremos a seguir. Uma noção abrangente, capaz de englobar várias outras sem prová-las ou refutá-las, foi elaborada por E. Sapir:

"A cultura é o conjunto de atributos e produtos resultantes das sociedades que não são transmitidos através da hereditariedade biológica".

Ou seja, todo registro não-biológico, toda memória não-genética, toda informação não-inscrita nas células que formam o sistema nervoso; é Cultura. Dentro dessa definição geral, cabem muitas outras, dependendo da corrente filosófica e ideológica que pensa a Cultura.

• DEFINIÇÕES POSITIVISTAS

O positivismo define a cultura em oposição à natureza a partir de sua exploração predatória e utilitária.

"A cultura é o controle científico da natureza" (W. Von Humbolt)

"A ciência controla a natureza. A cultura é o controle que o homem exerce sobre si mesmo." (F. Barth)

• DEFINIÇÕES FUNCIONALISTAS

A idéia de Cultura associada à de progresso, ou como um estágio de desenvolvimento social, segundo a qual um povo tem 'mais cultura' que outro ainda 'primitivo' tem uma tradição polêmica no campo etnológico. Já no início do século Burnett Tylor, questionava a utilização histórica da palavra Cultura e defendia seu uso apenas como um 'estado' ou uma 'condição'. Assim, durante muito tempo, os antropólogos conservadores tinham uma idéia evolucionista da cultura; enquanto os progressistas tinham uma visão relativista e sincrônica do termo Cultura.

"A cultura é um processo de criação orgânica e viva e não uma adaptação mecânica do homem à natureza." (F. Boas)

"A cultura é um conjunto funcional formado pelas diferentes instituições de uma sociedade." (B. Malinowski)

As definições funcionalistas de Cultura no campo da sociologia geralmente não se baseiam na comparação entre diferentes sociedades, ao contrário: são auto-centradas, isto é, tomam a si mesma como objeto de estudo e sujeitas de si. Assim, elas enfatizam bastante a distinção entre 'objetividade física' e a cultura, entendida como o conjunto das formas de subjetividade social.

"A civilização é formada pelos 'meios' de uma sociedade; a cultura, por seus 'fins'."

(Mc Iver)

"Civilização é a coleção de meios tecnológicos para o controle da natureza. Cultura inclui ainda ideais, princípios normativos e valores éticos." **(R. K. Merton)**

• DEFINIÇÕES MARXISTA E WEBERIANA

O pensamento marxista sobre a Cultura guarda grande semelhança com o positivismo, no que se refere a equivalência entre infra e superestrutura com as noções de Cultura e Civilização. Ambos são explicitamente 'modernos' pois fundamentam suas concepções de Cultura na distinção radical entre Natureza e Sociedade. As duas grandes diferenças são: as idéias de luta de classes e de relação dialética entre determinismo e ação social.

"A cultura dominante é a cultura das classes dominantes." **(K. Marx)**

O italiano Antônio Gramsci interpretou essa frase aparentemente óbvia de uma forma bastante interessante. Seguindo a tradição maquiavélica que dita que o poder age ora através da violência, ora através da dissimulação, ele vê na Cultura uma forma de alienar os trabalhadores de sua consciência coletiva. A Cultura, nessa perspectiva, seria sempre uma ilusão de identidade social, que as classes dominantes utilizam para se perpetuar no poder: a hegemonia consensual de bloco histórico de grupos sociais sobre outro - na linguagem marxista-gramsciana. Outro aspecto do marxismo muito debatido em relação a noção de Cultura é a predominância do mono-determinismo econômico na totalidade social e a idéia de pluricausalidade defendida por Max Weber. Enquanto o marxismo, por acreditar que a necessidade é que, em última análise, determina as ações humanas; o pensamento weberiano crê em uma diversidade de fatores determinantes. A Cultura aqui mais que expressão pura e simples da ideologia da classe dominante era vista também como forma de consciência global, instrumento e produto da ação inconsciente dos homens. Entretanto, apesar de todas as críticas e do desenvolvimento de outros pontos de vista, o marxismo se desenvolveu chegando a colocações mais avançadas, que até hoje influenciam o pensamento contemporâneo.

"A cultura é o conjunto da reprodução das condições de um determinado modo de produção." **(L. Althusser)**

• DEFINIÇÃO FREUDIANA

Além de sua significativa contribuição para psicologia, Freud também foi um importante autor da questão cultural, principalmente sobre sua relação com a violência humana. No caso da violência e dos impulsos destrutivos da pulsão de morte, Freud acreditava na existência de um assassinato primordial do chefe da horda. Em Totem e Tabu (1912-13), o tema é a origem da sociedade. Nele, Freud postula pela primeira vez o complexo de Édipo como o advento fundador do social através um parricídio arcaico estruturante: por não terem acesso às fêmeas da Horda, os jovens teriam se associado e morto o macho

mais velho do grupo. A destruição do pai teria gerado um profundo sentimento de culpa nos assassinos, se transformado em símbolo de adoração e produzido uma intensa necessidade permanente de reparação. Deste quadro teria se originado o sistema totêmico, onde se institui a adoração de um totem e a aceitação das interdições evitando o incesto.

Em O futuro de uma Ilusão (1927), Freud voltará à questão da Cultura e do Complexo de Édipo, enfrentando o tema da sublimação não apenas em sua relação estrutural com a religião, mas sobretudo, o do destino de nossa civilização. Em um texto normativo, que se utiliza de um interlocutor fictício em sua argumentação, Freud discorre sobre a cultura como um conjunto de regras formadas a partir da renúncia dos instintos animais. Neste contexto, a religião seria uma 'neurose coletiva', uma ilusão capaz de absorver a carga pulsional reprimida em uma sociedade. Aqui a sublimação tem ainda um papel positivo fundamental: ela deveria eliminar toda carga pulsional reprimida imaginando uma cultura moderna dessacralizada para a Sociedade Ocidental.

No Mal-estar na Civilização (1929), no entanto, esta última ilusão também cairá por terra. Neste livro, Freud tentará responder à pergunta: considerando que a sociedade impõe cada vez mais uma drástica redução da satisfação individual, a felicidade humana é possível? Freud considerou a paz incompatível com a ordem social e profetizou um destino trágico para o homem: sucumbir vítima da própria tentativa de se desanimalizar. O que equivaleria a dizer que Natureza e Sociedade são pólos irreconciliáveis.

Durante a primeira metade do século, houveram várias tentativas diferentes de elaborar uma definição de cultura que combinasse as idéias de Marx e Freud em uma única metodologia: W. Reich, Eric Fromm, a Escola de Frankfurt, o existencialismo sartreano, a fenomenologia humanista em suas diferentes facetas.

• DEFINIÇÕES ESTRUTURALISTAS

"Cultura é o conjunto das relações sociais que servem de modelo estruturante de um determinado modo de vida". (Radcliffe- Brown)

Mas foi na antropologia e no estudo comparativo das culturas que o desenvolvimento teórico rendeu seus melhores frutos. Dando seqüência a tradição anti-evolucionista e anti-etnocêntrica da antropologia progressista, o estruturalismo voltou a definir a Cultura em oposição dialógica à idéia de Natureza. Haveriam diversas culturas e uma única natureza e a antropologia deveria descrever o quadro geral destas relações. Apesar de ser um formalismo duplamente sem sujeito (sem agentes sociais nem auto-referência de observação), o estruturalismo foi uma dupla reviravolta contra o etnocentrismo científico e o relativismo cultural, formando um inventário metódico do drama universal do ser humano dentro de diversas culturas.

Natureza =	o universal, espontâneo e inconsciente
------------	--

Cultura =	conjunto de regras relativas e particulares
-----------	---

Aperfeiçoando a noção de estrutura, como um modelo polideterminante das relações sociais, Claude Levi Strauss deu uma passo adiante na discussão cultural estabelecendo três níveis dessas relações (economia, lingüística e parentesco) e trocando noção freudiana de complexo Édipo pela de Incesto, a regra universal de constituição das sociedades humanas.

"As regras de parentesco, de economia e da comunicação que regulam as trocas entre as mulheres, os bens e os signos de uma determinada sociedade formam o que chamamos de cultura".

Levi Strauss critica seus antecessores por desconsiderarem o papel 'participante do observador nas pesquisas', e por verem nos discursos uma mera execução da estrutura e não seu núcleo cognitivo. Para ele, a possibilidade de uma ação individual se exercer se encontra estruturalmente determinada sem que disto decorra uma obediência cega e inconsciente às regras sociais; nem, ao contrário, que se caia em uma atitude deliberadamente intencional. O importante era a luta entre ação e estrutura formando três códigos de troca interdependentes: bens, signos e mulheres. Na verdade, Levi Strauss transpôs para antropologia os conceitos e noções oriundos da lingüística estrutural.

• **DEFINIÇÃO SEMIÓTICA**

A distinção entre fonética e fonologia, a substituição da língua pela fala como núcleo cognitivo da linguagem e a distinção do estudo acústico do aparelho fonador de qualquer significação social propostas pelo médico Roman Jakobson, por exemplo. Assim, enquanto a fonética se inclinaria a estudar a linguagem em relação à sociedade, a fonologia se dedicaria ao estudo 'natural' da fala. A distinção epistemológica entre o aspecto 'social' e o 'biofísico' da linguagem, como também o esquema de elementos da comunicação (emissor, receptor, mensagem, código, referência e contexto), propostos por Jakobson serviram de paradigma para Strauss nas suas pesquisas sobre o mito e o pensamento selvagem. Pesquisador e pesquisado tornaram-se posições reversíveis; a natureza tornou-se um referente; a Sociedade, seu contexto; e a cultura, um grande signo, a mensagem-código a ser decifrada. E até pouco tempo, toda vertente semiótica ainda transitava neste espaço dos códigos intermediários entre uma única objetividade natural e as diversas subjetividades possíveis.

Elemento	Função da Linguagem	Advérbios
EMISSOR	EMOTIVA	QUEM
RECEPTOR	CONATIVA	PARA QUEM
MENSAGEM	POÉTICA	O QUE
CONTEXTO	FÁTICA	ONDE E QUANDO

REFERENCIA	REFERENCIAL	PORQUE
CÓDIGO	METALINGUÍSTICA	COMO

Pensava-se, então, em uma teoria sociológica do simbólico e do transcultural, enquanto, hoje, é evidente a necessidade de entender a origem simbólica comum das culturas com nossa sociedade. Aliás, a 'Sociedade', aos olhos dos autores contemporâneos, não é mais que um 'efeito de sentido' do conjunto da linguagem, visto em seu aspecto normativo. Hoje, podemos dizer que a antropologia estruturalista tomada como modelo de descrição lingüística, foi apenas mais um paradigma necessário ao desenvolvimento do pensamento que estuda as culturas; e que, atualmente, as próprias noções de ciência e de antropologia estão em xeque, sendo consideradas por alguns 'modernas' e ocidentocêntricas.

Deslocar o núcleo cognitivo da noção de estrutura social para 'os discursos da fala interlocutora' não é suficiente para dar conta do fenômeno cultural. Aliás, as tentativas partindo da sincronia para determinar as práticas subjetivas do próprio discurso, tendem a reproduzir o caráter autoritário do enunciador e da 'causalidade' da transmissão, que reduz a linguagem à representação moderna em detrimento dos aspectos lúdicos e interativos. É por isso que Latour acusa o estruturalismo de ser um 'universalismo particular' porque, mesmo admitindo a igualdade entre as culturas, ainda as dissocia de uma única natureza.

Marx, Freud e Levi Strauss foram os grandes iconoclastas da Cultura, desmascarando-a em sua função de ilusão da realidade, seja escondendo os interesses de classe, ocultando repetição compulsiva das pulsões do inconsciente ou ainda perpetuando involuntariamente as regras de parentesco. São os três grandes 'iconoclastas modernos', cânones do desencantamento ou da iniciativa científica de pensar um modelo universal de explicação da realidade humana, sem levar em conta a subjetividade do observador.

NOTAS

(1) Página do Terence McKenna - <http://deoxy.org/mckenna.htm>

(2) ROSNAY, J. **O Homem Simbiótico - perspectivas para o terceiro milênio**. Petrópolis: Vozes, 1997.

(3) Todas as definições utilizadas foram adaptadas a partir do verbete 'Cultura' da **Enciclopédia**

Mirador.

Sempre fomos Cyborgs

DEFINIÇÕES CONTEMPORÂNEAS DE CULTURA

Em 1968, a revolução cultural eclodiu na China; a Índia fabricou sua bomba atômica e o Japão começou sua arrancada tecnológica. Em contrapartida, o misticismo e as filosofias orientais invadiram o Ocidente, chegando a influenciar sensivelmente disciplinas científicas como a psicologia experimental e a física teórica. Também a invasão soviética na Tcheco-eslováquia poria fim à divisão bipolar da guerra fria, abrindo um tempo de multiplicidade diplomática e política. O fenômeno da contracultura, mais que uma mera revolta jovem contra as instituições da sociedade civil ou de uma revolução de costumes, marcou o início de uma irreversível planetarização cultural ainda em curso e que, cada vez mais, é acentuada pela transnacionalização da mídia e dos meios de comunicação de massa. 68, que segundo se diz 'é um ano que ainda não acabou', ficou marcado pela imagem da primeira transmissão via satélite de TV em escala planetária - os Beatles cantando um rock que explica tudo: 'All you need is Love'.

Desenvolvimento tecnológico cultural

Anos 70. O transistor - a miniaturização dos aparelhos de recepção (e a conseqüente complexificação pela mobilidade) - e a possibilidade das transmissões via satélite multiplicaram os serviços comunicacionais, desencadeando uma internacionalização cultural irreversível.

Anos 80. Já o microchip está modificando nossas formas de memorização. A mudança no processo cognitivo social. A interatividade dialógica e a interface homem-máquina. A interatividade múltipla, muitos pontos de transmissão e de recepção não coincidentes.

Anos 90. A digitalização do mundo. A fibra ótica e as micro-ondas. A educação construtivista e o império do marketing - a comunicação como estratégia para solução de conflitos.

E mais: esta planetarização não se desenvolve centralizadamente pelo uso coercitivo da força nem pelas 'necessidades econômicas da produção', mas sim de uma forma aparentemente descentrada e consensual, sempre enfatizando o declínio da esfera pública frente a sociedade civil, seja na versão neo-liberal de um 'ajuste' econômico voluntário dos países periféricos sub-industrializados ao programa privatizador e anteprotecionista do FMI; ou (por outro lado, mas no mesmo sentido) no movimento das ONG's em torno da ecologia e dos direitos humanos, que, herdeiras da desobediência civil das barricadas do desejo, sonham com uma nova Utopia: um Estado sem administração, um governo em que todos os serviços públicos seriam terceirizados e em que o executivo fosse um mero coordenador de concorrências.

Este estranho processo de homogeneização descentrada das culturas, este fenômeno bizarro da

tribalização massificada - a que uns chamam de globalização e outros, pós-modernidade - só pode ser compreendido através de seus fragmentos, nos quais o global se reflete e se atomiza. É a realidade fractal que impõe um olhar ao mesmo tempo histórico e transdisciplinar.

A arquitetura, sempre invocada como um critério absoluto sobre a definição de movimentos e estilos culturais (barroco, romântico, moderno), pode ser de grande valia para entendermos esta faceta da Contracultura. A arquitetura pós-moderna não possui traços comuns, mas ao contrário, caracteriza-se pela mistura de estilos e de materiais, em uma bricolage funcional voltada para a satisfação do homem e para o equilíbrio ambiental. Assim, por exemplo, há bem pouco tempo não existia tecnologia específica para construir uma edificação grande em determinado local pantanoso (pois seguia-se padrões estéticos e técnicos limitados), hoje, cruzando-se diferentes técnicas de construção que existiram em outros locais e em outras épocas, é possível a definição de um projeto para qualquer espaço. Tomados esses critérios, não é difícil ver nas artes e no pensamento contemporâneos essa mesma possibilidade múltipla e plural. Se não podemos definir a pós-modernidade como um réquiem fúnebre da sociedade industrial, podemos ao menos delimitá-lo como um movimento cultural sem estilo ou estética definidos, marcada pela bricolage criativa, por esta universalidade estilizada em diferentes singularidades. É o sincrético sem síntese: o real como mosaico.

Em breve, automóveis e aviões serão monitorados pela Internet através de satélites de microondas e as telecomunicações do planeta serão reorganizados em redes. As novas formas de telefonia móvel que surgem, a partir do marketing interativo de 'estratificação segmentada' da cultura de massas de cada país, estão formando públicos internacionais especializados. E nesta conjuntura múltipla e globalizada, o intercâmbio em tempo real, o estudo operacional dos códigos das redes passará a desempenhar um papel central de mediação entre as culturas. Um novo saber, uma nova ética de caráter semiótico está surgindo não apenas como campo epistemológico entre a biologia, física e psicologia social, mas sobretudo como um saber contemporâneo reencantado: a arte/ciência geral do intercâmbio e das trocas e como uma prática de multiplicação e sincronia do tempo social.

Por outro lado, no que diz respeito à intencionalidade: "Nada há de novo sob o sol". Antigamente, quando se estava com fome urrava-se; quando se queria uma fêmea, uiva-se; e quando se queria lutar contra um inimigo, rosnava-se. Hoje, quando se quer conquistar uma companheira, o homem escreve um poema; para se alimentar, redige um projeto; e, para fazer frente a um inimigo, publica uma matéria jornalística. De forma que o homem continua lutando com a fome, com as mulheres e com seus desafetos - ou com os três códigos primários de Levi Strauss.

Nas últimas décadas, as duas concepções de Cultura que estiveram em voga - a Holística (a cultura humana é a totalidade e esse todo é mais que a soma de suas partes nacionais e étnicas) e a Complexa (o todo cultural é, ao mesmo tempo, mais e menos que a soma de suas partes fractais) - pregavam o Reencantamento do Mundo, ou seja, que não basta desmistificar a cultura, é necessário resignificá-la em cada leitura. Somos parte da realidade cultural que estudamos como um sistema aberto e vivo. E para definir este período de reencantamento cultural, que uns chamam globalização e outros, pós-modernidade; prefiro a noção de Cibercultura.

No prelúdio do século, Benjamim distinguiu duas sensibilidades modernas: a do livro (da sofisticação formal das vanguardas, da concentração, do esforço cognitivo que 'entra no discurso') e a do cinema (da diversão distraída das massas, do espetáculo, do entretenimento em que 'o discurso entra em seu receptor'). A cultura de massas era vista como um retorno ao audiovisual, ao universo anterior à comunicação inscrita. E essa mudança cognitiva já separava o mundo entre Apocalípticos e Integrados.

Hoje as perguntas que se colocam são as seguintes: o retorno a linguagem audiovisual através da informática está criando uma terceira sensibilidade? E a progressiva segmentação do mercado consumidor e a interatividade estão realmente democratizando a cultura de massas ou apenas instaurando novos modos de manipulação? O microcomputador é a síntese multimídia da cultura de massas com a cultura escrita? Houve uma transformação antropológica? Ou a internacionalização desencadeada através da comunicação de massas a nível planetário foi apenas um processo contínuo e gradativo de mudanças históricas quantitativas? Nunca fomos 'diferentes' das outras culturas ou nosso comportamento frente ao seu meio ambiente realmente se modificou radicalmente? Para entendermos as mudanças, a permanência e as diferentes concepções contemporâneas sobre Cultura será preciso antes compreender a Modernidade e o que podemos fazer para ultrapassá-la definitivamente.

● REFORMAS NA MODERNIDADE

A 'constituição' é uma metáfora utilizada por Bruno Latour (1) para definir o pacto social e cognitivo da modernidade. A constituição moderna seria um duplo artifício de simulação entre a Natureza e a Sociedade, de forma que, através de uma série de falsas oposições, elas sejam diferenciadas. A este dispositivo, Latour denomina "o duplo artifício do laboratório (ou a força epistemológica do empírico e do experimental) e do leviatã (ou a força hermenêutica do pensamento por modelos e da intersubjetividade)". No laboratório temos uma natureza transcendente, parcialmente construída mas que nos ultrapassa em sua totalidade, e uma sociedade imanente, sempre presente em todos os nossos atos triviais; no âmbito do pensamento social, ou na metáfora do leviatã, temos, ao contrário, uma natureza imanente aos homens e uma sociedade que é mais do que a soma de seus elementos.

Assim, ainda que sejamos nós que construímos laboratoriamente a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos, como 'uma coisa-em-si'. Por outro lado, ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos. A constituição moderna seria um duplo artifício de simulação entre a Natureza e a Sociedade, em que o poder científico representa apenas as coisas e o poder político representa somente os homens. Eis, portanto, a dupla potência da crítica moderna: uma ciência sem necessidades sociais & uma política objetiva e justa. A natureza explica o que é verdadeiro; a sociedade, o falso. Mas, na verdade, ao separar as relações políticas das científicas - mas sempre apoiando a razão sobre a força e a força sobre a razão - os modernos sempre tiveram duas cartas sob as mangas: uma natureza selvagem e inútil (sem sociedade) e uma sociedade artificial e morta (sem natureza).

	NATUREZA	SOCIEDADE
OBJETIVIDADE	TRANSCENDENTE	IMANENTE

SUBJETIVIDADE	IMANENTE	TRANSCENDENTE
---------------	----------	---------------

A separação total entre Natureza e Sociedade não explica nada, ao contrário, ambas as esferas (tomadas como sistemas abertos irreduzíveis) é que precisam ser explicadas a partir de seus produtos híbridos. Para Latour, a constituição moderna ostenta um trabalho de purificação (separação do natural do social) mas esconde um trabalho de mediação (unificação dos pólos na produção de híbridos). Assim, bastará oficializar a produção de híbridos através de algumas emendas constitucionais para nunca termos sido modernos, nem ocidentais ou mesmo singulares em relação a outros coletivos.

Aliás, a própria idéia de revolução, de rompimento absoluto com um passado ultrapassado, é, para Latour, uma ilusão moderna: a Natureza está no passado e a Sociedade, no futuro. No presente, a cultura moderna depende da continuidade do tempo histórico e de cortes epistemológicos a que estruturam como algo diferente. O mundo é feito de 'coletivos', híbridos de natureza e sociedade, e a única diferença entre eles é de tamanho. Para ele, "é a seleção que faz o tempo e não o tempo que faz a seleção". Infelizmente, a questão da modernidade não é tão simples. Mesmo que nos coloquemos no paradigma da descontinuidade absoluta, nunca haverá uma indiferenciação cultural capaz de esconder a singularidade histórica do ocidente diante de outros povos. Por isso, para não ser moderno, também é preciso negar a herança cultural judaico-cristã e a própria noção de civilização ocidental. Mas é a singularização de uma cultura em relação ao conjunto planetário é que permite sua hegemonia sobre outras.

É possível distinguir as leis naturais das convenções sociais? Não. Natureza e Sociedade são pólos de uma única Cultura. E conservar as luzes sem a modernidade, é possível? Sim. Como? Através de universais relativos, agenciamentos em redes e da 'delegação', uma transcendência sem oposto ou devir. Neste raciocínio, Natureza e Sociedade são imanentes no trabalho de mediação e transcendentem no trabalho de purificação.

	GLOBAL	
NATURAL	AS REDES	SOCIAL
	LOCAL	

Assim, para Latour, os modernos alimentam um estranho gosto pela marginalidade: ou são objetivos, ou subjetivos; ou locais, ou universais. "A defesa da marginalidade supõe a existência de um centro autoritário". Para nós, esta opção quer desmistificar a idéia de um centro sagrado (e não de ocultação dos híbridos) e de ver o mundo diabolicamente, do lado de fora. É por isso que enfatizamos a unidade do conjunto das redes, o ciberespaço; e não as redes enquanto estruturas rizomáticas. Longe de nós, no entanto, a intenção de afirmar que essa unidade noosférica sempre existiu na forma de uma 'alma do mundo' medieval ou do inconsciente coletivo junguiano. Aliás, o Cibionta não é um leviatã digital. Ao contrário: a existência material de uma memória arcaica biotecnológica só foi possível através de uma ruptura histórica com a noção de pacto social, desse consenso anti-natural, que caracteriza a modernidade. Vejamos agora como foi essa ruptura.

- CONTRACULTURA

Rupturas históricas não são "cortes epistemológicos". Não se trata por tanto de fronteiras nem de territórios. Ao contrário: é justamente a desterritorialização das culturas, a mudança do homem diante de seu meio ambiente, promovido parcialmente pela re-evolução contracultural, que funda o Ciberespaço. Para Edgar Morin (2), a Contracultura é uma mudança antropológica de três crises interdependentes: a Crise Feminina (ou o fim do patriarcalismo), a Crise Juvenil e a Crise Ecológica. Essas três crises, vistas em conjunto, modificaram sensivelmente todas as culturas do planeta.

Com a crise feminina, descobriu-se que para alterar a forma predatória pela qual o ser humano explora a natureza, não bastará extinguir a exploração do homem pelo homem como ressaltavam os marxistas, mas também a exploração do homem sobre as mulheres. E esta associação entre o feminino e a natureza no campo político é uma das características culturais da pós-modernidade que mais seria preciso acentuar. No paradigma patriarcal, o discurso feminino estava sempre ligado à necessidade, à terra, à explicação; enquanto o masculino reconhecia-se no sonho, nos céus e no planejamento do futuro. Talvez por isso, o materialismo tenha sido tão invocado pelos dominados e os mitos vezes sido considerados ideologia dos dominantes - porque essas funções discursivas da linguagem enraizavam-se no modelo arcaico da dominação ao nível das relações de gênero. Dessa forma, esta primeira crise, que acontece ao nível dos códigos de parentesco, da 'troca de mulheres', ativa uma segunda instância a nível da produção de linguagem e dos códigos culturais: a 'juvenilização'.

Com a crise juvenil, os valores da juventude, antes reprimidos como irresponsabilidade e rebeldia tornaram-se paradigmáticos sobre múltiplos aspectos. A revolta contra as instituições e a metalinguagem transformam-se em modelos universais de comportamento. Não se trata apenas de uma ética da desobediência civil ou de uma geração de viciados em sexo, drogas e rock and roll, mas também de um culto ao corpo e a saúde e do esoterismo apocalíptico da Nova Era. Nos dois casos, a juvenilização marca uma vitória da cultura de massas contra as resistências populares e eruditas.

Da mesma forma que a crise feminina apontava para uma mudança nas relações sociais de parentesco e a crise juvenil para uma renovação da linguagem e dos códigos semióticos e lingüísticos, a crise ecológica é econômica pois a marca a mudança do valor uniforme-serial pela noção de biodiversidade, da des-industrialização dos países ricos e a administração do consumo mundial. Este processo de globalização da economia não só leva às estratégias de exclusão tecnológica como novas formas de controle, mas também abre a possibilidade de uma cultura planetária e de um novo paradigma cognitivo: a comunicação de cada um com todos.

Cenário Moderno (1922/1968)	Contracultura (1968/1972)	Cenário Contemporâneo
Cultura Popular - Regionalismo e resistência artesanal à industrialização	Crise Feminina - Será o fim do Patriarcalismo?	Globalização - A desindustrialização dos ricos e a exclusão tecnológica

Cultura de Elite - Sofisticação formal, a técnica como virtuose	Crise Juvenil - Sexo, drogas & rock'roll	Pós-modernidade - A administração do consumo
Cultura de Massas - A reprodutividade técnica e industrialização cultural	Crise Ecológica - A Biodiversidade e o Valor de troca	Cibercultura - A comunicação de cada um com todos

No Cenário Moderno, há três manifestações culturais distintas quanto ao público, a estética e a forma de produção: a cultura de massa, a cultura de elite e a cultura popular. A cultura de massas, é o produto da reprodutividade técnica e da industrialização cultural; a cultura popular, a expressão artesanal de diferentes resistências regionais à industrialização; e a cultura de elite, um culto à sofisticação formal e à hipersensibilidade, que crê na técnica apenas como habilidade e virtuose. Já no Cenário Contemporâneo, após o advento da Contracultura, encontramos no cenário contemporâneo uma cultura planetária estilhaçada em diferentes esferas ou bolhas-locais, onde a história se refrata e se fractaliza, segundo os interesses do consumo e do capital. A cultura de massas absorveu as culturas popular e de elite, eliminando quase todas resistências locais a sua supremacia global. Aliás, todas as resistências ao consumo massificado transformaram-se em mercados segmentados de consumo alternativo (diet, light, cult, etc) O slogan revolucionário 'É proibido proibir' virou anúncio de cigarros.

Três culturas (popular, elite e de massa) e três cenários (moderno, contracultral e contemporâneo) geram três crises (Feminina, Juvenil e Ecológica) e resultam em três singularidades decisivas da atualidade: a globalização, a pósmodernidade e a cibercultura (ou sociedade de controle). E é aqui que a 'reforma do pensamento' defendida por Morin se encontra com as emendas constitucionais propostas por Latour.

Constituição moderna/Constituição não-moderna

<u>1ª garantia</u> : a natureza é transcendente, porém mobilizável (imanente).	<u>1ª garantia</u> : não separabilidade da produção comum das sociedades e das naturezas.
<u>2ª garantia</u> : a sociedade é imanente mas nos ultrapassa infinitamente (transcendente)	<u>2ª garantia</u> : a natureza é objetiva e a sociedade, livre há transcendência natural e imanência social sem que haja separações ou cortes
<u>3ª garantia</u> : a natureza e a sociedade são totalmente distintas e o trabalho de purificação não está relacionado com o trabalho de mediação	<u>3ª garantia</u> : a liberdade é redefinida como uma capacidade de triagem das combinações híbridas que não dependem mais de um fluxo temporal homogêneo
<u>4ª garantia</u> : o Deus suprimido está totalmente ausente, mas assegura a arbitragem entre os dois ramos do governo	<u>4ª garantia</u> : a produção de híbridos, ao tornar-se explícita e coletiva, vira objeto de uma democracia ampliada que regula ou reduz sua cadência

- CIBERCULTURA

Em um passado ainda recente, a memória arcaica do homem, concebida como uma unidade mítica das culturas, recebeu muitos nomes: 'inconsciente coletivo', 'cérebro planetário', 'alma do mundo', 'noosfera'. O Ciberespaço, no entanto, não é (apenas) um espaço imaginário formado por sonhos, mitos e imagens do inconsciente, mas sobretudo uma realidade da qual não podemos ser excluídos. Em contrapartida, também não podemos excluir a idéia de um fundamento biológico da Inteligência Planetária, de uma memória arcaica anterior ao aparecimento das redes digitais globalizadas. O Ciberespaço é a fusão definitiva do biológico e do tecnológico, a simbiose completa entre o bicho e a máquina, ou, se preferirem, a 'reunificação pós-moderna entre a Natureza e a Sociedade'.

O Ciberespaço é formado por redes e conexões, não apenas entre os pólos natural e social, mas, sobretudo, entre o 'micro', os contextos interpessoais localizados, e o 'macro', as generalizações impessoais. Menos universal e abstratas que os sistemas e menos concretas e circunstanciais que os fractais, as redes do Ciberespaço são também agenciamentos intermediários entre o local e o global. É como afirma Latour: "As redes são produtos do duplo trabalho de mediação (combinação simultânea dos dois pares de opostos) e de purificação (separação sistemática dos quatro pólos)."

Para os modernos: o que é verdadeiro é explicado pela Natureza e o que é falso é explicado pela Sociedade. Mas para a pesquisa do Ciberespaço não existem nem uma 'ciência' sem necessidades sociais nem muito menos uma 'política' objetivamente justa. a pesquisa do Ciberespaço rompe com este duplo artifício 'moderno' de simulação entre a Natureza e a Sociedade, em que o poder científico representa apenas as coisas e o poder político representa somente os homens.

Pierre Levy deve ser considerado um dos principais teóricos desta nova cultura virtual. Segundo esta concepção, a cultura não é apenas uma memória dos acontecimentos passados, mas também um projeto permanente de auto-organização para o futuro; não apenas um conjunto de marcas e registros, mas, sobretudo, um sonho coletivo irreduzível ao desencanto científico, a próxima etapa possível de evolução da vida na sociedade humana planetária: a tecnodemocracia ou ecologia cognitiva. Para Levy, ecologia e solidariedade passam muito mais por um redimensionamento das desigualdades cognitivas que de uma redistribuição material das riquezas ou de uma reorganização das relações internacionais de força.

Inicialmente (3), sua reflexão pretende englobar a imagem, a escrita e o fenômeno da codificação da linguagem e do ruído como produtores de complexidade, distingue três ‘pólos tecnológicos da inteligência’: a Oralidade, a Escrita e a Telemática. O polo da Oralidade (Primária) é caracterizado pelo Mito e pela linguagem enraizada no corpo e pelo ‘eterno retorno’ de um tempo circular e cosmológico. O polo da Escrita marca a formas de armazenamento não biológicas de informação. Com a Escrita, surgirão a história e o projeto científico de organização sistemática do conhecimento. E o polo da Informática, em que as características dos dois pólos são contidas e transformadas.

	Oralidade	Escrita	Informática
Figuras	Círculos	Linhas	Pontos

Dinâmica temporal	Eterno retorno	História acúmulo de dados e informação	Velocidade múltipla e tempos simultâneos
Referente temporal de ação e efeitos	Imediatez sem registro	Retardo, ato de diferir, inscrição no tempo	Tempo real = imediatez + memória externa
Relação Emissor Receptor	Um único texto e contexto	Distância e múltiplas interpretações possíveis	Um texto, muitos contextos; hipertexto
Distância do Indivíduo em relação à memória social	Memória está encarnada em seres vivos e em grupos	Memória não biológicas ou 'objetivas' - as marcas e os sinais	Memória social em auto-organização permanente. As redes e o individual
Formas canônicas do saber	Analogias Narrativa Mitos	Rigor lógico Interpretação	Simulação por modelos
Critério principal	Tradição, valores fixos	Verdade objetiva	Eficácia, pertinência e mudanças

Os pólos, no entanto, não são simplesmente etapas ou eras cronológicas, mas sim modelos que se sobrepõem uns aos outros.

Em seus trabalhos mais recentes (4), para Levy, o ciberespaço é um estágio avançado de auto-organização social ainda em desenvolvimento (a inteligência coletiva), o Espaço do Saber, em que o conhecimento seria o fator determinante e a produção contínua de subjetividade seria a principal atividade econômica. Levy define ciberespaço como o quarto espaço antropológico, sobrepondo-se à Terra, ao Território e ao Mercado.

Os Territórios são virtualização da Terra; a Mercadoria é uma virtualização dos Territórios; e o saber, uma virtualização das Mercadorias. O virtual é um produtor/produção da desterritorialização do espaço físico e da materialização do imaginário. Possivelmente ele começou com a escrita, com a possibilidade de uma informação transcender tempo e espaço. Assim, nesta segunda etapa de seu trabalho, ao invés de três pólos ou tecnologias, Levy vai falar de quatro espaços antropológicos (ou níveis históricos e simultâneos de virtualização): o aparecimento do vida sedentária, da agricultura, dos deuses solares, da escrita, do direito e das primeiras cidades é uma desterritorialização da vida nômade sobre a terra; da mesma forma, o surgimento das mercadorias (e da moeda) e do capitalismo será uma desterritorialização das sociedades que se organizam como estados-nações; e, conseqüentemente, o advento do Ciberespaço é uma virtualização do Mercado.

Desta forma, nem tanto para rupturas históricas irreversíveis de Morin nem tanto para eterna mesmice humana de Latour, os espaços de levy sobreponhem-se uns aos outros e estamos vivendo em uma realidade nova (a cibercultura) intrinsecamente associada não só a modernidade e a lógica da mercadoria, mas também ao universo territorial do feudalismo e às tradições nômades.

- ASSUMIR OS ERROS DO PASSADO

Natureza + Sociedade = Culturas Tradicionais	Natureza X Sociedade = Cultura Moderna	Natureza = Sociedade = Cibercultura
---	---	--

Pobres modernos! Prisioneiros da própria ilusão, forçados a sobreviver em mundo violento e sem sentido, jogados em um universo frio e sem alma, não passam de bolinhas de carne girando em uma bola de pedra em torno de uma grande bola de fogo. Que pobres e tolos que fomos! Nos acreditando superiores a todos os outros povos e culturas por adorar um deus morto e separar criteriosamente a Natureza (da qual detínhamos o domínio técnico) da Sociedade (que nos produz irreversivelmente limitados pelo consumo). Eis o destino moderno: ao tentar dominar a Natureza, foi escravizado pela Sociedade. Mas, deixemos de autocomiseração! Nem a civilização ocidental, nem nós, seus híbridos subdesenvolvidos das antigas colônias, merecemos tanta piedade. Afinal, até bem pouco partilhamos deste sonho insípido de destruição planetária: a modernidade.

Diante de uma constatação tão aterradora, a de nunca fomos culturalmente superiores, há quem prefira nunca ter sido moderno, como Latour, escapando assim da responsabilidade social e política em relação à agonia planetária e à situação dramática em que nos encontramos. O compromisso ecológico e a ética de solidariedade planetária são resultantes desta terrível constatação e da necessidade da reunião simbiótica do natural e do social em uma nova cultura: o Ciberespaço.

Ao defender a tese de que nunca fomos realmente modernos, Latour deseja lembrar que nada de fato mudou. Apenas acreditamos, por menos de 300 anos, que poderíamos separar as leis da natureza e nossa vida em sociedade, escondendo o caráter híbrido de nossa própria cultura. Mas, enquanto Latour crê que apenas com algumas reformas na constituição da modernidade serão suficientes para superar o divórcio entre Natureza e Sociedade, prefiro acreditar que houveram mudanças irreversíveis (a re-evolução contracultural iniciada nos anos 60), que os pólos estão definitivamente confundidos na Cibercultura e que é precisamos, todos nós, assumir os erros do passado: fomos modernos e agora devemos deixar de sê-los. Seduzidos pelo desencantamento diabólico do mundo, acreditamos na ciência e negamos o sonho e a imaginação! Fomos modernos, não há como negar.

Porém, resgatando o essencial do pensamento antropológico de Latour para o contexto teórico contemporâneo, o que poderíamos dizer sem medo é que *sempre fomos ciborgs*. Sempre utilizamos de artifícios diante do mundo, de ferramentas desnaturalizantes, de instrumentos e máquinas como extensões mecânicas do corpo. O homem se desnaturalizou através de seus apetrechos mas não há nada de 'moderno' ou de 'ocidental' nisso. Mas só agora, após a contracultura e a planetarização, é que assumimos nossa simbiose e nossa hibridez.

A chegada dos terminais inteligentes marcam o fim da era da memória local e o início do império do Ciberespaço, como memória de rede de homens e máquinas. Houve uma ruptura com cultura moderna, uma mudança estrutural nas formas de 'dominação da natureza' e da 'exploração do homem-pelo-homem', mas as práticas de dominação ambiental e a exploração humana ainda perduram. E nada nos garante que

o ciberespaço (ou o 'cibionta' de Rosnay, a 'inteligência coletiva' de Levy ou essa nova representação ampliada às coisas proposta por Latour, o 'parlamento das coisas') nos levará a uma sociedade melhor ou se são apenas reformas parciais dos antigos modos de controle, um aperfeiçoamento simbiótico para dupla manipulação diabólica (social e natural) da modernidade.

Ecologia e solidariedade passam muito mais por um redimensionamento das desigualdades cognitivas que de uma redistribuição material das riquezas ou de uma reorganização das relações internacionais de força. A Cibercultura veio para ampliar a democracia cognitiva iniciada pela comunicação de massas e, ao mesmo tempo, também para reificar as relações de poder da sociedade de consumo. Por isso, nossa relação interativa com as novas formas de interatividade é que nos revelará se as novas tecnologias vão ser utilizadas para uma sociedade melhor ou se são somente mais um modo para manipulação social.

NOTAS

(1) LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos, ensaios de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

(2) MORIN, E. **Cultura de Massas II - O Espírito dos Tempos (Necrose)**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1977.

(3) LEVY, P. **Tecnologias da Inteligência – o futuro do pensamento na era da informática**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

(4) LEVY, P. **A Inteligência Coletiva - por uma antropologia do ciberespaço**. São Paulo: Loyola, 1998.

A Árvore do Saber

- JUREMA RAINHA

Dentre os estudos da antropologia brasileira, a Jurema ocupa um lugar singular. O próprio termo comporta denotações múltiplas, que são associadas em um simbolismo complexo. Além do sentido botânico (1), a palavra Jurema designa ainda pelos menos três outros significados:

1. Preparado líquido à base de elementos do vegetal, de uso medicinal ou místico, externo e interno, como a bebida sagrada, "vinho da Jurema";
2. cerimônia mágico-religiosa, liderada por pajés, xamãs, curandeiros, rezadeiras, pais de santo, mestras ou mestres juremeiros que preparam e bebem este "vinho" e/ou dão a beber a iniciados ou a clientes;
3. Jurema sendo igualmente uma entidade espiritual, uma "cabocla", ou divindade evocada tanto por indígenas, como remanescentes, herdeiros diretos em cerimônias do Catimbó, de cultos afro-brasileiros e mais recentemente na Umbanda.

Para o professor José Maria Tavares de Andrade (2), esse “complexo semiótico” chamado Jurema, representa até hoje, na polissemia deste termo, um ponto de vista e uma resistência étnica dos nordestinos autóctones, “um fio condutor de um traço cultural, distintivo do componente indígena da cultura popular, regional e nacional.”

Numa primeira fase da colonização, a resistência dos povos indígenas no Nordeste, não permitiu que a Jurema, enquanto árvore sagrada, fosse conhecida, em seus usos e significados, não sendo assim documentada pelos colonizadores e estrangeiros.

Numa segunda fase histórica a Jurema representa um elemento ritual ligado à própria resistência armada dos povos indígenas ou à guerra empreendida contra inimigos inclusive em suas alianças. Ainda nesta fase na qual a Jurema começa a ser documentada, seu significado ainda não é entendido mas seu uso já é motivo de repressão, prisão e morte de índios, como veremos a seguir.

Na medida em que avança o rolo compressor da colonização, processo de genocídio ou tentativa de dominação, não só política e econômica como também cultural,

aparece uma nova forma de resistência: a Jurema assume um lugar central na religiosidade popular, não só indígena regional - Catimbó. Diante do componente negro a Jurema garante seu reconhecimento, como entidade (espírito, divindade, cabocla) autóctone, "dona da terra". A Jurema é absorvida pelos cultos afro-brasileiros, tendo surgido inclusive os "Candomblés de Caboclos".

Nas últimas décadas é no contexto da Umbanda, religião nascente e em pleno processo de sistematização e de expansão nacional, que a Jurema é integrada na cosmologia sagrada, no panteão da religião nacional. Constatamos em vários estados nordestinos as "Linhas da Jurema", dentre as linhagens e filiações religiosas da Umbanda. Nesses últimos anos, e paralelo ao movimento religioso, propriamente brasileiro, a Jurema continua como "núcleo duro", segredo, bandeira ou símbolo, para os remanescentes indígenas, em pleno "movimento étnico", num contexto de defesa de seus direitos humanos, de suas áreas de reservas e de sua autonomia e reconhecimento no pluralismo da sociedade e das culturas brasileiras (3).

Não é difícil entender porque a Jurema seria sagrada para os índios nordestinos antes da chegada dos brancos. Segundo Andrade, “enraizamento lingüístico do termo Yu'rema na língua tupi é um forte indício de que o uso primordial, inclusive cerimonial do vinho da Jurema, além de ser herança da cultura indígena, regional, certamente já existia antes da presença dos colonizadores”.

Além de seu caráter alucinógeno (4) e do seu comprovado uso nas guerras e ritos de passagem, a Jurema, enquanto planta, desempenha um papel central no ecossistema semi-árido das caatingas nordestinas: durante os longos períodos de estiagem, quando a paisagem do sertão fica cinza e vermelho, apenas ela e o cacto do mandacaru resistem verdes e com reservas de água.

Na verdade, no auge da estiagem, a casca da Jurema seca enquanto seu interior permanece viçoso. Quando a chuva volta, a casca seca cai e a árvore reaparece jovem. Esse fenômeno dá margem a uma longa mitologia de lendas e cantos envolvendo os ciclos de sazonalidade e morte/renascimento. Mas, ao contrário do mandacaru, do qual o sertanejo pode extrair água durante a estiagem, a água da Jurema é completamente inacessível ao uso humano. No caso da Jurema, a existência de água atrai a presença de pequenos insetos e de vários níveis de pequenos predadores da cadeia alimentar do ecossistema do sertão. As cobras são habituais no juremal, tanto pela existência farta de seu alimento como pela proteção dos galhos espinhosos, impossibilitando o trânsito de animais maiores.

Este fato deu margem a uma extensa mitologia popular, cantada em pontos e chamadas tradicionais, em que as cobras protegem espiritualmente a árvore, assim como esta com seus espinhos, protege os seus répteis guardiões. Assim, centro da resistência da vida orgânica à seca, em torno do qual todo ecossistema ‘não-humano’ (na verdade, não-mamífero) da caatinga gravita, a Jurema reina no sertão nordestino, desde tempo imemoriais, às margens de qualquer socialização: trata-se apenas um local perigoso e cheio de tabus, sob múltiplos aspectos (5).

Não é difícil entender porque a planta deveria ser considerada sagrada para as tribos do sertão, antes da chegada dos colonizadores. Mas, o fato é que a sacralidade da jurema foi uma identidade étnica historicamente construída, em segredo durante a colonização por tribos litorâneas que não tinham a mesma tradição. Andrade argumenta que, durante o início da colonização, o uso da Jurema foi tolerado e aceito pelos portugueses católicos quando era canalizado para lógica de guerra contra invasores franceses e holandeses, enquanto seu uso religioso era condenado como feitiçaria. Há vários registros históricos (século XVI e XVII) sobre a eficácia militar dos guerreiros-juremeiros. Esta dupla permissão/condenação favoreceu uma expansão secreta e silenciosa da Jurema, levando o uso da bebida a ser conhecida pelas tribos amazônicas do Maranhão.

E foi assim, neste contexto contraditório, que a Jurema se firmou como prática étnica indígena, se miscigenou com os cultos africanos (6), e chegou ao império como uma forma religiosa de resistência cultural bastante complexa, mantendo viva seu caráter guerreiro e marginal.

A partir deste quadro, muitas perguntas impossíveis de serem respondidas podem ser formuladas: O que aconteceu com a Jurema? Como ela se transformou desta manifestação étnica-popular secreta em uma simples ‘cabocla da linha de Oxossi’? Como uma tradição tão significativa desapareceu assim sem deixar vestígios? (7) Porém, só entenderemos o verdadeiro significado da Jurema, e das causas de seu misterioso desaparecimento, se a relacionarmos com os mitos das árvores sagradas e considerarmos toda discussão contemporânea sobre este arquétipo.

- SIMBOLISMO UNIVERSAL DA VEGETAÇÃO

A idéia de símbolo fálico, de que os totens e demais manifestações axiais seriam representações do complexo de Édipo e de um assassinato primordial do chefe da horda: por não terem acesso às fêmeas, os jovens teriam se associado e morto o macho mais velho do grupo. A morte do pai teria gerado um profundo sentimento de culpa nos assassinos, se transformado em símbolo de adoração e produzido uma intensa necessidade permanente de reparação. Deste quadro teria se originado o sistema totêmico, onde se institui a adoração de um totem e a aceitação das interdições evitando o incesto. Esta tese - o complexo de Édipo como o advento fundador do social através um parricídio arcaico estruturante do poder político proposta por Freud no clássico Totem e Tabu (1913) - perdurou durante muitos anos no âmbito das ciências humanas no estudo simbólico das árvores, tanto na antropologia estruturalista de Levi Strauss quanto nas abordagens contemporâneas.

Mircea Eliade (8) desenvolve uma perspectiva bastante diferente em, pelo menos, dois níveis distintos. Primeiro através da demonstração da existência de um monoteísmo primitivo, o deus uraniano ou otiosus – o que coloca a baixo a ilusão de um período pré-patriarcal politeísta. Em segundo lugar porque Eliade estuda todo simbolismo da extensa e complexa mitologia das árvores, retomando a noção de René Guenon ‘axia mundi’ (9), um eixo em torno do qual todo universo gravita. Nesta perspectiva, viemos de algum ponto entre as Plêiades (as sete estrelas) da Ursa Maior (polo norte estelar) e estamos nos dirigindo para um ponto abaixo do Cruzeiro do Sul (polo sul estelar). Os totens e símbolos axiais, como

as árvores sagradas, são representações deste eixo cósmico no qual o universo se desenvolve.

Eliade observa que, nas inúmeras mitologias em que aparece, a Árvore sempre está no Centro do Mundo, muitas vezes simbolizando uma passagem que une a terra aos céus, o inferno aos palácios celestiais. Existem, é fato, muitas variações do mito: a sacralização de plantas mágicas específicas, as epifanias vegetais antropomórficas, as árvores como microcosmos e altares, a vegetação como símbolo da ressurreição sazonal; mas há também uma curiosa universalidade das idéias de ‘Centro’ e também de imortalidade, eterna juventude e de retorno ao paraíso perdido. Mas a recorrência destas idéias-chaves em centenas de mitos e fábulas das mais diferentes culturas vai encontrar sua versão mais sofisticada no simbolismo judaico-cristão da cabala, desenvolvida a partir da lenda bíblica de Adão e Eva no Eden narrado no Gênesis: “No centro do jardim, se encontraram a Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal”.

Para o pensamento mítico do simbolismo cabalístico, os mundos são períodos históricos e cosmogômicos, ao mesmo tempo. Haveriam, portanto, não apenas uma ‘queda’, mas três involuções sucessivas de uma consciência superior para a percepção sensorial: a expulsão de Adão e Eva do paraíso (passagem do reino arquetípico para o da criação); a destruição da torre de Babel (passagem do reino da criação para o da formação); e o dilúvio de Noé (passagem do reino da formação para o da ação). A duplicação da Árvore da Vida em seu reflexo invertido, a Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal marcaria assim a nossa primeira involução, a passagem de um mundo eterno, sem tempo, para vida perene e instável de espíritos decaídos. Além da doutrina esotérica do judaísmo, Eliade observa que esta noção de ‘árvore invertida’ também pode ser encontrada em outras tradições, como a Árvore da Felicidade muçulmana, a Yggdrasil escandinava e Açvattha indiana:

A tradição indiana, desde os textos mais antigos, representa o cosmo sob a forma de uma árvore gigante. Nos Upanishads esta concepção é determinada dialecticamente: o universo é uma ‘árvore invertida’ que mergulha as suas raízes no Céu e estende os seus ramos por sobre toda Terra. (...) A Katha-Upanishad (VI,1) descreve-a assim: "Este Açvattha eterno, cujas raízes vão para cima e os ramos para baixo, é o puro (çukra), é o Braman, é o que se chama Não-Morte. Todos os mundos repousam nele!" (p.221)

Aliás, foi também a antiga Índia que elaborou o primeiro sistema quádruplo dos ciclos cósmicos, a doutrina dos ‘yugas’ ou idades. Segundo ela, o primeiro ciclo seria uma época paradisíaca primordial, o kṛta yuga ou idade do ouro, em que a existência seria arquetípica, exemplar e perfeita. Na idade seguinte, o tretā yuga, o espírito humano teria apenas três quartos de sua liberdade (ou Dharma). Durante o período conhecido como dvāpara yuga, Karma e Dharma, a determinação e o livre-arbítrio se equivaleriam. E, finalmente, no Kali Yuga ou idade da expiação, em que vivemos atualmente. Durante muito tempo, a doutrina dos ciclos cósmicos fundamentou diferentes aspectos da vida religiosa indiana, como sistema quádruplo de castas sociais, a arquitetura, a metafísica; e foi importada em sua essência cosmológica nos primeiros apocalipses pelas religiões iranianas e reinterpretada pelo budismo e por Zoroastro. No ocidente, encontramos também doutrina semelhante em Hesíodo com as idades do ouro, da prata, do

bronze e do ferro e na maioria das doutrinas esotéricas contemporâneas (10).

A Árvore da Vida (11) é um diagrama cabalístico da estrutura do universo em dez esferas de manifestação, um eixo vertical de associações de todos os arquétipos sobre o qual se organizam os diversos níveis da realidade como um ‘centro’. A árvore, no entanto, não forma um sistema fechado; ela é um método ou uma chave analógica para decifrar outros sistemas simbólicos. Através do estudo da Árvore da Vida podemos estabelecer comparações entre diferentes mitologias. Ela é uma chave universal para interpretação dos sistemas simbólicos.

Para o pensamento cabalista tradicional, Deus, também, não se limita à sua imagem reflexa ou ao Adão Kadmo ou aos seus dez aspectos manifestos, ao contrário: Ele reina para além da eternidade, emanando Sua Vontade do ain soph (sem fim); Ele existe no não-ser, no imanifesto, onde não podemos conhecê-lo. Antes de ser as dez esferas que englobam tudo, Deus é nada, para além de toda compreensão. A árvore da vida é uma imagem que engloba todo universo, mas pressupõe um jardineiro invisível, além da luz, uma instância de absoluta indeterminação, “cujo Nome era impossível proferir”. E é este amor místico ao imanifesto que vai diferenciar a ‘kabbalah’ dos êxtases da tradição judaica da cabala moderna dos ocultistas europeus (12).

Assim, de uma forma geral, podemos dizer que tanto a idéia de ‘Árvore’ quanto a de que, no final dos tempos, uma utopia quaternária vencerá o mundo diabólico fazem parte de uma mitologia característica das culturas escritas, que acreditam em um retorno aos ciclos da simultaneidade perdida antes do começo da História. A árvore cabalista é formada por dez Sephiroth (plural de Sephirah), que são esferas de energia em que a manifestação se desenvolve. Cada Sephirath está contida na anterior e contém, em si, a possibilidade da próxima Sephirath. Assim, todo universo repousa em latência em Kether, e dentro dele emana outro círculo, Chokmah, que apesar de contido no primeiro, se opõe a ele, gerando um terceiro, Binah, que está contido nos dois anteriores. Temos, portanto, uma série de círculos concêntricos, uns dentro dos outros, mantendo uma relação de polaridade em função à esfera anterior que o engloba e em função à que contém em seguida. Os cabalistas utilizavam-se na metáfora da cebola, que tem várias camadas sobrepostas, para exemplificar esta imagem.

Enquanto as três primeiras Sephiroth - Kether, Chokmah e Binah - formam um conjunto denominado macroprosopos, formada pelas Três Causas Primárias; as outras sete Sephiroth, por sua vez, formam o microprosopos e expressam as Sete Causas Secundárias. Imaginemos que desejamos fazer um bolo. Este motivo, quando vem à mente, equivale à primeira tríade, onde Kether representa o desejo, Chokmah, à idéia, e Binah, a sua imagem formal. Porém, o bolo só sairá da imaginação para a realidade se cruzar o abismo, chegando ao sétimo nível de materialização: Cheseed corresponderá à escolha dos ingredientes; Geburah, ao esforço necessário à preparação da massa; Tiphareh, ao equilíbrio entre a quantidade dos ingredientes e sua correta preparação; Netzach, ao toque artístico necessário e à intuição; Hod, às instruções técnicas da receita; Yesod, ao cozimento no forno; e, finalmente, Malkuth, à forma final do bolo, à sua materialidade. Os cabalistas analisavam todos os fenômenos à luz destes critérios, reduzindo-os sempre aos mesmos elementos, as esferas da manifestação.

Além destes processos descendentes e materializantes que baixam da luz ketheriana para concretude de Malkuth, a que se chama criativos; existem os processos evolutivos, que partem da matéria em busca de uma realidade mais sutil. A serpente kundalínica da Árvore da Vida representa este duplo circuito dos processos criativos e evolutivos. As Sephiroth ou esferas de manifestação funcionam como ‘transistores’ deste circuito, unidades que recebem e emitem energia transformando suas características. Outras versões associam a Árvore à imagem do Adão Kadmo, onde cada Sephiroth corresponde a uma parte do corpo, estabelecendo uma relação entre o micro e o macrocosmo. A tríade formada por Kether, Chokmah e Binah, por exemplo, corresponde à cabeça. Em seguida, formando um triângulo invertido, Geburah, Cheseed e Tiphareh representam os dois braços e o plexo solar. As duas pernas, o sexo e o centro de gravidade, por sua vez, são associados as quatro Sephiroth inferiores: Netzach, Hod, Yesod e Malkuth. Nas versões mais recentes, as quatro esferas inferiores são corpos do Eu inferior ou Personalidade; as três intermediárias, do Eu Superior ou Individualidade; e as superiores, o espírito.

Porém, a partir dessas informações gerais, comete-se dois equívocos freqüentemente: pensar que a árvore é um processo seqüencial de esferas sucessivas e que a idéia de Deus se limitaria aos dez aspectos sephiróthicos. Não há, no entanto, nenhuma linearidade entre as esferas: todas Sephiroth se intercomunicam simultaneamente e a idéia de circuito é apenas uma metáfora. Aliás, a metáfora do circuito integrado deve ser entendida como uma representação da recursividade organizacional ou ‘causalidade circular’ de um sistema aberto. As idéias de linearidade e de continuidade de tempo, segundo as quais primeiro vem um estágio e depois outro não fazem parte nem da hermenêutica cabalista tradicional, nem das diferentes mitologias das árvores sagradas de outras tradições.

● CRÍTICA MAQUÍNICA AO DUALISMO

Para Deleuze e Guatarri, esta dualidade das árvores é a própria não aceitação da pluralidade. Em Mil Platôs, a noção de Rizoma se funda na negação do modelo binário da árvore (13). Cada ponto de uma rede está em contato com todos os outros ao mesmo tempo, não existindo sucessão nem ordem serial entre esses contatos.

"Mil platôs não formam uma montanha!" Assim, na idéia de 'estruturas rizomáticas' observa-se a relação das partes com o conjunto fragmentário de que participam, mas não a relação da unidade do conjunto (o todo) sobre seus componentes. Não há uma demanda de retorno do geral para o local. Não podemos aqui apresentar uma crítica completa ao pensamento deleuziano, mas devemos ressaltar que sua justificada aversão a totalidade dialéctica hegeliana e a linearidade do tempo não são incompatíveis com a noção de Árvore das antigas tradições, mas sim com as 'árvores modernas' ou com sua interpretação falocrata e edipiana (14). Poderíamos dizer, na linguagem da complexidade, que Deleuze e Guattari postulam uma recursividade organizacional sem dialógica, aceitando o conjunto das partes mas recusando a unidade do todo.

"Um primeiro tipo de livro é o livro-raiz. A árvore já é a imagem do mundo, ou a raiz é a imagem da árvore-mundo. É o livro clássico, como bela interioridade orgânica, significativa e subjetiva (os estratos do livro). O livro imita o mundo, como a arte, a natureza: por procedimentos que lhes são próprios e que se realizam o que a natureza não pode ou não pode mais fazer. A lei do livro é a da reflexão, o Uno que se torna dois. Como é que a lei do livro estaria na natureza, posto que ela preside a própria divisão entre mundo e livro, natureza e arte? Um torna-se dois: cada vez mais encontramos esta fórmula, mesmo que encuniada estrategicamente por Mao Tsé-Tung, mesmo compreendida o mais 'dialeticamente' possível, encontramos diante do pensamento mais clássico e o mais refletido, o mais velho, o mais cansado. A natureza não age assim: as próprias raízes são pivotantes com ramificações mais numerosas, lateral e circular, não dicotômica. O espírito é mais lento que a natureza. Até mesmo o livro como realidade natural é pivotante, com seu eixo e as folhas ao redor. Mas o livro como realidade espiritual, a Árvore ou a Raiz como imagem, não pára de desenvolver a lei do Uno que se torna dois, depois dois que se tornam quatro ... A lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz. Até uma disciplina 'avançada' como a Lingüística retém como imagem de base esta árvore-raiz, que a liga à reflexão clássica (assim Chomsky e a árvore sintagmática, começando num ponto S para proceder por dicotomia). Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual. E do lado do objeto, segundo o método natural, pode-se sem dúvida passar diretamente do uno a três, quatro ou cinco, mas sempre com a condição de dispor de uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias. Isto não melhora nada. As relações biunívocas entre círculos sucessivos apenas substituíram a lógica binária da dicotomia. A raiz pivotante não compreende a multiplicidade mais do que o conseguido pela raiz dicotômica. Uma opera no objeto, enquanto a outra opera no sujeito. A lógica binária e as relações biunívocas dominam ainda a psicanálise (a árvore do delírio na interpretação freudiana de Schreber), a lingüística e o estruturalismo, e até a informática."

Para eles, a árvore é símbolo de linearidade do pensamento humano diante de um mundo caótico, de nossa pífia e arrogante tentativa de organização racional do universo. Mas, na verdade, as árvores sagradas também compreendem a simultaneidade do universo. Aliás, elas são uma hierarquização da simultaneidade em níveis - como as cabeças sobrepostas do totem simbolizam diferentes estados de consciência. Veja, por exemplo, o Hinário da Árvore da Vida [\(15\)](#).

Para nós, Deleuze, Guattari e também Foucault esvaziaram a idéia de totem falocrata, de um centro de onde emanaria o Poder. Mas acabaram por 'jogar a criança junto com a água', eliminando o significado simbólico dos eixos verticais. No entanto: a 'Árvore' é o 'Centro' mas não é o 'Édipo' - agora vemos todos claramente. A noção de Rizoma é apenas um aspecto fractal do extenso e complexo simbolismo da vegetação, que tem nos mitos da Árvore seu centro sagrado e sua totalidade, com sua 'verticalização', mas envolve também toda biodiversidade da vida orgânica em seus múltiplos e variados aspectos. Aliás:

se tomarmos a imagem dos dois hemisférios cerebrais, poderíamos dizer que a árvore binária seria o lado racional e que, no outro hemisfério, estaria a multiplicidade relacional de todos os pontos e as associações não lineares ou complexas.

- DO ARQUÉTIPO AO PROTÓTIPO

O livro 'Árvores do Conhecimento' (16), do pensador francês contemporâneo Pierre Levy, trata de um programa de gerenciamento do saber, que credencia e patenteia 'habilidades' e 'competências', permitindo, em tempo real, uma visão de conjunto e detalhe do conhecimento técnico das instituições. O livro, mais que uma mera publicidade do programa, apresenta uma ferramenta para construção de uma "democracia cognitiva". A idéia básica é apresentar uma imagem do saber da instituição, cartografando todas habilidades subjetivas da organização, reproduzindo seus atos administrativos em tempo real e até simulando situações futuras. E é essa capilaridade psicológica da árvore que a torna mais adequada para uma permanente reflexão holográfica da escola integrada ao mercado de trabalho e ao universo empresarial.

Sua importância decorre de sua múltipla aplicabilidade às instituições de ensino superior: a avaliação do conhecimento dos estudantes integrada à pesquisa do professor, a avaliação do desempenho do professor integrada ao ensino e à sua pós-graduação, a avaliação conhecimento técnico dos funcionários integrado ao desempenho institucional, a avaliação institucional da universidade frente às demandas sociais e, finalmente, como prestação de serviços, a avaliação institucional do conhecimento técnico dos parceiros externos (governos, escolas, empresas, outras universidades) pela instituição que o utiliza. Ao oferecer uma imagem holográfica, o modelo da árvore permite que a instituição conheça em detalhe cada um de seus elementos e que cada um formate melhor seu projeto de desenvolvimento dentro do conjunto da organização. E mais: permite organizar o ensino segundo às demandas sociais e planejar as estratégias sociais de acordo com as qualificações. É um instrumento de visualização do quadro geral da 'empregabilidade' - o que não diminui o desemprego tecnológico mas o organiza melhor a escola e o trabalho.

Os trabalhos mais recentes (17) marcam uma importante virada de Levy em relação a Deleuze. Nos primeiros trabalhos: as redes são agenciamentos sócio-técnicos inconscientes e maquínicos. Já seus nos últimos livros (18), há desmaquinização das idéias de Ciberespaço como quarto momento de desenvolvimento da Inteligência Coletiva e de Árvore como Centro ou eixo de auto-organização. Para Deleuze & Guattari, em Mil Platôs, a dualidade das árvores é a própria não aceitação da pluralidade: a árvore binária é o contrário do Rizoma. Levy, ao contrário, no livro 'Árvores do Conhecimento', recupera a idéia de árvore como uma imagem do saber das instituições, cartografando todas habilidades subjetivas da organização, reproduzindo seus atos administrativos em tempo real e até simulando situações futuras. Assim, sairíamos da anarquia deleuziana das máquinas desejanter para uma democracia cognitiva da Inteligência Coletiva.

Outro diferença: a noção de território como espaço antropológico, no livro Inteligência Coletiva, é completamente distinta da noção deleuziana de território. Para transgredir a idéia de que a noção de

território é exclusiva dos mamíferos, que mijam e defecam para demarcar 'seu espaço', Deleuze vai falar da territorialização/desterritorialização das abelhas com as flores. Enquanto a noção de território de Levy é muito semelhante a de propriedade privada dos marxistas - é produzida a partir da escrita e da agricultura.

Poderíamos dizer que Levy passou da crítica deleuziana do Arquétipo da Árvore à afirmação de seu Protótipo, da recusa de um símbolo estruturante do pensamento à sua utilização como um ícone de auto-organização dos índices, capaz de promover uma 'democracia em tempo real' em que cada parte desenvolve uma consciência dinâmica em relação ao conjunto. Assim, sairíamos da anarquia deleuziana das máquinas desejantes para uma democracia cognitiva da Inteligência Coletiva. Na metáfora da árvore, ecologia e educação se reencontram em um universo de auto-organização e integração ao meio ambiente.

Porém, mais do que um programa de gerenciamento de competências e habilidades, o modelo de Árvore do Conhecimento proposto por Pierre Levy implica na retomada em um projeto utópico e a adesão à tecnocracia (inclusive a preocupação de uma reorganização social a partir da empregabilidade). O trabalho intelectual no poder vai gerir o fim do trabalho manual como se o capital financeiro internacional não existisse. Será que Pierre Levy fez uma adaptação conservadora de Deleuze? Será o Virtual semi-ótico de Deleuze (virtus/virtude, potência, a subjetivação foucaultiana) é o mesmo Virtual das redes sociotécnicas (a desmaterialização do espaço físico) de Levy - que prefere a palavra 'Cyber' para se referir ao controle introjetado?

Em seu último livro (19), Levy responde apenas parcialmente a essas questões. Nele, autor reafirma seu otimismo na simulação do futuro no presente, sua fé na utopia, sem que isso signifique uma adesão ao Poder ou ao capitalismo; mas, por outro lado, ele admite que a noção de Virtual tornou-se uma panacéia e o compara a um 'Bezerro de Ouro' invisível. O Virtual tornou-se transcendente e universalizou-se, sucumbindo vítima de seu próprio encantamento.

NOTAS

(1) Etnobotânica da Jurema: *Mimosa tenuiflora* (Will.) Poiret (=M. *hostilis* Benth.) e outras espécies de Mimosáceas no Nordeste-Brasil.

(2) Doutor em Antropologia, GERSULP, Strasbourg. Ming Anthony, Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris.

(3) ANDRADE, J. M – **Jurema: da festa à guerra, de ontem e de hoje.** in MetaPesquisa - <http://www.ufrn.br/evi/>

(4) A Jurema tem D.M.T. (Dimetril TriptaMina), o mesmo alcalóide psicoativo da Ayahuasca, bebida xamânica utilizada pelos índios da Amazônia Ocidental e, mais recentemente, pelas seitas religiosas do Santo Daime - <http://www.digi.com.br/clients/~isis/daime.htm> - e da União do Vegetal.

(5) Ressalte-se, inclusive, o próprio preconceito dos antropólogos nordestinos com o tema.

(6) Não se trata de aceitar a planta como um ‘espírito’ de uma jovem cabocla: o candomblé africano reconhece a Jurema como orixá, o único genuinamente brasileiro.

(7) GRÜNEWALD, R. A. **‘Regime de Índio’ e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã.** Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ (mimeo.)1993. Artigo/resumo - <http://www.dhnet.org.br/w3/rodrigo/>.

(8) ELIADE, M. **Tratado Histórico das Religiões** .São Paulo: Martins Fontes, 1993. A demonstração da tese sobre o monoteísmo primitivo é feita com o mesmo material etnográfico utilizado por Freud (em Totem e Tabu) e por Durkheim no livro As Formas Elementares da Vida Religiosa: as tribos do sudeste da Austrália.

(9) GUENON, R. **A Ciência dos Símbolos**. São Paulo: Cultrix, 1986.

(10) Uma minuciosa descrição da involução do universo manifesto, visto como um processo de quatro fases e dez agentes se desenvolvendo em uma progressiva materialização ou densificação física pode ser encontrada em Rudolf Steiner, o criador da Antroposofia. Steiner, levando adiante as idéias principais de Madame Blavatsky e de Max Heindel, associou as quatro eras de Hesíodo à evolução progressiva do homem e da construção cosmológica dos quatro corpos do seu eu inferior.

(11) <http://www.maceio.rei.br/cabala/>

(12) Enquanto para os rabinos, a Árvore era um mapa do caminho místico trilhado por Enoch até o ‘Nono Trono no Nono Céu’ (onde se transformou no Arcanjo Metraton e hoje ocupa eternamente o lugar que um dia foi de Lucifer), os ocultistas queriam utilizar a Árvore para manipular os diferentes aspectos da Natureza. Os rabinos da tradição são místicos sofisticados; os ocultistas, apenas feiticeiros modernos.

(13) DELEUZE, G. & GUATTARI, F. - **Mil Platôs**. Volume 1 Pág. 13. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

(14) E mesmo a 'árvore sintagmática' de Chomsky não é linear porque pressupõe a idéia de paradigma e de simultaneidade. O pós-estruturalismo francês é que tem saudades do modelo saussuriano de

língua/fala.

(15) <http://members.tripod.com/Hinario/rio.html>

(16) LEVY, P. **As Árvores de Conhecimentos**. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

(17) LEVY, P. **A Inteligência Coletiva - por uma antropologia do ciberespaço** São Paulo: Loyola, 1998.

(18) LEVY, P. **As tecnologias da Inteligência** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

(19) LEVY, P. **Cibercultura**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

A DESMECANIZAÇÃO DO UNIVERSO

Das Máquinas Desejantes aos Sistemas Complexos

Discute-se aqui o fim do computador como fetiche organizador da cultura contemporânea. Atualmente, fala-se muito que a relação interativa entre homens e máquinas está transformando as relações entre os homens. Mas o que há de novo realmente? Sempre utilizamos de artifícios diante do mundo, de ferramentas desnaturalizantes, de instrumentos e máquinas como extensões mecânicas do corpo. O homem se desnaturalizou através de seus apetrechos mas não há nada de 'moderno' ou de 'ocidental' nisso. É que só agora, após a contracultura e a planetarização, é que assumimos nossa simbiose e nossa hibridez. Mas seremos os senhores protéticos de nossas ferramentas ou, ao contrário, animais domesticados pela própria mecânica cultural das máquinas que criamos? Qual a diferença entre as 'máquinas desejantes' (Deleuze/Guattari) e o Cyborg contemporâneo?

“**Consideremos um tapete contemporâneo.** Comporta fios de linho, de seda, de algodão, de lã, com cores variadas. Para conhecer esta tapeçaria, seria interessante conhecer as leis e os princípios respeitantes a cada um destes tipos de fio. No entanto, a soma dos conhecimentos sobre cada um destes tipos de fio que entram na tapeçaria é insuficiente, não apenas para conhecer esta realidade nova que é o tecido (quer dizer, as qualidades e as propriedades próprias de cada textura) mas, além disso, é incapaz de nos ajudar a conhecer a sua forma e a sua configuração.

“**Primeira etapa da complexidade:** temos conhecimento simples que não ajudam a conhecer as propriedades do conjunto. Uma constatação banal que tem consequências não banais: a tapeçaria é mais que a soma dos fios que a constituem. Um todo é mais que a soma das partes que o constituem.

“**Segunda etapa da complexidade:** o fato de que existe uma tapeçaria faz com que as qualidades deste ou daquele tipo de fio não possam exprimir-se plenamente. Estão inibidas ou virtualizadas. O todo é então menor que a soma das partes.

“**Terceira etapa:** isto apresenta dificuldades para o nosso entendimento e para a nossa estrutura mental. O todo é simultaneamente mais e menos que a soma das partes.” (1)

• CAUSALIDADE CIRCULAR

Ao enunciar os princípios da teoria cibernética da informação, Nobert Wiener (2) já reconhecia dois tipos de 'feedbacks' ou retornos mecânicos: os de auto-regulação (em que um esforço é equilibrado pelo seu

inverso, assim: ‘quanto mais x, menos y; quanto menos x, mais y’) e os de auto-reforço ou a retroalimentação galopante (em que quanto mais x, mais y também). No primeiro caso não faltam exemplos: a mão invisível entre a oferta e a procura de Adam Smith, o controle mútuo das instituições americanas, o equilíbrio das bicicleta, o próprio zig-zag do timão dos barcos que deu nome a cibernética. Porém, a exceção das epidemias, não há realimentação de auto-reforço e crescimentos exponenciais da mesma ordem na esfera da natureza, e o estudo das progressões geométricas de opinião pública, lugar-comum entre marketeiros e políticos, foi esquecido tanto do ponto de vista sociológico quanto estatístico.

São três, as principais versões do fenômeno:

O ‘**efeito popularidade**’ ou a tendência de uma causa ganhar apoio simplesmente devido ao número crescente dos que aderem a ela. (Quanto mais, mais!)

A ‘**profecia**’ ou a maldição que se auto-realiza, na qual ‘os temores originalmente infundados levam a ações que fazem os temores se tornarem verdadeiros’. (Quanto menos, menos!)

O ‘**círculo vicioso**’ em que fatores causais opostos e complementares se realimentam ao infinito: “os biscoitos não vendem porque estão velhos e estão velhos porque não foram vendidos”. (Quanto menos, mais; quanto mais, menos!)

O efeito ‘círculo vicioso’ ou a retroalimentação por duas (ou mais) causas co-recorrentes, no entanto, nos coloca a questão da dependência e da auto-organização, ou melhor, da não-desenvolvimento de um sistema devido à sua redundância interna. Um sistema com baixo nível de organização vive em constante conflito relacional em que situações recorrentes se repetem de forma compulsiva e involuntária. A medida que o próprio sistema cria fatos novos e toma consciência desses padrões de repetição, rompe-se o círculo vicioso e há uma reorganização cognitiva irreversível e cumulativa, uma mudança progressiva na estrutura interna do sistema.

Porém, como para passar de “os biscoitos não vendem porque estão velhos e estão velhos porque não foram vendidos” para famosa dialética dos biscoitos Tostines (que “vendem mais porque estão sempre frescos e estão sempre frescos porque vendem mais”)? Ou melhor: como passar de uma realimentação de auto-reforço de uma situação recorrente e estagnada para ‘um círculo virtuoso’, ou para uma realimentação de equilíbrio dinâmico?

Um publicitário responderia sem titubear: fazendo uma campanha publicitária para alterar a imagem do produto. Aliás, a imagem não, o próprio produto. A publicidade atual não cuidaria só da embalagem (que seria trocada), mas do próprio biscoito (seu gosto, aparência, consistência). Transpondo essa idéia para um campo de reflexão mais geral mais geral chegaríamos a conclusão de que é necessário uma espécie de trabalho comunicacional (antigamente: um ritual mágico) para romper com os círculos viciosos e transformá-los em virtuosos. Aliás, palavra virtual veio de virtude. Os biscoitos são sempre os mesmos, são o 'atual'; o que é mudado é sua virtualização.

Esta é uma forma antiga realmente e um teoria do feedback atual (que leve em conta a polifonia e a

multiplicidade de respostas) não classificaria as coisas desse jeito, pois todos 'retornos plurais' são de auto-reforço e de auto-regulação ao mesmo tempo. Porém, o que existe nos processos de crescimento exponencial que citei (popularidade, maldição, círculos) são desequilíbrios estatísticos em sistemas não-lineares, estudadas através de modelos matemáticos complexos: caos determinístico, estruturas dissipativas, vidro de spins, etc. Para passar de um círculo vicioso para um círculo virtuoso é necessário mudar o modo de virtualização do momento atual.

O modo de virtualização não é a imagem (ou a representação social) de um objeto, mas uma refração através da qual percebemos algo. Uma duração/subjetiva (ou Linguagem) que interdepende de uma duração/objetiva (a que muitos chamam Realidade). O modo de virtualização se dá por metáforas e associações retroalimentantes (biscoitos velhos/não vendem; biscoitos frescos/vendem).

• REALIDADE VIRTUAL

O pensador alemão Dietmar Kamper diz que “a realidade é o sonho de Deus; o simbólico, o sonho das homens; e o imaginário, o sonho das máquinas” (3). O Virtual, no entanto, é, ao mesmo tempo, maquínico, humano e divino. Ele é uma conjunção dos três sonhos, uma intercessão das três realidades autoproduzidas - o imaginário, o simbólico e a realidade. Ou melhor: a realidade virtual é a desmaterialização do espaço físico (o 'fim das distâncias') e da dessacralização da imaginação, que passa a ser utilizada como um método de investigação: a simulação.

Foi através da simulação de quedas d'água e cachoeiras (mecânica dos fluídos) que chegamos à teoria do caos e a noção de atrator estranho (4). Também foi a simulação que permitiu reconstituir a histórica térmica do universo na teoria da entropia e das estruturas dissipativas entre a luz e os buracos negros (5). A simulação holográfica fez da imaginação ampliada pela máquina uma ferramenta de reconstituição do real com um nível de objetividade e precisão muito além da percepção biológica e de suas interpretações. Os universos microcósmicos do átomo e das bactérias e o macrocosmo são mundos virtuais, por exemplo.

A simulação tridimensional se tornou não apenas um critério de verdade (6) científica, mas também uma garantia de objetividade em várias áreas da vida social, como no futebol e no direito. A computação gráfica faz com que o penalti e o impedimento deixem de ser questões de interpretação (dos juízes e banderinhas) para serem vistas realmente como foram. Vídeo e foto não são provas judiciais, mas simulações computadorizadas são. É que a subjetividade maquínica é destituída de intencionalidade e por isso reconstituí a objetividade dos fatos perdida no tempo não apenas com uma memória destituída de sentimentos e opiniões, mas sobretudo como um holograma que visibiliza suas tendências gerais e suas projetadas possibilidades de mudança. Ou seja: filosoficamente, o contrário do virtual é o atual, não é o real (7). Não se trata de parecer diante do Ser, como imaginou Baldioui (8).

Menos que o imaginário, mais do que projetaríamos planejar; a simulação holográfica do virtual é hiperreal. E esta é a idéia deleuziana adotada por Pierre Levy (9). O Virtual não é a verdade ideal que transcende o real (Platão), ele é imanente ao real como uma potência de realização. Ele é o produto e o

produtor da subjetividade maquínica e do projeto de uma subjetividade humana coletiva.

	ATUAL	VIRTUAL
POSSÍVEL	CONDIÇÕES SÓCIOTÉCNICAS (Phylum)	VALORES E REFERÊNCIAS
REAL	FLUXOS ENERGÉTICOS NO ESPAÇO/TEMPO	TERRITÓRIOS EXISTENCIAIS

O efeito ‘círculo vicioso’ ou a retroalimentação por duas (ou mais) causas co-recorrentes, no entanto, nos coloca a questão da dependência e da auto-organização, ou melhor, da não-desenvolvimento de um sistema devido à sua redundância interna. Um sistema com baixo nível de organização vive em constante conflito relacional em que situações recorrentes se repetem de forma compulsiva e involuntária. A medida que o próprio sistema cria fatos novos e toma consciência desses padrões de repetição, rompe-se o círculo vicioso e há uma reorganização cognitiva irreversível e cumulativa, uma mudança progressiva em toda sua estrutura interna do sistema.

Para entender/simular este efeito de ‘romper com o círculo vicioso’ utiliza-se o modelo de complexidade a partir do ruído (10), em que os fatores aleatórios passam a ser parte integrante da auto-organização em vários níveis de desenvolvimento simultâneos. Nessa formulação, que surgiu a partir do papel da informação como fator de organização biológica das espécies, a capacidade de auto-organização de um sistema resulta de desorganizações seguidas de reorganizações em níveis de complexidade mais elevados, ou dos mais simples aos de maior diversidade e menor redundância.

• MÁQUINAS DESEJANTES

O primeiro livro da série intitulada Capitalismo Esquizofrenia, O Anti-Édipo (11), Deleuze e Guattari começam descrevendo o universo das máquinas desejantes a partir da loucura de Van Gogh, Artaud, Nietzsche e outros - para entrever a instituição da Clínica como um duplo desejo de domínio: o controle social do Estado sobre a sexualidade da família e o controle dos pais sobre a sexualidade de seus filhos. É como se só através da psicose nos fosse permitido ver a verdade: estamos em um universo automatizado pelos inconscientes 'saudáveis' da maioria silenciosa.

As Máquinas Desejantes são estes sistemas abertos de recorrência involuntária em que tudo se produz, inclusive a Natureza, a Sociedade e a suposta oposição entre ambas. Segundo a visão esquizo, tudo funciona através das máquinas, dentro e fora dos corpos. O bebê no seio materno, alguém comendo ou fazendo xixi - não importa: a subjetividade maquínica independe de ferramentas. Somos apenas engrenagens de um sistema semi-mecânico do universo - a mecanosfera!

Não há, no entanto, uma única máquina total, que organize e supervisione outras menores, mas sim tantas máquinas quanto universos de enunciação, que se encontram e se integram em um Corpo Sem Órgãos, o misterioso CSO (12). Máquina técnica, científica, social, cultural, biológica, etc, O termo 'máquina' seria assim uma sofisticação da noção de 'estrutura' (13). Máquinas desejantes porque produtoras de si e de sua própria realidade.

No artigo 'Produção de subjetividade' (14), Guattari define três níveis (vias/vozes) dos 'Equipamentos Coletivos de Subjetivação' (em uma alusão ao diagrama de Foucault):

I. **"As vozes do poder:** que circunscrevem e cercam, de fora, os conjuntos humanos, seja por coerção direta e dominação panóptica dos corpos, seja pela captura imaginária das almas" (ou a produção da produção na linguagem do Antiédipo e, em Mil Platôs, o conjunto das instituições formado através do conflito entre o aparelho de estado e a máquina de guerra nômade)

II. **A máquina semiológica** (a produção do registro em seus primeiros trabalhos) ou "as vozes do saber: que se articulam de dentro da subjetividade às pragmáticas técnico-científica e econômicas." Poderíamos dizer que há uma máquina dentro da outra, ou melhor: que a máquina de guerra do poder equivale ao hardware e a linguagem assembler (e por seu caráter binário está associado à Árvore) enquanto a máquina semiológica equivale aos softwares e às linguagens de alto nível (e por isso assemelha-se mais a metáfora do Espelho e a noção de Inconsciente).

III. **E as máquinas de fabricação de Si e das singularidades**, ('a produção do consumo' no Antiédipo) ou "as vozes de auto referência: que desenvolvem uma subjetividade processual auto fundadora de suas próprias coordenadas, autoconsistencial, (...) " Neste nível é que o sistema produz seus vírus e seus anticorpos; que os efeitos de popularidade, maldição e dos círculos de retroalimentação são engendrados; que a comunicação se aproxima da epidemiologia. E que o próprio discurso de Guattari se produz e é interpretado, em que as singularidades se encontram e que os modos de virtualização se processam.

Porém, o grande encontro de Foucault com Deleuze é póstumo. No post-scriptum sobre as sociedades de controle, último capítulo do livro *Conversações* (15), Deleuze proclama o fim das instituições disciplinares e de confinamento estudadas por Foucault (a escola, a fábrica, o presídio, o hospital, o exército) e o aparecimento de novos dispositivos de controle 'em redes a céu aberto'. Neste texto, o 'Phylum' substitui o 'Diagrama' e Deleuze propõe uma classificação histórica das máquinas - como detalharemos no próximo capítulo, Foucault segundo Deleuze.

Para Deleuze, com a desterritorialização das máquinas locais e o aparecimento do biopoder das sociedades disciplinares, os homens passaram a viver confinados dentro das instituições, sempre em um regime fechado e de duração limitada. Porém, o próprio desenvolvimento das máquinas em redes cada vez mais complexas e desterritorializadas está alterando o mecanismo sobre o qual o Poder se organiza. No novo regime de moratória ilimitada mais do que levar a culpa (e o ressentimento) dos indivíduos contemporâneos a um estatuto de responsabilidade social, vai estabelecer um novo tipo de funcionamento do poder, ainda mais introjetado e subliminar que a disciplina: o controle contínuo, simultâneo e descentralizado a partir de um sistema numérico de cifras e senhas. Formação e trabalho ininterruptos; a escola dentro da empresa, a empresa dentro da escola e cada um em sua casa; a produção de subjetividade como principal atividade econômica-social - vários aspectos que hoje vemos mais de perto.

Mas, ao contrário de muitos ciberfanáticos atuais, Deleuze não considera a sociedade de controle globalizado melhor que as antigas sociedades disciplinares (embora haja avanços: o atendimento médico domiciliar deve ser melhor que o hospital, os serviços comunitários para delitos leves devem ser melhores que o encarceramento, a empresa e a participação nos lucros são melhores que a fábrica e o salário). Para ele, o importante é descobrir formas novas de resistência aos novos dispositivos do Poder.

• MACROMETÁFORAS

Deleuze Guattari não consideravam 'as máquinas' metáforas e também não vislumbravam um 'todo' no conjunto das partes: "Mil platôs não formam uma montanha". Nós, no entanto, vendo o todo nas partes e as partes no todo, vemos a montanha como um fetiche, um centro da organização, como o efeito de retorno do todo sob as partes. E é neste âmbito geral das abstrações, que surgem as macrometáforas ou arquétipos de uma totalidade sempre incompleta: o espelho, a árvore e a máquina.

No ensaio O Espelho do Tempo (16) - <http://www.facom.ufba.br/pretextos/bolshaw1.html> - defendi que o virtual tanto é uma ilusão de eternidade como uma possibilidade real de eternidade. Há um nível de realidade pré-fabricada que é pós-produzida, a simultaneidade como em um espelho referencial e simbólico ao mesmo tempo. Mas, hoje vejo, o espelho é apenas instrumento primário, na verdade, uma homogeneização da metáfora da máquina a nível do Saber.

No capítulo passado, A Árvore do Saber, comparei a metáfora da árvore à da máquina, afirmando que Pierre Levy transformou-a de símbolo universal em um ícone de auto organização e que - ao contrário do que pensaram Deleuze e Guattari no primeiro volume de Mil Platôs, O Rizoma - as duas metáforas não são necessariamente excludentes (17). Ambas são representações da máquina a nível do Poder. Já em meu trabalho Semiética – da Hermenêutica à Complexidade (18) -

<http://ccc.unisinos.tche.br/users/m/marcelobg/pageA.html>, iniciei minhas pesquisas sobre a produção de Si pela máquina social, discutindo várias questões correlatas, o impacto que a microcodificação digital impôs à ética ao meio ambiente, a nova relação entre o tempo e o espaço. Mas ainda não conseguia distinguir claramente o fetiche em torno do qual tudo se organizava.

Penso agora que a metáfora da máquina (esta virtualização-virtualizadora) está no centro não apenas de toda nossa reflexão contemporânea, mas de todas as possibilidades de mudança que dispomos. Deixar de ser homem mecânico para ser uma máquina humana, ser um cyborg protético (19) é não ter uma interatividade reativa (20) com as redes em que se está 'linkado'. Passar de círculos viciosos compulsivos, mecânicos e involuntários para círculos virtuosos da singularização implica em uma relação cada vez mais consciente com a tecnologia, utilizando-a como uma ferramenta de libertação de Si e não como uma arma de dominação sobre os outros. Pois é o homem que se olha no espelho, é o homem que planta a árvore e, observando-a, sonha com o poder e a imortalidade. E também é o homem que faz a máquina e passa viver segundo ela. Tudo fica mais claro a partir da noção de sistemas complexos e da desmecanização que as próprias máquinas passam a operar!

• SISTEMAS COMPLEXOS

E o que é entendemos por um sistema complexo ou não-linear? Um gigantesco quebra-cabeças, por exemplo, por mais complicado que seja, não é complexo porque possui uma única solução. Já um poema hai-kai, por simples que seja, permite várias leituras e pode ser compreendido como um sistema complexo (21). Entretanto, existem outras definições mais específicas de sistemas não-lineares, variando segundo sua aplicação e modelo estatístico: complexidade algorítmica, vidros de spin, caos determinístico, estruturas dissipativas, complexidade através do ruído.

Para Ferrara (22), esses três modelos (do caos determinístico, da estrutura dissipativa e da auto-organização através do ruído) devem ser entendidos de forma complementar e são os mais adequados ao estudo do texto literário como sistema complexo. Os modelos ressaltados podem ser aplicados a outros objetos/campos mais que literários. Por exemplo: o modelo do caos determinístico para a organização do trânsito de veículos como sistema; ou o modelo das estruturas dissipativas para a matematização do novo marketing da interatividade e a segmentação da cultura de massas. Porém, mais que investigar a aplicação de modelos matemáticos às ciências humanas, o importante é a idéia que a complexidade através do ruído engloba os aspectos dinâmico e simultâneo da auto-organização em camadas sobrepostas, em vários níveis interdependentes. E esta idéia leva a uma definição de complexidade bem mais precisa e abrangente (23).

Assim, mais que uma representação mais detalhada da realidade, a noção de sistema complexo nos permite pensar a nós mesmos como auto-referências vivas e irreduzíveis de um mundo de múltiplos níveis de desenvolvimentos simultâneos. Somos parte do universo que estudamos como um sistema aberto e vivo, que se auto-organiza em diferentes tempos e estratos de observação. E portanto, o conhecimento científico e o auto-conhecimento ético são duas faces de uma mesma moeda, duas dimensões (física e psicológica) de um único processo biosocial. Vistas essas definições, passemos às principais demandas nos processos de auto-organização: a singularização e o des-envolvimento simbiótico.

A auto-organização é uma das características dos sistemas abertos e não-lineares ou complexos, que consiste na capacidade de aprender com os próprios erros. Auto-organizar-se é corrigir-se frente ao ruído e à redundância da vida. Quanto mais organizado interiormente um sistema for, maior a sua criatividade e adaptação frente as dificuldades de sua evolução (24). Se observarmos quais são os ‘erros’ através dos quais um sistema se organiza, distinguiremos dois diferentes tipos de demanda principais: as demandas de singularização (ou de diferenciação criativa Parte/Todo) e as demandas simbióticas de autonomia e identidade (ou de des-envolvimento Parte/Parte), envolvendo as funções de nutrição, proteção e reprodução deste sistema (estruturalmente automatizados como máquinas). Enquanto o primeiro grupo de erros se refere a uma virtualização primária, à diferenciação de uma singularidade no universo; a Segunda virtualização e seu grupo de erros têm origem nos processos de nutrição do sistema que se des-envolvem de forma extremamente híbrida e simbiótica, seja em relação ao organismo materno, ao meio externo concebido como Natureza ou a qualquer forma de coletividade.

Assim, aprender a alimentar-se, a defender-se e a sobreviver sem ajuda de outro organismo são funções

de manutenção do sistema que contrastam com sua verticalização interior, são os limites horizontais e exteriores da auto-organização. Enquanto uma parte que quer ser um símbolo da unidade do todo sem levar em conta o interesse das outras partes, centraliza o sistema ditatorialmente; contemplar os interesses específicos das partes sem uma visão holística da totalidade, sem uma ética universal, desagrega e fragmenta a própria abordagem em um relativismo que não se reconhece no drama humano que estuda. Nem o idealismo universal e abstrato, nem o relativismo concreto de cada realidade local, o complexo quer pensar o universo concreto em suas múltiplas dimensões abstratas e simultâneas. E esta é a terceira virtualização e a outra importante definição de complexidade: o todo é mais e menos que a soma de suas partes.

Dentro do paradigma do lucro e da poluição de nossa sociedade, fazemos nossos mitos dos excedentes coletivo e individual dessas relações: o ‘espaço público’ (a polis, o estado, o social) é o resto que sobra do todo menos as partes e o ‘inconsciente’ (encarnado nas idéias de sexo, energia ou dinheiro) é o que é inibido das partes através do todo. E esse ‘excesso’ e essa ‘falta’ são os mitos modernos da auto-organização social. Há uma verdadeira barreira cognitiva que nos impede de pensar em um universo, ao mesmo tempo, maior e menor que soma de seus elementos, incluindo aí os diferentes níveis de manifestação do aleatório: o caos, a entropia e o ruído. E esta barreira é a própria máquina de virtualização ternária (sujeito, objeto, código) com que nos observamos no mundo como um lugar de faltas e excessos.

● A MORTE DA MÁQUINA

Existem também os contra/máquina (ou os contrários a metáfora da máquina). Fritjof Capra, por exemplo. Para ele, a idéia de que o Universo é uma máquina faz parte do paradigma cartesiano (o universo como um relógio) que temos que superar. Para ele, o universo é um ser vivo e nosso erro foi coisificá-lo. E antes que alguém diga que a noção de máquina guattariana também é biológica, Capra diria: o universo é o Ser, não muitos entes.

Aliás, seu último livro *The Web of Life/A Teia da Vida* (25) teria em uma tradução não literal mas mais adequada o título de *A Rede Não-Maquínica* (a teia como metáfora?). Há nesse livro, uma convincente defesa apaixonada (não reacionária) de que não se deve utilizar computadores nas salas de aula. Acho seu ponto de vista paradigmático da posição de muitos intelectuais contemporâneos, que combatem o maquinismo como metáfora em vários níveis e chegam a comparar o consumo de audiovisuais à dependência química.

Então, agora pergunto: A máquina é apenas uma metáfora industrial 'cartesiana' ou é uma categoria fundamental do pensamento/ação? Quem tem razão, Capra ou Guattari? Ou será apenas que passamos do modelo do relógio para o fetiche do computador, mas que continuamos aprisionados pelas ferramentas que desenvolvemos?

“Hipermissão como reorganização preliminar e ultrapassagem dos meios tradicionais de comunicaçaõ, tais como o rádio, o jornal, a televisãõ. O computador pessoal - a arma de guerra vital do século XXI - é e será cada vez mais o centro tecno-intelectual de toda produçaõ cultural e grande parte da produçaõ econõmica e política. Será a partir dele, pois, que se estabelecerãõ as grandes redes e meios de comunicaçaõ. Estas serão necessariamente mundiais e desterritorializadas quanto ao tempo e ao espaço. O computador será o rádio, o jornal, a televisãõ - social, mas também pessoal - o centro de comunicaçaõ fundamental dos indivíduos com o mundo e entre si.”

Prof. Celso Cândido - <http://www.caosmose.net/>

Subjetividade Cibernética -

<http://www.hotnet.net/~candido/Subjetividadecibernetica.html>

As idéias de Cândido nos suscitam uma outra reflexãõ: o advento dos microcomputadores domésticos não representa o fim do rádio, do jornal impresso, ou da televisãõ - mas o contrário: com o desenvolvimento da hipermissão estamos assistindo a morte mediática dos 'computadores' enquanto objetos/fetiche. A questãõ está em sabermos se é possível separar o fetiche da máquina da própria máquina. Ou separar o 'feitiço' do Computador dos computadores reais.

E deste ponto de vista, a 'morte do computador' pode lembrar as 'mortes' de Deus (Nietzsche) e do Homem (Foucault). Não será que estamos apenas trocando as imagens centrais (metáforas da totalidade incompleta) que nos dificultam de pensar o acontecimento puro? Aliás, nesse mesmo sentido, Régis Debrat tentou recentemente matar a Imagem e Edgar Morin, em seus primeiros livros, tentou assassinar a própria morte. Mas a cada 'morte', ou a cada fetiche assassinato consumado por nossa crítica iconoclasta, mais vacinado contra a idolatria aos objetos de culto nosso pensamento se torna. Antes de Foucault, Deleuze e Guattari, por exemplo, falava-se do sujeito como uma representaçaõ do observador diante de seu objeto, a vida era um teatro de máscaras do inconsciente e as coisas sombreavam seus duplos; após esses três gigantes da contracultura, todos falam do sujeito como produçaõ de si mesmos, a vida é uma usina inconsciente de expressividade e as coisas não descolam mais de seus ícones virtuais ou de seus fetiches.

• A IMPLOSAõ NANOTÉCNICA

Nos últimos trinta anos, o transistor e o microchip levaram a uma miniaturizaçaõ das máquinas e as relaçaõs humanas se virtualizam mais e mais, se misturando com as coisas. De fato: os computadores tornaram-se um fetiche ('o centro tecno-intelectual da produçaõ' de subjetividade contemporânea) diante do qual todos decidem: "Ame-o ou deixe-o". Capra o rejeita como modelo, Guattari o transversaliza e Edgar Morin (26) sabiamente dissocia a noçaõ genérica de 'máquina-ser' das máquinas artificiais concretas através de uma longa cadeia de ciclos e anéis de recorrência (as arquivmáquinas, os motores selvagens, a máquina viva, a sociedade e, finalmente, os artefatos). Assim, os pólos extremos não se

confundem.

Pólo Máquina-Ser	Pólo das Máquinas Artificiais Concretas
•A espontaneidade (no agrupamento, a regulação e na organização; • Existe e funciona com e na desordem; •A produção de produtos exteriores é um subproduto; • Produção-de-si (generatividade); • Reorganização espontânea; •Poiesis; • Criar.	•A preconcepção de elementos, da constituição, da organização da máquina; • Não pode existir nem funcionar na desordem; •A produção de produtos exteriores é a finalidade primeira; • Não há produção-de-si • Não há reorganização espontânea; • Fabricação; • Copiar.

Arquimáquina/Motor Selvagem/Máquina Viva/Sociedade/Artefatos

Morin utilizará o critério do autopoiesis para distinguir as máquinas vivas e capazes de produzirem algo diferentes de si próprias, as arquimáquinas abstratas, das máquinas meramente produtoras ou reprodutoras de máquinas semelhantes ao próprio mecanismos, os artefatos concretos. Entre os extremos, várias gradações em anéis de recorrência também se produzem: os motores selvagens (a contradição capital/ trabalho e a luta de classes para marxistas, a máquina de guerra nômade de Deleuze, os mitos trágicos e a pulsão de morte), a máquina viva (o cibionte de Rosnay, o biopoder de Foucault, e suas estratégias de dominação e sobrevivência) e a sociedade (ou o conjunto das instituições). Quanto mais abstratas, mais as máquinas são auto-gerativas e tendem à singularização; quanto menos materiais e concretas, menor a sua capacidade criativa de des-envolvimento de seu contexto.

Com a chegada dos sistemas operacionais de rede (Linux,Windows98, etc) e dos terminais inteligentes chegamos simultaneamente ao fim da era das memórias locais e ao início do império do Ciberespaço, ao 'computador coletivo' que não se organiza centralizadamente como uma única inteligência (no velho e surrado estilo Big Brother), mas como uma memória de rede rizomática de milhões de inteligências diferentes comum aos homens e às máquinas: o Ciberespaço.

Atualmente a miniaturização maquina e a microcodificação devem pulverizar ainda mais o Computador em diversos objetos informacionais (carros, próteses corporais biomecânicas, roupas, acessórios, etc...), fazendo com que o computador penetre ainda mais no mundo das coisas e tornando sua presença cada vez menos evidente. Ou como escreveu informalmente (27) o professor André Lemos: "A onipresença dos chips causa o desaparecimento da máquina. A ênfase estará, de agora em diante, nos objetos: os "computadores" (os chips) estarão (estão?) no controle, como um cérebro eletrônico, embutido nas coisas, penetrando corpos orgânicos e inorgânicos (como projeto Things That Thinks - <http://www.media.mit.edu/ttt/> - do Massachusetts Institute of Technology)".

Em uma analogia entre as memórias neurológicas e tecnológicas, Pierre Levy associou as memórias RAM às lembranças de curto prazo e os HD, à memória biográfica. Este raciocínio também defendido pela Declaração de Natal, assinada durante o primeiro Encontro dos Pesquisadores do Ciberespaço, na reunião anual da SBPC de 98:

"Regenerar as cidadanias locais e gerar uma cidadania mundial, para ligar nossas várias terras natais formando uma única Terra Natal: o Ciberespaço. E eis também as duas faces das redes virtuais: desterritorialização do espaço físico e materialização do imaginário. Em um passado ainda recente, a memória arcaica do homem, concebida como uma unidade mítica das culturas, recebeu muitos nomes: 'inconsciente coletivo', 'cérebro planetário', 'alma do mundo', 'noosfera'. O Ciberespaço, no entanto, não é (apenas) um espaço imaginário formado por sonhos, mitos e imagens do inconsciente, mas sobretudo uma realidade da qual não podemos ser excluídos. Em contrapartida, também não podemos excluir a idéia de um fundamento biológico da Inteligência Planetária, de uma memória arcaica anterior ao aparecimento das redes digitais globalizadas. O Ciberespaço é a fusão definitiva do biológico e do tecnológico, a simbiose completa entre o bicho e a máquina”.

O advento deste 'computador invísivel' (coletivo e múltiplo ao mesmo tempo) tenderá a subtrair das máquinas as memórias ROM, aumentando-lhes apenas a capacidade lógica operacional.

Em contrapartida, quanto menos memorizamos comandos em nossa memória biológica de curto prazo, mais nos dedicaremos ao aperfeiçoamento subjetivo de nossas referências e à singularização histórica. Assim, quanto menos as máquinas não tiverem memória local ou personalidade própria, mais funcionarão como extensões amplificadoras de nossos corpos criativos.

As sociedades de controle não serão dominadas por máquinas ao estilo “Big Brother”, mas isto também não significa que elas serão mais democráticas ou justas, uma vez que as vontades humanas superpotencializadas pela tecnologia podem continuar sendo mecanicamente dirigidas pela lógica capitalista de um “Corpo Sem Órgãos” amorfo e improdutivo. Este, porém, será, na razão inversa da miniaturização das máquinas, será cada dia mais visível e evidente. Quanto menos ruído, mais utopia.

Por isso todos sonham com uma cartografia dos desejos, porque ela seria a chave do imprevisível e da construção de uma utopia segura. Mas, como se constituiu essa 'vontade de saber'? Ou melhor: como se constituiu essa consciência e o estudo desta vontade de saber? É o que veremos a seguir.

NOTAS

(1) MORIN, E. “La complexité et l’entreprise” in **Introduction à une pensée complexe**, ESF, Paris,

1990 pp 113-124. Tradução do professor José Maria Tavares de Andrade (UFBA), 1997.

(2) WIENER, N. **Cybernetics**, MIT Press, Cambridge, Mass., 1961.

(3) Nesta lógica, é necessário não deixar que a imagem substitua o símbolo, que o imaginário socialmente produzido substitua a expressão onírica do inconsciente, que noção de ciberespaço/paraíso virtual substitua a idéia de utopia, de construção de uma sociedade melhor.

(4) RUELLE, D. **Caos e Acaso**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP), 1993. O modelo do caos determinístico surgiu através do estudo física da turbulência em fluídos para tentar explicar a ocorrência de redemoinhos e turbilhões. Este mesmo modelo estatístico, por exemplo, serve para reproduzir o efeito popularidade em sua súbita aceleração, em que pequenas diferenças nas condições iniciais de um sistema ampliam exponencialmente seu aspecto dinâmico, mudando sua história.

(5) PRIGOGINE, I. **A Nova Aliança**. Paris: Galimard, 1986. Já no modelo das estruturas dissipativas da termodinâmica, o estado final do sistema independe das condições iniciais ou de seu aspecto dinâmico. Nele, a ênfase é dada à estrutura intrínseca do sistema, à auto-organização em função da entropia, da perda dissipativa de energia e calor. Este modelo corresponde ao efeito 'profecia' em que, através de uma sincronia descontínua de conjunto, os fatores restritivos condicionam o estado do sistema.

(6) Para Foucault, nas sociedades disciplinares, a verdade era sempre confessada ("o critério de verdade é a sinceridade"). Hoje se um evento não for simulável, não será verdadeiro. O virtual e sua subjetividade maquínica não intencional é que são, nos novíssimos dispositivos de controle, os critérios de verdade. "A simulação é verdadeira; a dissimulação, falsa." (Baudrillard)

(7) ALLIEZ, E. **Deleuze Filosofia Virtual**. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 1996.

(8) BALDIOU, A. **Deleuze - O Clamor do Ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Para Baldiou, o pensamento de Deleuze é uma estranha mistura de Platão com Heidgard: o real é a multiplicidade dos entes: o virtual sua transcendência no unicidade do ser. Mas, na verdade, para Deleuze, o real , o potencial, o virtual e o atual são todos imanentes uns aos outros.

(9) LÉVY, P. **O que é o virtual?** Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 1996.

(10) DELEUZE GUATTARI, **O Anti-Édipo**. Lisboa: Assírio Alvim, 1995.

(11) Mais do que um 'Id' Freudiano coletivo, do 'Nada' sartreano ou do 'dionisiaco' de Nietzsche, é na noção de 'Nagual' e de 'Ovo luminoso' do polêmico antropólogo/feiticeiro Carlos Castanheira que Deleuze Guattari vão buscar explicar (em Mil Platôs) sua versão do diabólico arquétipo do irracional. O CSO, no entanto, não é uma entropia constante, mas sim um suporte através do qual as máquinas

operam.

(12) DELEUZE, G. GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

(13) GUATTARI, F. **Caosmose - um novo paradigma estético**. São Paulo: ed.34. 1992.

(14) PARENTE, A. **Imagem Máquina - A era das tecnologias do virtual**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

(15) DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1998.

(16) GOMES, M. B. O Espelho do Tempo - Representação Sígnica Imaginação Simbólica - <http://www.facom.ufba.br/pretextos/bolshaw1.html> - Publicado pela Revista Pretextos, publicação acadêmica da Associação Nacional de Cursos de Pós-Graduação em Comunicação Social (COMPOS). Há tb um trabalho mais antigo, O Espelho de Oxum - <http://ccc.unisinos.tcche.br/users/m/marcelobg/oxum.html> -, que é melhor editado e menos acadêmico.

(17) Há também uma página-espelho em <http://www.ufrnet.br/~mbolshaw/saber.html>

(18) GOMES, M. B. Semiética - Da Hermenêutica à Complexidade - <http://ccc.unisinos.tcche.br/users/m/marcelobg/pageA.html>.

(19) LEMOS, A. A Página do Cyborg - <http://www.facom.ufba.br/pesq/cyber/lemos/intro.html>. Veja tb a tradução do Manifesto Cyborg - <http://sites.uol.com.br/cyborg/>.

(20) PRIMO, A. Interação mútua e interação reativa - <http://usr.psico.ufrgs.br/~aprimo/> - in **Espiral Interativa**.

(21) SALLES, C. **Jornada sobre Sistemas Complexos**, UFRN, 1997.

(22) FIEDLER-FERRARA, N. **Ensaio de Complexidade**. Natal: Edufrn, 1998. Enquanto no modelo do caos o ruído é indesejável, nas estruturas dissipativas, ele é uma interferência que muitas vezes se confunde com o meio externo; neste terceiro modelo de sistema complexo, a ênfase é sobre os fatores aleatórios que possibilitam a mudança e o desenvolvimento.

(23) (...) “trata-se de um sistema que apresenta diversos níveis de organização (...); um nível superior não pode ser inteiramente explicado separando os elementos que o compõem e interpelando as suas propriedades na ausência das interações que unem seus elementos, isto é, os diversos níveis de organização não são redutíveis a uma estrutura única feita de componentes elementares, ou seja, a história do sistema é irreduzível a fatores estruturais.” FIEDLER-FERRARA, N. Idem. Página 32. Itálico do autor

(24) ‘Ser criativo’, neste contexto, significa encontrar soluções e respostas novas a essa tendência compulsiva do sistema à repetição, é ‘singularizar-se’, é aprender com os próprios erros pelo caminho inexplorado de nossa experiência pessoal com a totalidade. Muitos chamam esse processo de individuação ou de individualização. No entanto, essa denominação é deficiente e acarreta ambigüidades, pois além de representar a idéia de aperfeiçoamento ético, também é um simulacro ideológico do ego moderno e da sociedade de massas. Ao interpretar a imagem do todo de forma singular, a parte que assume a responsabilidade pelo conjunto do sistema perde todo ‘individualismo’ (no sentido de priorizar as necessidades pessoais) em função da construção de uma identidade arquetípica e da mudança de seus fatores estruturais. É a morte iniciática do ego que permite a expressão do Eu (Self).

(25) CAPRA, F. **A teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 1996. (menos esotérico que o Tao da Física e que o Ponto de Mutação e mais voltado para a noção de Complexidade).

(26) MORIN, E. **O Método**, volume primeiro, A natureza da natureza. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977.

(27) Intervenção na lista de discussão cibercultura@ufba.br O professor André Lemos é um principais especialistas brasileiros sobre o assunto.

FOUCAULT SEGUNDO DELEUZE

O filósofo Gilles Deleuze, em uma de suas homenagens póstumas ao historiador Michel Foucault (1), comparou-o a um ‘novo Marx’, devido à sua forma revolucionária de entender o Poder. Para Deleuze, Foucault foi o principal teórico da contracultura, derrubando, em seu livro *Vigiar e Punir* (2), uma série dos postulados tradicionais do pensamento de esquerda.

1. O Postulado da Propriedade, segundo o qual o poder seria ‘propriedade’ de uma classe que o teria conquistado. Para Foucault, o poder não é uma apropriação mas um conjunto de estratégias materializadas em práticas, técnicas e disciplinas diversas e dispersas. “Ele se exerce mais do que se possui, não é um privilégio adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas”.
2. O Postulado do Atributo, conforme o qual o poder teria uma essência e um atributo. Segundo Foucault, o poder não tem essência, é operatório; ele também não é um atributo, mas uma relação de forças que perpassa todo campo social, envolvendo dominadores e dominados.
3. O Postulado da Subordinação, pelo qual, o poder, encarnado no aparelho de estado, estaria subordinado a um modo de produção ou, em última instância, a uma infra-estrutura econômica. Para Foucault, o poder é diretamente ‘produção’, ele é imanente à produção social e não comporta nenhum tipo de unificação transcendente ou centralização globalizante.
4. O Postulado da Localização, que entende o Estado e a esfera pública como centro do poder. Foucault, ao contrário, vê o poder microfisicamente disperso em uma multiplicidade de disciplinas e de manobras táticas: o poder não nem global nem local, mas difuso infinitesimal.
5. O Postulado da Modalidade, de acordo com o qual, o poder agiria ora por coerção, ora por consenso. E em Foucault, o poder produz a verdade antes de mascará-la na ideologia; o poder produz a realidade antes de forçar o seu enquadramento através da violência.
6. O Postulado da Legalidade, pelo qual a lei é expressão contratual do poder. Para Foucault, a lei não é uma regra normativa para regulamentar a vida social em tempos de paz, mas a própria guerra das estratégias de uma determinada correlação de forças.

Bem vistas as coisas, esses postulados ainda são insuficientes para entender a importância da revolução metodológica proposta pelo pensamento foucaultiano se o confrontarmos com outras influências. Em relação a Freud, por exemplo, também podemos perceber a queda de pelo menos dois postulados tradicionais em *A Vontade de Saber* (3):

1. O Postulado do Recalcamento, segundo o qual a sociedade reprime os desejos e instintos dos indivíduos. Para Foucault, não existe repressão sexual, o que há é uma ‘interjeição’, onde o sexo é

proibido e escondido apenas para ser incitado e incessantemente revelado. Ou seja: as categorias de ‘repressão/interdição’ são substituídas pela de ‘controle’.

2. O Postulado Hermenêutico do Desejo, segundo o qual há, por detrás de qualquer ação humana, um sentido oculto a ser descoberto. Foucault rebela-se contra a confissão como ‘um critério de verdade’ e acredita que ela constitui uma estratégia do poder.

Pensamos, porém, que a grande contribuição filosófica de Foucault se deve ao seu diálogo intelectual com Nietzsche, de onde também podemos extrair dois postulados epistemológicos - aparentemente contrários:

1. O Postulado da Morte do Homem, enunciado nas últimas páginas de um de seus primeiros livros, *As Palavras e as Coisas* (4), quando Foucault, em uma analogia explícita à morte de Deus nietzschiana, rejeita a idéia tradicional de um sujeito cartesiano do conhecimento.
2. O Postulado da Ressurreição de Si, enunciado na introdução dos seus últimos livros, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si* (5), em que Foucault estudará a formação de um ‘sujeito do desejo’ nos gregos e nos latinos.

O tema de nascimento, morte e ressurreição do sujeito na filosofia ocidental volta a ser uma das principais discussões contemporâneas. Entretanto, são poucos os que vêem uma solução nesse processo de iniciação do social no simbólico. Para que se coloque a questão do ressurgimento do simbólico corretamente, sem confundi-la com o ‘retorno às superestruturas’ ou à subjetividade pré-científica é necessário entender como a trajetória geral do pensamento foucaultiano deu origem ao um 'Diagrama', isto é, ao conjunto simultâneo de fatores sobrepostos: o Saber, o Poder e o Si.

DIAGRAMA DE FOUCAULT SEGUNDO DELEUZE

LIVROS	PROJETOS
História da Loucura As palavras e as coisas O Nascimento da Clínica	ARQUEOLOGIA DO SABER (Formas x forças)
Vigiar e Punir Vontade de Saber Microfísica do Poder (coletânea brasileira)	GENEALOGIA DO PODER (ou o lado de fora)
O Uso dos Prazeres Cuidado de Si	ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA (ou lado de dentro)

Em seus primeiros trabalhos, Foucault irá se definir pelo método arqueológico e estudará prioritariamente o ‘saber’. Entretanto, este saber será sempre um duplo de uma determinada correlação de forças. Daí o primado do ‘dizer’ sobre o ‘ver’, dos enunciados sobre as formas não-discursivas, uma vez que a linguagem tem um sentido e este sentido é politicamente imposto. Assim, para desvendar o verdadeiro sentido deste saber duplicado seria necessário construir uma genealogia do poder. E este

projeto foi iniciado em *Vigiar e Punir*. O aparecimento da instituição carcerária e do direito penal são o pano de fundo para a construção de uma analítica do poder. Tratava-se então da ‘emissão e distribuição de singularidades, dos vetores não estratificados que agem através do saber, vindos do lado de fora’.

Já na conclusão de *A Vontade de Saber*, Foucault esboça pela primeira vez uma explicação geral de todo seu trabalho anterior. O manicômio, a clínica, o presídio e toda arqueologia descontínua das instituições se explicariam por uma mudança na forma através do qual o poder se exerce: do poder baseado na morte e na punição exemplar para o poder das punições simbólicas e administrativas. A cumplicidade involuntária de Foucault com o poder foi denunciada impiedosamente por Jean Baudrilard (6). Para ele, ao descrever o poder como algo que engloba todas as resistências, Foucault teria anulado qualquer possibilidade de mudança estrutural de nossa sociedade.

E, nos últimos livros, mesmo sem responder diretamente, Foucault adota uma mudança importante: o ressurgimento da subjetividade, do ‘lado de dentro’, não como uma entidade cognoscente, mas como uma auto-referência diante do poder e dos seus duplos, os discursos. *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, fariam parte de uma terceira e última etapa do filósofo, em que seu objeto não seria mais o saber ou o poder, mas a procura de um ‘lado de dentro’. Mas talvez, a trágica doença responsável pela morte do filósofo, seja também a causa de uma relação de afeto consigo mesmo, de uma auto-referência discursiva diante do poder. Foi a morte que despertou a consciência de Si.

Deleuze sustentará que o Si no final da *História da Sexualidade* não é um retorno ao sujeito antropocêntrico do conhecimento assassinado em *As Palavras e as Coisas*, mas sim de uma evolução ‘para dentro’, uma ‘dobra’ que amplia ainda mais o campo de investigação foucaultiano da crítica política à autoreferência ética. Também podemos observar a evolução esta mudança ainda, amplificando o período entre o primeiro é o último volumes da *História da Sexualidade*, através do desenvolvimento de suas aulas anuais no College de France (7). Observa-se que, desde 76, Foucault começa a ampliar o campo de sua investigação, não só passando do estudo das instituições para sociedade como um conjunto, mas também, a partir dos anos 80, ampliando o período histórico de seus estudos e discutindo práticas éticas clássicas e latinas como formadoras de nossa concepção de verdade atual.

ANO	TEMA DA AULA	EMENTA DO PRÓPRIO FOUCAULT
1970/71	A vontade de saber	Configuração geral do estudo da penalidade na França, no século XIX e o início do psiquiatria penal.
1971/72	Teorias e instituições penais	Seguindo o estudo das práticas e conceitos médico-legais, o caso do assassino Pierre Rivière é analisado em especial.
1972/73	A sociedade punitiva	A prisão como paradigma de organização da cidade moderna: o panoptismo.
1973/74	O poder psiquiátrico	A história da instituição e a arquitetura hospitalares.
1974/75	Os anormais	Análise das transformações da perícia psiquiátrica dos casos de monstruosidade até ao diagnóstico dos 'anormais'.

1975/76	"É preciso defender a sociedade"	Estudo da categoria de 'indivíduo perigoso' na psiquiatria criminal e nas teorias de responsabilidade civil do séc. XIX
1976/77	Não houveram Seminários	Não houveram Seminários
1977/78	Segurança, território e população	A passagem do estado territorial para o estado da população e o aparecimento de novos objetivos de governo.
1978/79	Nascimento da biopolítica	A racionalização das práticas de governo do estado moderno em relação à saúde pública e à vida social das cidades.
1979/80	Do governo dos vivos	O pensamento liberal, a confissão, o exame de consciência - o governo dos homens 'livres' e os mecanismos disciplinares
1980/81	Subjetividade e verdade	Como o sujeito de conhecimento se constitui em diferentes contextos históricos: as técnicas de si.
1981/82	A hermenêutica do sujeito	Para entender a idéia de 'governo de si', discute-se as práticas éticas clássicas e latinas, anteriores ao cristianismo.

Tendo sempre a filosofia de Nietzsche como pano de fundo, houveram ainda vários encontros e participações entre os dois grandes pensadores franceses: o prefácio de Foucault ao *Anti-Édipo* (8), a conversa reproduzida na coletânea brasileira intitulada *Microfísica do Poder* (9). Porém, o grande encontro de Foucault com Deleuze é póstumo. No 'post-scriptum sobre as sociedades de controle', último capítulo do livro *Conversações* (10), Deleuze proclama o fim das instituições disciplinares e de confinamento estudadas por Foucault (a escola, a fábrica, o presídio, o hospital, o exército) e o aparecimento de novos dispositivos de controle 'em redes a céu aberto'.

PHYLLUM DO PODER POR FOUCAULT (SEGUNDO DELEUZE)

Sociedades de soberania	Poder emana do direito de morte do rei
Sociedades disciplinares	Poder a partir do confinamento e duração
Sociedades de controle	Poder baseado na moratória ilimitada

Para Deleuze, o regime de moratória ilimitada mais do que levar a culpa (e o ressentimento) dos indivíduos contemporâneos a um estatuto de responsabilidade social, vai estabelecer um novo tipo de funcionamento do poder, ainda mais introjetado e subliminar que a disciplina: o controle contínuo a partir de um sistema numérico de cifras e senhas. Mas, ao contrário de muitos ciberfanáticos atuais, Deleuze não considera a sociedade de controle globalizado melhor que as antigas sociedades disciplinares (embora haja avanços: o atendimento médico domiciliar deve ser melhor que o hospital, os serviços comunitários para delitos leves devem ser melhores que o encarceramento, a empresa e a

participação nos lucros são melhores que a fábrica e o salário). Para ele, o importante é descobrir formas de resistência a este novo poder .

Dos diversos tipos de retorno que a cibercultura contemporânea pode significar (retorno ao arcaico, ao tradicional, ao simbólico), o mais interessante e menos visível é o regresso a um 'Uso temperante dos Prazeres'. Porém, enquanto para os gregos a idéia de temperança era prescritiva e não normativa, nossa relação compulsiva com o consumo é involuntária. Aliás, alguém uma vez definiu a condição pós-moderna como a proibição do consumo estimulado. Deveras, o mesmo que Foucault disse sobre a repressão ao sexo serve também para o consumo. Talvez com a liberação sexual da contracultura, e, mais recentemente a AIDS, o centro da correlação de forças tenha se deslocado da genitalidade para a oralidade. Na pós-contracultura, as ginásticas e as dietas voltam a desempenhar um papel central no cotidiano, as asceses e os regimes corporais se colocam novamente. Somos hipnosugestionados a consumir pelos meios de comunicação e proibidos de fazê-lo por diferentes níveis de autoridade.

Relevante neste sentido, é a questão das drogas e da dependência química. A noção foucaultiana de 'modo de sujeição' nos sugere que o poder tornou-se mais bioquímico que microfísico e que a principal estratégia atual consiste, na produção hipócrita de uma sociedade de viciados. Álcool, nicotina, cafeína, açúcar, remédios, mas, sobretudo, ilusões. Eis a mais cara e menos proibida das drogas: a TV. Aliás, o consumo de imagem e som é a única coisa gratuita em nossa sociedade. Ele interage diretamente com o universo alimentar formando um conjunto de necessidades e, principalmente, mantendo o indivíduo em níveis cada vez mais altos de stress emocional. Após séculos de sujeição sexual imposta pelo cristianismo, os mecanismos de poder geram agora uma nova tecnologia de controle: as formas psicoquímicas de subjetivação do sentimento de morte. A dependência química e as redes telemáticas fazem parte de uma única estratégia.

Hoje existem várias leituras da obra de Foucault valorizando seus diversos méritos históricos e metodológicos (a nova história de Paul Veyne, por exemplo), mas apenas a leitura deleuziana atualiza a abordagem de Foucault para vida contemporânea e seus problemas atuais (consumo, dependência química e psicológica, artificialização do corpo, etc). Ou seja - como profetizou o próprio Foucault: 'o século será deleuziano'.

● A ANATOMIA DO RUÍDO

"O paraíso atual é obrigatório e o inferno é a exclusão do mercado consumidor" - afirma o psicanalista Eduardo Losocer (11), da ASPAS (Associação de Pesquisadores e Analistas da Subjetividade). Ele faz uma interessante analogia entre os sete pecados capitais e as principais compulsões pós-modernas:

1) Orgulho/Autopromoção - Para os analistas da ASPAS, "hoje em dia, ninguém se orgulha mais de si ou da vida que leva'. No entanto, as idéias de autoestima e de autopromoção substituíram as de honra e dignidade.

2) Inveja/Dissimulação - A inveja, e seu eterno contraponto, a vaidade, por sua vez, tornaram-se dissimulação, máscaras bem educadas do sentimento de despeito.

3) Gula/Mania de juventude - A anorexia, a bulimia, apresenta-se como o contrário da voracidade da gula apenas na aparência. Na verdade, trata-se apenas de uma nova forma da secular fome insaciável de juventude.

4) Avareza/consumismo - O mesmo (ou o inverso) acontece entre a antiga avareza e o consumismo contemporâneo, por trás de uma aparente contradição, encontramos um miserável cercado pelo luxo.

5) Ira/Deboche - Para a ASPAS, o escárnio é a principal forma de expressão do ódio. Quem tem raiva, debocha, ironiza, ridiculariza os seus adversários. A ira se transformou em sarcasmo.

6) Luxúria/Voyeurismo - O pecado da luxúria, que nos levava a pensar e a fazer sexo em excesso, é hoje um hábito de telespectadores. O vício pela imagem substituiu o vício pela sensação.

7) Preguiça/Vício de trabalhar - O ócio, tão criativa e prazerosa em outros tempos, tornou-se uma obrigação intelectual. O fim do trabalho manual escravizou as mentes posmodernas.

Porém, apesar desta grande proximidade com as idéias de Deleuze e Foucault, eles não chegam a noção de 'modos de subjetivação' ou pelo menos não apresentam essa concepção na matéria. Por que será que a velocidade máxima permitida é de 80km/h e os carros têm velocímetros até 200 km/h? O que quer a sociedade? Que sejamos hipócritas? Ou que introjetemos um comportamento cuidadoso sem a necessidade de regras e normas externas?

Tanto em relação ao sexo nos tempos de Foucault quanto diante do consumo, as duas coisas são verdadeiras ao mesmo tempo. É que a regra produz sempre na proporção de nove por um. No campo da ética, nove psicopatas tarados por um santo de conduta exemplar; no campo da estética, nove gorduchas para uma Cindy Crawford; no campo global: muito ruído para pouca utopia.

E será que este autocontrole introjetado através da Cibercultura é apenas um aperfeiçoamento da manipulação social exercida através da culpa cristã (e do cuidado latino e da temperança clássica)? É claro que não. Há também um aspecto positivo e é justamente isso que a pesquisa da Aspás omite: o consumismo existe para gerar a ponderação; os workholics não são a mera negação da preguiça mas uma condição para gerar pessoas criativas; o voyeurismo e a excitação pela imagem, gera a necessidade de sensibilidade real; etc ...

E é neste contexto, aberto por Foucault e ampliado por Deleuze - em que as drogas e os meios de comunicação de massa (e agora a Internet) são, mais que sonhos alienantes da realidade, novos modos de sujeição e controle - que o professor Paulo Vaz (12) descreve, no artigo Corpo e Risco - <http://www.angelfire.com/mb/oencantador/paulovaz/P2A.html> -, a passagem da 'Norma' ao 'Risco', frisando uma dimensão sobre a idéia de Poder importante que é a origem Nietzscheana comum dos trabalhos de Foucault e de Deleuze.

Em Globalização e Experiência do Tempo -

<http://www.angelfire.com/mb/oencantador/paulovaz/P3A.html> -, Vaz deriva para uma discussão entre moderno e pós-moderno e para a questão da utopia social, a partir da mudança do conceito de novo. Mas

deve ter percebido também a conexão com a discussão do risco. O Cuidado de Si torna-se um elemento diferencial da cultura contemporânea em relação à modernidade e às sociedades disciplinares.

"Pensar a globalização não implica apenas deter-se sobre o novo ritmo do capital financeiro ou sobre o jogo entre identidades locais e globais. É preciso também ater-se à nova experiência de tempo, onde o possível é gerado pela tecnologia e possui uma força intrínseca de realização, um dinamismo acelerado. Nesta nova experiência, o decisivo é, primeiro, um estranho feedback entre presente e futuro, onde a consequência antecipada torna-se condição da ação, e, segundo, a experiência subjetiva deste possível exterior ao desejo, acelerado e dinâmico, experiência desta evolução tecnológica que não é integradora, apresentando-se aos indivíduos na simultaneidade paradoxal de oportunidade e dever. Procura-se então esboçar as condições de possibilidades destes discursos atuais que tanto ressaltam a oportunidade de reinvenção da democracia e da experiência subjetiva, quanto estipulam uma série de ameaças para os indivíduos e a sociedade."

Já em *Corpo-Propriedade* - <http://www.angelfire.com/mb/oencantador/paulovaz/P1A.html> -, Vaz não só de generaliza os resultados obtidos nos primeiros textos - o cuidado de si se amplifica tecnologicamente em uma nova experiência de tempo/espço em que o futuro e sua simulação passam a desempenhar um papel fundamental - mas, sobretudo, pensa uma nova 'experiência de morte' vigente na vida contemporânea. A idéia de 'limite-meta' é a de mostrar uma nova forma de produção de sentido para os homens. E a resistência a este procedimento residiria não na relação entre morte e alteridade, mas naquela entre vida e multiplicidade.

"O efeito da colocação à distância é fazer do limite uma meta. Tanto o limite é uma meta para os indivíduos, quanto ele é a meta da pesquisa biomédica que visa o seu recuo. Dado os riscos que portamos, devemos agir para morrer quando devemos. O limite-meta repõe a dívida e um sentido para a vida. Enquanto na Modernidade a antecipação do Limite era condição do questionamento dos limites sociais, na Atualidade, o afastamento do Limite possibilita haver limites sociais em uma sociedade individualista e pós-cristã.

"Dois exemplos do limite-meta. Um é o debate sobre a aceitabilidade da eutanásia. O nó do debate é a possibilidade de estar havendo um prolongamento artificial e doloroso da vida. Enquanto a medicina moderna surgiu pela aceitação de que ainda havia processos vitais mesmo após o indivíduo estar morto, de tal modo que a vida podia ser pensada como o conjunto de funções que resistem à morte, hoje nós pensamos que é possível um indivíduo estar morto mesmo que ele esteja vivo: as técnicas lhe fizeram ultrapassar o seu limite. Damásio, mais uma vez, nos oferece o segundo exemplo. Um longo seria um sábio: a inteligência se define pela duração de vida. O quão afastada está a concepção romântica de gênio, daquele que era capaz de sacrificar a vida para realizar a obra."

A morte pós-moderna é imanente a vida. Ela não é uma ameaça eventual, mas uma presença constante a cada segundo. E a antiga moral se tornou uma Anatomia do Ruído de nossas consciências. Somos comparáveis aos rádios e nossa mente, ao controle de sintonia. Por isso, os sete pecados capitais, mais do que compulsões do inconsciente, tornaram-se 'limites-meta' - ou, na linguagem corrente, 'courage corporais', 'vibrações desequilibradas das sete energias' e outras imagens das frequências agenciadas em rede - tanto na psicologia como no esoterismo.

NOTAS

- (1) DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasilense, 1985.
- (2) FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- (3) FOUCAULT, M. **A História da Sexualidade I (A Vontade de Saber)**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988
- (4) FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- (5) FOUCAULT, M. **A História da Sexualidade II e III (O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si)** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984 e 1985.
- (6) BAUDRILLARD, J. **Esquecer Foucault**. Rio de Janeiro, Rocco, 198 .
- (7) FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970 a 82)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- (8) ESCOBAR, C. H. **Dossiê Deleuze**. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.
- (9) FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- (10) DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1998.
- (11) CEZIMBRA, M. (repórter) **Pecados do século XXI**, Entrevista para Jornal da Família, encartado no Diário de Natal, 16 de maio de 1999.

(12) VAZ, P. **Utopia e Controle** - <http://www.angelfire.com/mb/oencantador/paulovaz>.

Comida e Audiovisual

Deus, o homem, a morte, a imagem - sucessivamente matamos nossos mitos para nos conhecer melhor, mas não conseguimos ir além de trocar os elementos visuais do 'Centro'. Ou ainda: vivemos uma transição entre os fetiches da Mercadoria e da Máquina? O que fazer para que esses modelos de organização social se humanizem? Como eles funcionam? O que é fetiche? Uma ilusão ou um modo de virtualização? Etimologicamente a palavra vem de 'feitiço' e dos estudos da antropologia francesa sobre 'os assentamentos'. Ou seja: o termo surgiu para designar uma relação de imanência transversal entre uma coisa (lugar ou pessoa) e um 'axé'. As noções desencantadas do termo - utilizadas por Marx (em sua análise da mercadoria) e a freudiana que virou gíria sado/masô (o desejo que se amplifica e se centraliza em objeto de adoração) - foram posteriores. Assim por mais que rechacemos nossos objetos de culto, pensamos sempre através de metáforas e por mais críticos e rigorosos que sejamos, voltamos sempre às nossas velhas referências simbólicas.

- O Candomblé

O texto [*O Candomblé como sistema de transmissão de Identidade*](#), primeira parte desta tetralogia intitulada *Comida e Audiovisual*, apresenta o culto do Candomblé no Brasil como um sistema de referências simbólicas, através do levantamento sógnico geral de suas práticas e ritornelos.

Já o texto [*As Linguagens Simbólicas do Inconsciente*](#), resgata a idéia de que o saber, seja religioso, filosófico ou científico, teve sua origem nos jogos divinatórios e sistemas de signos relacionados a leitura do inconsciente. Desde os tempos das cavernas, forjamos nossos mitos através de rituais que combinam imagens e alimentos - em um sistema de correspondência voltado para a previsão do futuro.

E em um terceiro momento, interessa-nos sobretudo observar como essa linguagem simbólica se organiza em diferentes 'frequências de rede', isto é, em identidades simbólicas. Em [*O Ifá: alimentos, o audiovisual e energia psíquica*](#) estuda-se no sistema do jogo de búzios, a correspondência simbólica entre alimentos e imagens existente. Nele, descobrimos que o processo de construção dessas identidades combina elementos audiovisuais com diferentes regimes de restrição alimentar: "o homem não é o que come, mas o que não come." Este texto tem muitos links para as principais páginas sobre os cultos afro-brasileiros, com lendas, características e imagens dos orixás.

Hoje as comidas e plantas não são mais classificadas segundo seus lugares no espaço/tempo mítico, mas sim em relação as faixas vibratórias de um corpo universalizado. Houve uma passagem do sistema múltiplo, selvagem e territorial dos Orixás no Candomblé ao enquadramento e síntese das frequências no

modelo setuplo do ocidente na Umbanda. O sistema de classificação das referências alimentares e audiovisuais dos orixás se transformou em sistema de classificação de referências psicológicas da personalidade. Houve uma a virtualização das identidades atávicas e genéticas em identidades sócio-culturais. E é este resgate que nos interessa e que esboçamos sumariamente em *Frequências em Rede*, o último texto da série.

Porém, temos antes que entender extamente o que o Candomblé tem haver com nosso estudo geral, *A Anatomia do Ruído*, e quais nossos objetivos específicos nesta pesquisa no universo dos cultos afro-brasileiros.

- A Virtualização da Biotecnologia

No front da guerra civil espanhola, George Orwell conta que se trocava metade da alimentação por uma boa estória. O ser humano tem tanta necessidade de informação quanto de comida. E também há uma equivalência histórica entre o agricultor e o contador de histórias, entre a escrita e o sedentarismo. E mais do que o advento do microcomputador e da sociedade informatizada, foi o retorno à linguagem audiovisual superpotencializada pela tecnologia que trouxe consigo vários problemas para os quais ainda não temos respostas.

No mundo globalizado sem fronteiras, as fábricas migram para onde a matéria-prima e a mão-de-obra são mais baratas. Os países ricos não são os produtores de bens materiais, os 'industrializados', mas sim os que produzem bens simbólicos e culturais, que desenvolvem costumes e pesquisas de ponta e lucram com sua comercialização.

O Brasil é um país exportador. No entanto, por mais superavits comerciais que tenhamos tido no passado, seja com café ou com automóveis, quase sempre fecha sua balança de pagamentos no vermelho e nunca conseguimos pagar parcelas significativas de nossa dívida externa. Já os EUA vivem uma situação diametralmente oposta a nossa: os Estados Unidos sempre tem um déficit comercial e sempre fecha sua balança de pagamentos em superavit, devido aos royalties, marcas, patentes e outras formas de direito autoral. Moral da história: os bens simbólicos (ou virtuais) valem mais que os bens materiais.

Daí a importância estratégica da pesquisa científica no cenário pós-industrial, pois ela é que é o verdadeiro diferencial macroscópico entre desenvolvimento real e crescimento 'subindustrializado', que dá empregos em troca de royalties mas não incentiva a elaboração de tecnologias próprias e de identidades regionais. A participação brasileira no registro mundial de patentes é inferior a 1%! Não temos tecnologia e as chances de obtê-la são cada vez menores. Em compensação, somos o país de maior megadiversidade do planeta.

E não falta quem teorize sobre os fatos. Para Laymert Garcia dos Santos (1), por exemplo, "com o desenvolvimento da informática, nos anos 70, e da biotecnologia, a partir dos 80, abriu-se para a tecnociência a possibilidade de explorar a informação, isto é, a terceira dimensão da matéria, depois da massa e da energia. Definida por Gregory Bateson como a diferença que faz a diferença, a informação é

essa unidade mínima, molecular e intangível, ao mesmo tempo qualitativa e quantitativa, que compõe a matéria inerte e o ser vivo e que agora poderia ser apropriada" (2).

No cerne deste projeto do capitalismo contemporâneo encontram-se as definições de patrimônio genético como um conjunto de componentes informacionais e de conhecimento tradicional associado como um conjunto de informações. Tais definições têm o fantástico poder de converter as plantas, os animais, os microorganismos e todo o conhecimento coletivo elaborado ao longo de séculos num enorme banco de dados virtuais, que a Sociedade poderia gerenciar.

Independente das questões de patentes genéticas (3), o reconhecimento de uma memória arcaica como um patrimônio comum deveria ser um progresso. Não é por acaso, entretanto, que só agora, no crepúsculo da comunicação de massa, que o capitalismo descobre a biodiversidade. Aliás, desde anos 40, no Brasil do pós-guerra, nota-se nitidamente a relação entre indústria cultural e a homogeneização alimentar através do consumo de amido a base de trigo. Na verdade, essa homogeneização começa com a escrita e está associada ao plantio dos cereais. As culturas orais e os povos nômades tinham um regime alimentar/audiovisual diferente, múltiplo e singularizado, como se pode ver no caso dos cultos afro-brasileiros, em que os alimentos e suas interdições variam, não apenas de local para local, mas sobretudo de indivíduo para indivíduo em um mesmo lugar, e, até mesmo, de entidade para entidade em um mesmo indivíduo.

Será que a segmentação da comunicação de massa em múltiplos públicos-alvo desterritorializados vai retomar os antigos sistemas tradicionais de transmissão de identidade simbólica? Como o consumo vai cartografar a subjetividade? Como a mídia eletrônica e o novo marketing interativo vão organizar o espectro de frequências de rede em um futuro próximo? Não sabemos. Mas podemos estudar a virtualização de nossas referências simbólicas ao longo do tempo, observando suas diferentes funções e características.

E essa é nossa intenção nestes breves textos. Também aqui utilizamos o método hermenêutico dos quatro níveis: primeiro o aspecto sógnico em *O Candomblé como sistema de transmissão de Identidade*; depois *As Linguagens Simbólicas do Inconsciente*; em seguida, *O Ifá: alimentos, audiovisual e energia psíquica* como paradigma ou modelo exemplar; e, por último, o resgate da noção de *Frequências em Rede*. Mas, que fique claro: o candomblé e a espiritualidade afrobrasileira são assuntos muito vastos e, ao mesmo tempo, também muito específicos; não cabendo ser aprofundados aqui no âmbito desta pesquisa (4). Nossa investigação atual quer apenas traçar uma comparação entre o que havia antes da escrita com o que está aparecendo depois. Aqui, da mesma forma que no próximo capítulo, com o tema da *Entheogênese*, interessa à *Anatomia do Ruído* desenhar o delicado equilíbrio entre ordem e desordem, mas do que aprofundar os assuntos, que por si só mereceriam trabalhos específicos.

NOTAS

(1) **Laymert Garcia dos Santos**, 50, sociólogo, doutor em ciências da informação pela Universidade de Paris 7, é professor livre-docente do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, presidente da Comissão Pró-Yanomami e autor de "Tempo de Ensaio" (Companhia das Letras), entre outras obras. Textos extraídos de seu artigo para o jornal **A Folha de São Paulo**, dia 08 de junho de 1999.

(2) Segundo ele, "rapidamente, o grande capital descobriu a importância de colonizar essa dimensão virtual da realidade; entendeu que seu futuro consistia em controlar a modulação dos processos, não mais a fabricação de produtos. E concluiu que tanto a informação digital quanto a genética tinham de ser privatizadas, o que se fez pela ampliação do conceito de propriedade industrial, universalizado, então, como propriedade intelectual. A articulação da informação digital e genética com o regime jurídico da propriedade intelectual permitiu ao grande capital instaurar uma ordem de alcance ao mesmo tempo global e molecular, que vai concretizar sua estratégia de apropriação absoluta da natureza por meio da recombinação e da reprogramação de seus componentes. Mas tal operação exige a desvalorização de todo o conhecimento existente e da própria vida (vegetal, animal, microorgânica e inclusive humana), que se tornam pura matéria-prima para a digitalização e a manipulação genética, essas, sim, geradoras da nova riqueza privada."

(3) Como por exemplo a disputa judicial envolvendo multinacionais e grupos religiosos brasileiros pela patente do DMT, o alcalóide da Jurema e da Ayahuasca, registrado por laboratórios norte-americanos como antidepressivo.

(4) Nesta investigação, interessa-nos sobretudo a noção de cada indivíduo é uma federação de Eu's ou entidades - 'A Coroa' - <http://members.tripod.com/coroe/ACOROA.html> - uma vez que ela também vai ser bastante freqüente na Internet. Aliás, nós mesmos somos vários personagens: O Hermeneuta, O Encantador de Serpentes, O Traficante de Idéias, etc ...

Comida e Audiovisual I

• O CANDOMBLÉ COMO SISTEMA DE TRANSMISSÃO DE IDENTIDADE

A iniciação ritual no Candomblé é um processo de construção de uma identidade psicológica permanente entre o participante e a entidade. Ao contrário do desenvolvimento mediúnico da concepção espírita - em que o médium renuncia a própria subjetividade em favor da subjetividade de um desencarnado - o transe de incorporação no Candomblé tem por objetivo principal o auto-reconhecimento recíproco entre o 'santo' e seu 'filho', o reatamento simbólico do mundo dos homens (Ayé) com o mundo dos deuses (Orum).

NAÇÃO	LÍNGUA	ENTIDADES	'TOQUES'
Nagô (Keto)	Iorubá	Os Orixás	Ajicá, Aguerê, Opanijé, Darô, Alujá e Ibi
Jeje-fon	Ewe	Os Voduns	Arramunha, Bravum e Sató
Angola e Congo	Banto e Português	Os Inkices	Barravento, Cabula e Congo

Este processo de identificação simbólica entre os participantes e os Orixás (1) não existe apenas no momento privilegiado do transe ritual; a identidade entre o iniciado e seu santo corresponde a incorporação psicológica permanente das características do orixá na personalidade de seus filhos. Esta identidade instaura-se não só através da iniciação e se desenvolve lenta e gradualmente nos transes, mas também é reforçado periodicamente nas obrigações sucessivas e renovada nas festa públicas dos santos, quando toda a comunidade presente se torna testemunha e fiadora desta aliança e dela se beneficia.

Os rituais do Candomblé consistem basicamente de um conjunto de temas arquetípicos - a representação\incorporação de forças naturais personificadas em comportamentos e histórias - que se sucedem durante a cerimônia. Cada entidade se manifesta através de um transe característico, produzido por imagens, sons, cheiros, gostos, danças, ritmos, cores, trajes e adereços específicos. Invocados através de danças extáticas e de três tambores cerimoniais (rum, rumpi e lé), os deuses africanos incorporam em seus 'filhos', fazendo-os re-dramatizar os grandes feitos míticos e lendas: a luta dos irmãos Ogum e Xangô pelo amor de Oxum, a viagem de Oxalufã ao encontro de seu filho Xangô, as aventuras amorosas de Yansã ... As entidades são, ao mesmo tempo, fundamentos psíquicos de comportamentos humanos e forças místicas da Natureza; e são representadas nos rituais como identidades sagradas que se manifestam dentro de uma estrutura mítico-litúrgica de interpretação do mundo.

Não se trata, portanto, de uma encenação teatral ou de uma catarse histórica: neste psicodrama mítico há uma ‘economia energética’, onde forças espirituais são manipuladas e manipulam os corpos dos participantes, em um espetáculo coreográfico que associa imagens-tema a ritmos determinados. Essas associações audiovisuais são produto e instrumento de um processo de construção de uma identidade simbólica, que vai de acordo com a tradição cultural de cada Nação do Candomblé e com a força-entidade invocada, como veremos adiante.

Quadro das Entidades nas Nações do Candomblé

KETO-NAGÔ (ORIXÁ)	JEJE-FON (VOODUM)	ANGOLA-CONGO (INQUICE)
Olorum ou Olodumaré	Mavu Lissa	Zambi ou Zania pombo
Oxalá (2)	Olissa	Lembá ou Lembarenganga
Ogum (3)	Gú	Sumbo Mucumbe
Oxossi (4)		Mutalambô ou Tauamim
Omulú (5)	Sapatá	Burumgunço ou Cuquete
Xangô (6)	Sobó	Cambaranguaje ou Zaze
Yansã (7)	Oiá	Bamburucema ou Matamba
Oxum (8)	Aziri Tobossi	Quicimbe ou Caiala
Yemanjá (9)	Abé	Bandalunda
Oxumaré (10)	Bessém e Dã	Angorô
Ossaim (11)	Aguê	Catende (Caipora)
Exú/Iroko (12)	Loko	Tempo
Nanã-Burukê (13)	Nanambiocô	Querê-querê

O que se pode perceber em uma rápida comparação das três nações é que nos Voduns e nos Inquices estão não apenas as mesmas forças místicas que formam os Orixás nagôs, mas também outras forças e outros conceitos. No caso dos Jeje, existentes no Haiti, em Cuba e no estado brasileiro do Maranhão, os Voduns cultuados são em número maior que os orixás mais conhecidos habitualmente no culto Iorubá. Os Voduns podem ser divididos em homens e mulher; e, dentro destes, em moços e velhos, somando um total de quarenta entidades. Já no caso dos ritos bantos, há, devido a outra concepção acerca da ancestralidade, entidades provenientes da mitologia indígena e também a presença de diversos tipos de espíritos de mortos (caboclos, preto velhos, crianças, índias).

Na África - <http://www.inle.freeseve.co.uk/> -, as ‘nações’ eram identidades étnicas de diferentes grupos geográficos. Porém, o termo ‘nação’ no contexto do candomblé brasileiro -

<http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/> - significa um grupo cultural com tradições próprias intrínsecas de culto. Há, portanto, uma diferença acentuada entre a identidade étnica das ‘nações africanas’ e a identidade cultural das ‘nações do candomblé’ no Brasil. De uma forma geral, podemos dizer que o modelo ‘Jeje-Nagô’ é predominante no Candomblé brasileiro. Ele é o mais tradicional, o menos permeável a mudanças e influências culturais, o mais próximo do modelo africano original ainda hoje existente na Nigéria. Em oposição a esta tendência tradicionalista do modelo Jeje-Nagô, o grupo cultural dos Bantos (nações de Angola e Congo) foi o que mais se sincretizou. Os Bantos, mesmo depois de um primeiro momento de autonomia religiosa e embora conservassem o nome original de certas entidades de origem congolezas, viram seus rituais progressivamente desagregarem, para dar lugar ao sincretismo afro-ameríndio (Catimbó, Candomblé de Caboclo, a pajelança e o culto a entidades indígenas) e ao afro-espírita (Jurema, Umbanda) ou se adaptaram as regras ditadas pelos candomblés nagôs, não se distinguindo destes senão por seus cantos mesclarem o banto com o português em louvores a ‘Zambi’.

Assim, se o Candomblé é uma manifestação da identidade cultural dos negros no Brasil - <http://www.candomble.com/candomble.shtml> -, pode-se notar facilmente a existência de uma linha de desenvolvimento angolana em oposição a uma linha nagô. A primeira, incorporando a ancestralidade indígena e mestiça, é responsável por novas formas de identidade social dentro da realidade brasileira; e a segunda, ao contrário, procurando cada vez mais se africanizar, cultuando exclusivamente os orixás e mantendo as cerimônias com os espíritos dos mortos (ou antepassados) restritas aos ritos secretos da Sociedade dos Eguns Ilê Agbouça, na ilha de Itaparica (BA).

Além dessas variações culturais das referências simbólicas segundo as nações - que, no Brasil, se diversificam em milhares de seitas e cultos multisincretizados sob a hegemonia Jeje-Nagô - há, ainda, uma variação simbólica referente a cada entidade dentro de um mesmo ritual, onde os referentes são organizados de modo a caracterizar a identidade de cada orixá. Cada ‘Santo’ tem sua cor, suas músicas, sua dança e, ao mesmo tempo, corresponde a um tipo de comportamento humano específico e a uma faixa vibratória da Natureza. Cada entidade é um feixe de referentes simbólicos. No Xireé, a ordem sequencial de apresentação durante o ritual é quando melhor se observa como os Orixás formam as frequências de rede do Candomblé enquanto linguagem simbólica: no início as vibrações mais densas e ctnônicas; no final, as mais desmaterializadas e distantes. Trata-se, como dissemos, de reunificar o Ayé (Mundo do preto e vermelho) ao Orum (universo luminoso do branco), passando por todo espectro de vibrações/entidade intermediárias.

O modelo Jeje-Nagô ou baiano apresenta, geralmente, dezesseis orixás principais: Exú, Ogum, Oxossi, Ossaim, Xangô, Iansã, Oxum, Obá, Nanã Burukê, Omulú, Oxumaré, Iroko, Ibeji, Logunedé, Yemanjá e Oxalá. Antes porém de estudarmos como se organizam os referentes simbólicos (alimentares e audiovisuais) no sistema divinatório do Ifá, precisamos definir melhor o que é uma linguagem simbólica e o seu papel nas culturas orais. É o que faremos *agora*.

Notas

- (1) <http://www.ufba.br/~analucia/orixas.html>
- (2) <http://www.ufba.br/~analucia/oxala0.html>
- (3) <http://www.ufba.br/~analucia/ogun0.html>
- (4) <http://www.ufba.br/~analucia/oxossi0.html>
- (5) <http://www.ufba.br/~analucia/omolu0.html>
- (6) <http://www.ufba.br/~analucia/xango0.html>
- (7) <http://www.ufba.br/~analucia/yansan0.html>
- (8) <http://www.ufba.br/~analucia/oxun0.html>
- (9) <http://www.ufba.br/~analucia/yemanja0.html>
- (10) <http://www.ufba.br/~analucia/oxumare0.html>
- (11) <http://www.ufba.br/~analucia/ossain0.html>
- (12) <http://www.ufba.br/~analucia/exu0.html>
- (13) <http://www.ufba.br/~analucia/nanan0.html>

Comida e Audiovisual II

• AS LINGUAGENS SIMBÓLICAS DO INSCONCIENTE

Para tomar suas decisões mais importantes, os antigos chineses consultavam as rachaduras de um casco de tartaruga, exposto ritualmente a um ferro em brasa; os etruscos obedeciam aos deuses através do estudo dos relâmpagos; os caldeus reconheciam o universo nas vísceras de animais mortos. As técnicas e métodos primitivos de leitura do inconsciente estão sempre ligados a duas idéias fundamentais: a idéia de correspondência universal, segundo a qual pode-se conhecer o todo através de sua imagem em um fragmento; e a idéia de quebra da linearidade do tempo, da transcendência da duração contínua entre passado, presente e futuro - geralmente provocada pelo transe ou pela mudança do estado de consciência do adivinho.

Os jogos de adivinhação são as associações e correspondências a que o homem chegou através da experiência da sincronicidade - a percepção da simultaneidade absoluta de todos os eventos. Com o tempo, a codificação dos sinais decifrados em transe estruturou o que chamamos de Linguagens Simbólicas do Inconsciente. Essas linguagens seriam formadas pela imagem arquetípica dos aspectos da natureza e ainda hoje estariam em permanente desenvolvimento. Porém, com a progressiva dessacralização das culturas ancestrais - iniciada por volta de 1.500 a.C., com o aparecimento da vida sedentária das primeiras cidades e da Escrita de codificação gráfico-fonética; sedimentada pelo pensamento filosófico desencadeado por Sócrates e Platão; e, concluída pela industrialização generalizada de todos os objetos e pelo desenvolvimento do pensamento científico - a antiga arte divinatória e suas linguagens simbólicas foram destronadas pela filosofia da objetividade e relegadas à condição de superstição e de credice. Nas sociedades tradicionais, sem subjetividade individual nem objetividade uniforme, as artes divinatórias representavam a síntese hermenêutica do conhecimento humano; na modernidade, elas foram rebaixadas pelo pensamento científico às diversas "mancias": a cartomancia, a geomancia, a quiromancia, a necromancia.

Sabe-se que, nos primórdios da História, o nômade paleolítico caçava durante a lua cheia e, em sua caverna na lua nova, dedicava parte da caça ao "senhor das feras", como forma de agradecimento e pedido de sucesso em novas empreitadas. Segundo Mircea Eliade (1), as imagens desenhadas nas cavernas tinham um caráter mnemônico, ou seja, eram objeto de culto e invocações durante os rituais sangrentos da lua nova. Elas eram um meio mágico pelo qual o homem arcaico simbolizava seus desejos.

Certo dia, no entanto, o caçador nômade desejou "caçar" uma mulher ou derrotar um inimigo e acabou desenvolvendo um panteão para manipular as forças de seu universo cosmológico. Assim, para

conquistar uma fêmea, ele deveria sacrificar determinados animais, vegetais e objetos com características comuns, a uma deusa aquática, como a deusa grega Afrodite, a Venús latina ou a deusa nagô Oxum dos afro-americanos. Já se o desejo era o de derrotar seus inimigos, ele invoca um deus guerreiro do fogo, como Ares, Marte ou Ogum, ou mesmo um demônio protetor do seu clã.

Este panteão primitivo, que encarnava diferentes aspectos da natureza mesclados com o culto aos antepassados, foi, não apenas a primeira manifestação religiosa de que se tem notícia, mas também, o mais antigo registro da cultura humana. A própria palavra "adivinhar" significa literalmente "falar com os deuses" e por isto a atividade passou a ser exercida exclusivamente por membros da classe sacerdotal ou por suas diferentes variações xamânicas e místicas. Porém, com o aparecimento das primeiras cidades e da vida sedentária, o homem evoluiu do estágio lunar-maternal para uma nova estrutura social e para um novo paradigma de representação. Enquanto o aparecimento da escrita fundou um novo tipo de cultura, o advento da agricultura impôs deuses e calendários solares e o poder político se "masculinizou" em torno da imagem de reis freqüentemente considerados filhos ou descendentes das divindades solares.

Neste novo contexto, as linguagens simbólicas se tornaram mais probabilísticas e menos mágicas. Tratava-se então de prever os acontecimentos e não de controlá-los; de conhecer antecipadamente o destino a longo prazo e não de satisfazer às necessidades imediatas. Neste sentido, a arte divinatória incluía conhecimentos de medicina, meteorologia, administração pública e estratégia militar - além do necessário conhecimento psicológico do transe e dos elementos cognitivos que estruturavam a linguagem dos dogmas religiosos. Os "deuses" não eram mais simples personificações de forças naturais, mas também representavam simultaneamente lugares, vocações, dramas arquetípicos que fundavam costumes e tradições - estavam, portanto, muito longe da representação dos "tipos psicológicos" modernos, como os atuais signos astrológicos e os orixás. Na antigüidade não havia o que chamamos de "adivinhação individual". Até mesmo os oráculos dos reis não se referiam a eles como pessoas mas como instituições. Nas artes divinatórias primitivas o que importava era a interpretação e a manipulação das forças naturais e não o destino individual dos consulentes. Ao contrário: a idéia de destino individual era constantemente "sacrificada" em nome da harmonia cósmica.

Muitos autores associam o aparecimento dos primeiros alfabetos a esta "racionalização solar" dos símbolos arcaicos da adivinhação primitiva, ou pelo menos, que várias escritas ideográficas anteriores ao predomínio dos idiomas Indo-europeus (de codificação gráfico-fonética) foram marcadamente influenciados por técnicas divinatórias, tais como o chinês, o sânscrito, o hebraico antigo, os alfabetos rúnicos e os hieróglifos egípcios. Jean Nougayrol, por exemplo, estudou a evolução dos sinais da adivinhação mesopotâmica nas culturas assíria e babilônica. O vocabulário técnico desta modalidade de adivinhação, em um primeiro período, contava com cerca de seis mil sinais de tipo funcional, sendo comparável à nossa toponímia cerebral. Havia uma relação direta entre cada símbolo e o objeto ou ação concreta representada.

Com o passar do tempo, segundo Nougayrol, os sinais - que representavam diretamente as idéias mnemônicas do universo primitivo - foram sendo gradativamente agrupados e reduzidos, no sentido de representarem o panteão astrológico, passando a associar sons, fonemas a elementos da mitologia. Assim, os sinais da escrita cuniforme são o resultado de um longo processo histórico de simplificação

dos símbolos arcaicos da adivinçã e de sua utilização de seus oráculos nas genealogias reais e nos calendários. É importante ressaltar que esta "racionalização" dos sinais mnemônicos seguiu a evolução dos dogmas religiosos dos caldeus, os primeiros a apresentarem um panteão astrológico-solar completo, formado por uma trindade cósmica, sete divindades planetárias e doze entidades zodiacais . Hoje este modelo astrológico não nos serve mais de paradigma de observação científica dos céus mas continua válido como modelo simbólico. O fato de alguns alfabetos, como o hebreu, possuírem 22 letras ($3 \times 7 = 21$), levou a maioria dos ocultistas modernos a sustentarem que as imagens das cartas de Tarô derivariam de uma linguagem universal dos sinais das escritas ideográficas.

Assim, no paradigma objetivo da astronomia, sabemos que a Terra gira em torno do Sol; no entanto, continuamos dependendo simbolicamente do paradigma subjetivo da astrologia, que como uma linguagem do inconsciente, condiciona atitudes e comportamentos, através da associação de determinadas características psicológicas aos meses do ano, por exemplo. A ciência e o pensamento objetivo superaram apenas parcialmente o antigo paradigma de representação e esta "superação" é uma questão muito relativa: ao contrário do que pensam os historiadores da ciência, a idéia de um sistema geocêntrico não significa que Ptolomeu acreditasse que o Sol girasse em torno da Terra, mas sim que ele colocava a questão da representação objetiva do universo em um segundo plano diante da idéia de decifração do destino através da observação especular das estrelas. Devido ao movimento de precessão do eixo da terra, os céus astrológico e astronômico não coincidem mais. Tal fato, paradigmático da relação entre cosmologia científica e cosmogonia simbólica, divide atualmente os astrólogos em dois grandes grupos: os defensores de uma atualização do simbolismo ao céu real e os que dissociam completamente a linguagem astrológica da realidade astronômica.

As linguagens simbólicas do inconsciente continuam na base do processo cognitivo, formando um importante patrimônio cultural coletivo com o qual não cessamos de interagir. E mais: apesar das inúmeras diferenças epistemológicas dos modos operandi entre o conhecimento científico e o saber tradicional, ambos têm um único objetivo: evitar o infortúnio e a adversidade, procurando antecipar os acontecimentos para controlá-los.

Infelizmente, as tentativas de fazer uma aproximação entre os dois saberes foram, até o momento, muito modestas. É claro que muitos trabalhos já enfatizaram a importância da imagem e do arquétipo em diferentes domínios epistemológicos (publicidade, psicologia, educação). Entretanto, ainda são escassas as iniciativas que pesquisam os efeitos e os limites do papel que os arquétipos desempenham na própria interpretação. Em seu prefácio à tradução alemã do Livro das Mutações , Jung esboça pela primeira vez uma explicação científica sobre o fenômeno da adivinhação a partir de suas teorias da sincronicidade e do inconsciente coletivo. Este trabalho é retomado e desenvolvido por Marie-Louise Von Franz (2), que estuda diferentes gêneros de adivinhação à luz das categorias junguianas.

Tornou-se lugar comum dizer atualmente que o tempo é a quarta dimensão do espaço físico e que "o passado e o futuro só existem no presente". Os jogos de adivinhação procuram saber como as causas passadas e as possibilidades futuras condicionam o presente, como estes dados estão estruturados no inconsciente. No entanto, a verdade é que levamos algum tempo para compreender a real natureza do

tempo e os limites epistemológicos da previsibilidade. Recentemente, sob o nome de "experiência précognitiva", Danah Zohar (3) atualizou e ampliou a discussão iniciada por Jung sobre adivinhação e sua relação com a física contemporânea. É que, para escapar a concepção newtoniana de tempo linear e contínuo válido para todos os elementos de uma determinada totalidade, concepção universal e historicista (que no âmbito das ciências humanas poderiam ser representados por Marx e Max Weber); Jung e Von Franz incorreram em uma concepção einsteiniana de um tempo relativista e sincrônico: a duração intrínseca do espaço físico.

Atualmente, graças aos teóricos da complexidade (Prigogine, Atlan, Morin), a descontinuidade e a sincronicidade de nossas memórias não são mais avessas à história e a irreversibilidade da vida. Ao contrário: agora elas se completam em uma visão que quer religar o universal ao particular, o global ao específico, o passado ao futuro. Trata-se agora de encontrar um equilíbrio entre um "querer involuntário" formado pelo conjunto de fatores históricos determinantes e uma "consciência cognitiva" forjada na seleção sincrônica das possibilidades. Esta nova concepção corresponde a noção de "múltiplos tempos simultâneos compreendidos dentro de um único tempo irreversível" proveniente da mecânica quântica e oferece um novo paradigma de representação onde a previsibilidade de um evento dependerá, ao mesmo tempo, do simbólico e do científico, de uma leitura simbólica do inconsciente e do rigor crítico da sua interpretação.

Feitas essas considerações gerais, voltemos agora ao estudo dos orixás e ao *sistema divinatório do Ifá*.

NOTAS

(1) ELIADE, M. **Tratado Histórico das Religiões**. São Paulo: Martins Pena, 1993.

(2) VON FRANZ, M.L. **Adivinhação e Sincronicidade**. São Paulo: Pensamento, 1990.

(3) ZOHAR, D. **Através das barreiras do Tempo - um estudo sobre a precognição e a física moderna**. São Paulo: Pensamento, 1982.

Comida e Audiovisual III

• O IFÁ: ALIMENTOS, O AUDIOVISUAL E ENERGIA PSÍQUICA

A estrutura litúrgica do culto aos orixás no candomblé pode ser resumida como o processo de, ritualisticamente, acumular, e em seguida transmitir, axé para os filhos-no-santo nestes três níveis: o ciclo anual de "firmeza" da casa, o ciclo mensal de realimentação energética dos fetiches e dos abôs, e o ciclo diário das obrigações individuais decorrentes da iniciação.

No centro de todas essas relações que compõem a "economia energética" do candomblé está Ifá, o orixá da adivinhação (1). O jogo oracular mais comum é constituído por 16 búzios (pequenas conchas). O pai-no-santo agita os búzios nas mãos e lança-os dentro de um círculo, formado por colares de diversos orixás. O búzio pode cair "aberto" ou "fechado", ou seja, com sua face onde há uma fenda ou com o lado liso. Cada uma dessas "caídas" é uma manifestação de um orixá e tem um significado próprio, já que, conforme a ordenação resultante, pode-se determinar qual deles está respondendo.

Todos os aspectos da vida são suscetíveis de codificação por cada um dos orixás que se manifestam no jogo. Os deuses se tornam assim o princípio de classificação dos acontecimentos: cada um governa um acontecimento-tipo. Além da ordenação dos búzios (abertos e fechados), que determina a entidade que preside cada resposta, a configuração - ou o modo particular como os búzios se distribuíram geometricamente no espaço - também é fundamental para a leitura, pois corresponde à "organização energética" do inconsciente do indivíduo frente a uma força matriz. O conjunto dos dois fatores, ordenação e configuração, chama-se odú ou sina.

O Sistema de Ifá (2) embora bastante contestada por pesquisadores posteriores, a relação recolhida e apresentada por Roger Bastide e Pierre Verger (3), hoje é utilizada e até citada por vários adivinhos.

ENTIDADE	BÚZIOS	ENTIDADE	BÚZIOS
Exú (4)	01 abertos e 15 fechados	Obá (5)	15 abertos e 01 fechados
Ibeji	02 abertos e 14 fechados	Oxumaré (6)	14 abertos e 02 fechados
Ogum (7)	03 abertos e 13 fechados	Omulú (8)	13 abertos e 03 fechados
Xangô (9)	04 abertos e 12 fechados	Ossaim (10)	12 abertos e 04 fechados
Yemanjá (11)	05 abertos e 11 fechados	Logunedé (12)	11 abertos e 05 fechados

Yansã (13)	06 abertos e 10 fechados	Oxum (14)	10 abertos e 06 fechados
Oxossi (15)	07 abertos e 09 fechados	Nanã	09 abertos e 07 fechados
Oxalá (16)	08 abertos e 08 fechados	Lance nulo	16 abertos ou fechados

Assim, a ordenação aberto-fechado determina que orixá está falando e a configuração espacial dos búzios indica o que ele está dizendo. Através de sucessivas jogadas, chega-se, então, a uma espécie de inventário do que está acontecendo à pessoa, não apenas em relação aos seus orixás tutelares, "os donos de sua cabeça", mas também como outras entidades estão influenciando positiva ou negativamente em sua vida, quais são as suas tendências recorrentes e as possibilidades diante do destino. Geralmente são propostos trabalhos e obrigações para o re-equilíbrio energético.

As respostas são decifradas através de lendas e das histórias dos deuses (17) - que são transmitidas de geração em geração através da tradição oral. Por isso, "jogar búzios" requer não somente bastante intuição para interpretar as diferentes configurações formadas pelas forças-matrizes, mas também um conhecimento oral do conjunto da tradição mítica dos orixás e do seu universo simbólico. O sacerdote de Ifá era, originariamente, chamado de Babalaô. Eles eram os historiadores orais da cultura africana. Sua iniciação era muito mais complexa que as outras, pois não envolvia a identificação com um único arquétipo e o desenvolvimento de suas características na personalidade do iniciando, mas sim o aprendizado de séculos de conhecimento armazenado pelo culto. Hoje os zeladores de santo (18) em geral manejam o oráculo.

- Referências Simbólicas

Mesmo sendo um processo onde a identidade é produzida predominantemente por frequências rítmicas e cromáticas, o Candomblé não é apenas um conjunto de referências audiovisuais, mas também, de referências degustativas, olfativas e táteis (as comidas, incensos e ervas). Na verdade, essas referências cinestésicas literalmente "alimentam" as frequências audiovisuais, através de oferendas e sacrifícios, as linguagens simbólicas necessitam ser nutridas de energia psíquica, o Axé. Vejamos suas principais referências simbólicas.

Ao processo ritualístico pelo qual se liga um corpo material à energia de um determinado orixá, chama-se "assentamento". Por redução, o termo é utilizado para designar objetos (pedras, amuletos, instrumentos ritualísticos) que representam cada orixá, depois de um ritual onde a energia mística da entidade seja concentrada nos seus corpos. O fetiche mais comum é o "otá" (pedra). Ele fica mergulhado em líquidos e substâncias, guardadas em pequenos frascos (as quartinhas) vedadas com panos coloridos com símbolos bordados, dependendo do orixá. Os líquidos mais comuns são o mel, o azeite-de-dendê e a água macerada com ervas do santo. São utilizadas águas de diferentes procedências: água do mar, dos rios, da chuva, etc., Os líquidos ou "Abós" são preparados ritualmente com algumas gotas de sangue animal e com cantos secretos que apenas os Babalorixás conhecem. Há casos, no entanto, como na água de Xangô, que é preparada a partir de uma "pedra de raio" (meteorito), em que o otá é que imanta o líquido da quartinha.

Quadro de Referências Simbólicas por Entidade

ORIXÁ	SUA COR	SAUDAÇÃO	DOMÍNIO	ELEMENTO
Oxalá (19)	Branco	Axé Babá!	A Criação	O CÉU
Yemanjá (20)	Branco e Prata	Odoiá!	A Maternidade	O MAR
Iroko	Branco e Cinza	Iroko i só!	O Tempo	GAMALEIRA (árvore)
Oxumaré (21)	Vermelho e Amarelo	Arô Boboi!	A Alternância dos Opostos	O ARCO-ÍRIS E A COBRA
Omulú (22)	Branco e Preto	Atotô!	Sufrimento e dor	A DOENÇA
Nanã Burukê (23)	Roxo	Salubá!	A Morte	LAMA, LODO PÂNTANOS
Ibeji (24)	Várias Cores Vivas	Bejê Orô!	Os Jogos	CRIANÇAS
Logunedé (25)	Amarelo e Azul Claro	Logum ou Oriki!	A Caça e a Pesca	RIOS E FLORESTA
Obá (26)	Amarelo e Vermelho	Obá Xireê!	A Culinária	CACHOEIRAS
Oxum (27)	Amarelo	Ora ieiê!	A Beleza	ÁGUA DOCE
Iansã (28)	Marron Avermelho	Epahei!	Os mortos	A TEMPESTADE
Xangô (29)	Vermelho e Branco	Kauô-Kabisselê!	Raio e Trovão (Justiça)	PEDRAS E MONTES
Ossaim (30)	Azul e Vermelho	Ue-eô!	Cura e Liturgia	FOLHAS
Oxossi (31)	Verde e Azul Claro	Okê Arô!	Animais da Floresta	MATAS
Ogum (32)	Azul Escuro	Ogunhê!	Caminhos e Guerra	FERRO
Exú (33)	Preto e Vermelho	Laroiê!	Portas e Encruzilhadas	FOGO

Todos assentamentos são periodicamente alimentados por sacrifícios e oferendas características de cada entidade, de forma a re-energizá-lo do seu Axé específico. Tal energia é armazenada nos pontos centrais do terreiro e utilizada para dinamizar novos objetos ritualísticos ou para a manifestação das entidades em seus filhos. Assim, por extensão, o termo "assentamento" também se refere à pedra fundamental do terreiro (onde por ocasião da inauguração são enterrados diversos objetos referentes ao santo da casa) e

ao processo de iniciação ritual de um filho no santo (ou Iaô), para designar o momento em que a força mística do orixá é fixada na cabeça de um participante do culto. Temos, portanto três tipos de assentamentos distintos e três esferas de realimentação energética.

Todos candomblés tradicionais têm assentamentos da casa (34), aqueles pertencentes ao orixá a que o terreiro é dedicado. Estes assentamentos são enterrados por ocasião da cerimônia de inauguração do local, na pedra fundamental da casa ou sob o "Ixé", um mastro central onde se asteia a bandeira com os símbolos gráficos do orixá padroeiro. Na entrada de todos terreiros, costuma existir uma Gameleira-Branca, árvore consagrada a Iroko (o Tempo), que é plantada segundo rituais prescritos e também deve ser considerada um assentamento da casa. Este orixá responde pelas mudanças climáticas e meteorológicas, é uma espécie de guardião do terreiro. Caso exista no local a presença de outras forças naturais (cachoeiras, rios, pedreiras, etc.) também podem haver assentamentos específicos para os orixás correspondentes.

- Calendário e obrigações

De uma forma geral, estes assentamentos são alimentados Ossé anual - que é uma grande festa de limpeza do altar e de todo terreiro, quando são servidos alimentos ritualísticos especiais para todos os orixás - e nas festas públicas de cada um dos santos, conforme o calendário litúrgico tradicional. Apesar do caráter semi-matriarcall das culturas africanas, o calendário litúrgico original do candomblé era marcado pelo advento das quatro estações climáticas, com o solstício de inverno (junho) dedicado aos principais orixás masculinos (Ogum, Xangô, Oxalá) e o solstício de verão (dezembro) consagrado aos orixás femininos (Iansã, Oxum, Yemanjá). Nunca houve um único calendário para o culto dos orixás. no Brasil, a fiscalização que os feitores das fazendas onde trabalhavam os escravos africanos exerciam e a repressão em geral aos cultos do candomblé fizeram com que os negros se adaptassem, da maneira que puderam, suas festas às cerimônias católicas.

DATA	SANTO DO DIA	CELEBRAÇÃO
20 de janeiro	São Sebastião	Festa de Omulú (BA) e Oxossi (RJ)
02 de fevereiro	N. Sra. das Candeias	Festa de Yemanjá (BA)
23 de abril	São Jorge	Festa de Ogum (RJ) e Oxossi (BA)
13 de junho	Santo Antônio	Festa de Ogum (BA)
24 de junho	São João Batista	Festa de Xangô
29 de junho	S. Pedro e S. Paulo	Festa de Oxalá
26 de julho	N. Sra. de Sant’ana	Festa de Nanã Burukê
24 de agosto	São Bartolomeu	Festa de Oxumaré
27 de setembro	Cosme e Damião	Festa dos Ibeji

30 de setembro	São Jerônimo	Festa de Xangô
02 de novembro	Finados	Festa de Todos os Santos
04 de dezembro	Santa Bárbara	Festa de Yansã
08 de dezembro	Virgem da Conceição	Festa de Oxum

Existem ainda no âmbito do terreiro: a tronqueira, o assentamento do Exú protetor da casa, e o Ilê-Saim, a casa dos mortos (eguns) que ainda estão identificados à vida material. Esses assentamentos, que ficam sempre fora da área do terreiro consagrada aos orixás, não são alimentados anualmente, mas sim conforme o ciclo lunar de 28 dias e o ciclo diário das marés. No candomblé, o Exú é a entidade que apresenta a frequência mais densa do espectro (vermelho e preto), a única capaz de estabelecer uma ligação entre os homens e os orixás. Por isso, ele é requisitado para iniciar todas operações rituais do culto. Cada orixá tem seus próprios exús, que funcionam como servos ou mensageiros, possibilitando o contato com as entidades. Portanto, antes de qualquer oferenda para os santos, também é sempre feito um sacrifício aos exús correspondentes. O objetivo deste sacrifícios é manter atuantes os axés dos assentamentos, as forças místicas dos orixás. O sangue, juntamente com o álcool e a sexualidade, são veículos materiais que emitem as vibrações indispensáveis aos exús e aos desencarnados em geral atuarem no plano material e também, no sentido inverso, aos homens penetrarem em outros estados de percepção e consciência.

O assentamento de um orixá em um ser humano é realizada através de um processo cerimonial chamado de ‘iniciação’. Estes processos são alimentados por obrigações, oferendas individuais de cada iniciado aos seus orixás tutelares ou a uma entidade com a qual esteja momentaneamente desarmonizado. Além das cerimônias anuais do calendário litúrgico, existe um dia da semana consagrado a cada orixá, que pode ser usado para a entrega de obrigações individuais, feitas de comidas ofertadas e da realização de sacrifícios animais.

As restrições alimentares também condicionam simbolicamente esta identidade permanente entre os homens e os deuses: as proibições consistem em não consumir as substâncias que vibram na mesma frequência do santo a que se está identificado. Apenas no processo de iniciação estas substâncias são ritualmente ingeridas. Após este período, as comidas características de cada orixá são interditadas a seus filhos. Caso o indivíduo não obedeça a estas restrições alimentares a que se encontra submetido e realize uma ‘auto-antropofagia simbólica’, ele sofrerá as quizilas (sensação de nojo, mal-estar). Pelo mesmo motivo, a manutenção da identidade psíquica entre o Orixá e o iniciado, eram considerados incestuosos os casamentos entre os filhos de um mesmo santo. Na África, visto que os candomblés eram verdadeiras identidades étnicas e haverem laços reais de parentesco entre os grupos que cultuavam uma mesma entidade, esta proibição tinha um sentido genético, além de cultural e intersubjetivo.

Mas não se deve pensar que os homens são prisioneiros de um comportamento estereotipado, meros instrumentos passivos dos deuses: “o santo também é possuído por seus filhos”, que têm um papel ativo, tecendo relações complexas entre os orixás e a comunidade, multiplicando as relações entre as próprias entidades. O discurso dos iniciados traduz esta reciprocidade claramente. Do mesmo modo que se fala do

‘seu’ santo, costuma-se comentar também que ‘se é o próprio santo’: “o Xangô de fulano é rebelde”; e inversamente: “Beltrano é um dos Ogum da casa”. Ou seja: ao mesmo tempo que os deuses são designados como propriedades dos seus filhos, os iniciados também são propriedades dos orixás com que estão identificados. Ocorre, assim, um jogo constante de trocas entre o indivíduo concreto e o princípio abstrato que ele manifesta. Há, portanto, uma reciprocidade simbólica muito dinâmica entre a entidade e a pessoa.

E é esta reciprocidade que se desenvolve simultaneamente em três níveis - o ciclo anual de ‘firmeza’ da casa, o ciclo mensal de realimentação energética dos fetiches e dos abôs, e o ciclo semanal das obrigações individuais decorrentes da iniciação. E este último ciclo, no entanto, acabou simplificando todo sistema múltiplo e selvagem do Ifá em um sistema de sete vibrações principais. É o que veremos a seguir em *Frequências em Rede*.

Notas

- (1) <http://www.geocities.com/Athens/Troy/2494/ifa.htm>
- (2) <http://www.aumbhandan.org.br/orunmila.htm>
- (3) <http://www.unicamp.br/~everaldo/bahia/verger/verger.html>
- (4) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/exu2.html>
- (5) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/oba2.html>
- (6) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/oxumare2.html>
- (7) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/ogum2.html>
- (8) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/obalu2.html>
- (9) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/xango2.html>
- (10) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/ossain2.html>

- (11) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/iemanja2.html>
- (12) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/oxum2.html>
- (13) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/oja2.html>
- (14) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/oxum2.html>
- (15) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/oxossi2.html>
- (16) <http://www.aguaforte.com/ileaxeogum/oxala2.html>
- (17) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/lendas/lendas.html>
- (18) <http://orbita.starmedia.com/~ileasesango/>
- (19) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/oxala.html>
- (20) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/yemanja.html>
- (21) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/oxumare.html>
- (22) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/obaluae.html>
- (23) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/nana.html>
- (24) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/ibeji.html>
- (25) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/logunede.html>
- (26) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/oba.html>
- (27) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/oxun.html>
- (28) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/oja.html>
- (29) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/xango.html>

(30) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/ossain.html>

(31) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/oxossi.html>

(32) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/ogun.html>

(33) <http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/6052/exu.html>

(34) <http://orbita.starmedia.com/via/~xandi-rs/index.html>

Comida e Audiovisual IV

- FREQÜÊNCIAS EM REDE

Hoje as comidas e plantas não são mais classificadas segundo seus lugares no espaço/tempo mítico, mas sim em relação as faixas vibratórias de um corpo universalizado (1). A passagem do sistema múltiplo, selvagem e territorial dos Orixás no Candomblé para as sete linhas da Umbanda (2) segue um caminho de enquadramento e síntese das freqüências no modelo de correspondência do Ocidente, como no caso dos sete dias da semana, em detrimento das datas locais e da territorialidade.

Quadro Resumido de referências Culinárias por Entidade

DIA DA SEMANA	ORIXÁ	SACRIFÍCIO	OFERENDAS
Segunda-Feira	Exú Omulú Nanã	Frangos pretos, galinhas d'angola e bodes pretos Bode, porco e galo Cabra e galinha	Farofa de Dendê, mel e cachaça Aberém (bolo de milho ou arroz, Doburú (pipoca sem sal) e Latipa (folhas de mostarda cozidas) Anderê (vatapá de feijão fradinho) e também as comidas de Omulú, Iroko e Oxumaré
Terça-Feira	Ogum (3) Oxumaré (4) Iroko	Galo Bode, galo ou galinha Galo ou carneiro	Inhame assado, acarajé e feijoada com cerveja Feijão com milho, Gururu, camarão com azeite e cebola Ajabó (quiabos picados com mel e milho branco com feijão
Quarta-Feira	Xangô (5) Iansã (6)	Galo ou carneiro Cabra e galinha	Amalá (caruru de quiabos), acarajé comprido e farofa de mandioca com feijão e arroz Acarajé e Amalá com 14 quiabos

Quinta-Feira	Oxossi (7) Ossaim (8) Logunedé(9)	Bode, porco e galo Bode e galo Odá (bode castrado)	Feijão preto torrado, axoxó e inhame Fumo, mel e farofa Omolocum (pasta de feijão, camarão, ovos, cebola com dendê. Pratos de Oxum e Oxossi
Sexta-Feira	Oxalá (10)	Cabra, pombos, galinhas brancas	Açaça de arroz com mel, ebó de milho branco
Sábado	Yemanjá (11) Oxum (12)	Patas, cabras e galinhas brancas Cabra, galinhas e patas	Ebó de milho branco, arroz, mel e angú Omolocum, xinxins de galinhas, Adum e Ipeté.
Domingo	Ibeji (13)	Frangos de leite	Carurú, vapatá, doces e balas

A escala musical séptupla e o espectro cromático da luz no arco-íris entendidos como um paradigma das freqüências de rede foi 'idealizado' em muitas épocas pelo ocidente. Sua origem é pitagórica, mas não é um modelo 'universal' como pretende. Assim, como 'os quatro elementos', ele assume diversas formas no Ocidente, mas desaparece em outras culturas (14).

É como vimos: no Xireé, a ordem sequencial de apresentação durante o ritual é quando melhor se observa como os Orixás formam as freqüências de rede do Candomblé enquanto linguagem simbólica: cada entidade é um feixe de referentes simbólicos, cada orixá tem sua cor, suas músicas, sua dança e, ao mesmo tempo, corresponde a um tipo de comportamento humano específico e a uma faixa vibratória da Natureza.

É a virtualização das identidades simbólicas-genéticas em identidades simbólicas- culturais. É o sistema de classificação das referências alimentares e audiovisuais dos orixás (o Ifá) transformado em sistema de classificação de referências psicológicas da personalidade. Os orixás tornaram-se progressivamente 'máscaras', tipos de pessoas e/ou aspectos psicológicos da personalidade.

OS ORIXÁS E OS SETE PLANETAS

OXALÁ	SOL	ESPIRITUALIDADE
YEMANJÁ	LUA	SENSIBILIDADE
OMULÚ	SATURNO	SEVERIDADE/LIMITES
XANGÔ	JUPITER	GENEROSIDADE
OGUM	MARTE	AGRESSIVIDADE
OXUM	VÊNUS	SEXUALIDADE
EXÚ	MERCÚRIO	COMUNICAÇÃO/TRANSPORTE

Mas há diferentes níveis de aplicação desses critérios. Em alguns centros que tanto trabalham com Umbanda quanto com Candomblé ('Nação'), costuma-se dizer que "Orixá não incorpora, irradia". Porém, ao se tratar do Orixá Ibeji e das 'crianças' da Umbanda a diferença é apenas conceitual. Aliás, muitas o 'estado de erê' é mais um estágio do transe do que uma frequência específica. O mesmo também pode ser dito sobre os pretos-velhos e os orixás mais idosos Nanã, Oxaguiã, Omulú. Essas experiências de transe nos remetem mais aos arquétipos juguianos da 'criança interior' e do 'velho sábio' (elementos de dramatização dos diferentes momentos da vida) do que propriamente de diferentes combinações dos aspectos psicológicos da personalidade. Há também várias interpretações e analogias possíveis entre a linguagem astrológica e do Ifá, como a que compara o orixá de cabeça com o signo solar e adjunto como ascendente, ou aspecto secundário da personalidade. Outros preferem ler os orixás como planetas e os aspectos como relacionamentos míticos entre eles.

Interessa-nos sobretudo a noção de cada indivíduo é uma federação de Eu's ou entidades - 'A Coroa' (15) - vista como uma mandala astrológica (16) ou mapa de desenvolvimento cognitivo - uma vez que esta mesma idéia também vai estar presente no esoterismo contemporâneo, na literatura (Fernando Pessoa) e até na ciberpsiquiatria da Internet. (17).

Resta aqui concluir que as práticas audiovisuais e alimentares se organizam em torno deste eixo simbólico, fazendo com que, em cada indivíduo, diversas combinações de seus aspectos se combinem e se diferenciem. Assim, *A Anatomia do Ruído* achou aqui um ciclo ou anel de recorrência importante, nosso principal dispositivo de condicionamento hipnótico: pão & circo. Ou *Comida e Audiovisual*.

NOTAS

(1) Escrevemos e editamos alguns textos não-acadêmicos sobre Florais e sobre Tarô, que, indiretamente, dizem respeito à idéia de frequências de rede. Em '**O Tarô como Mapa Cognitivo**' - <http://ccc.unisinos.tche.br/users/m/marcelobg/taro.html> - discutimos as tentativas ocultistas de estabelecer um único sistema de correspondências simbólicas entre o Tarô, a Cabala e a Astrologia, retornando, assim, a uma linguagem imaginética universal. No ensaio poético '**As Flores do Bem**' - <http://members.tripod.com/coroe/A.html> - associamos as essências florais do Dr. Bach à experiência subjetiva das corações e dos sete chacras. Já em nossa edição dos '**Florais da Floresta**' - <http://ccc.unisinos.tche.br/users/m/marcelobg/CAPA.html>, - das pesquisadoras **Isabem Facchini Barsé** e **Maria Alice Campos Freire**, utiliza-se o sistema de classificação dos orixás.

(2) A Umbanda é um sincretismo brasileiro da religião dos orixás africanos (o candomblé) com o espiritismo kardecista europeu. Para mais informações, visite os principais sites da Umbanda no Brasil: a) **Luz e Fé** - http://members.tripod.com/~umbanda_e_fe/index.html - b) **Umbanda Esotérica do Brasil** - <http://aumbhandan.org.br/> - c) **Casa de Obaluaíê** - <http://pessoal.mandic.com.br/~hbatista/> - d) **Templo Beneficente Fonte dos Caboclos** - <http://www.geocities.com/Heartland/Valley/5185/>.

(3) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/ogum.htm>

(4) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/oxumare.html>

(5) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/xango.htm>

(6) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/iansa.htm>

(7) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/oxossi.htm>

(8) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/Ossanyin.htm>

(9) <http://sites.uol.com.br/edgehrke/>

(10) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/oxala.htm>

(11) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/iemanja.htm>

(12) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/oxum.htm>

(13) <http://www.unai.ada.com.br/usuarios/umbanda/orixas/ibeji.html>

(14) Aliás, além do modelo pitagórico séptuplo existem sistemas simbólicos mais sofisticados (como o I Ching, com cinco elementos e oito triagramas) e mais rústicos (como o próprio sistema do Ifá que segue a ordem cromática básica Vermelho/Preto x Branco).

(15) <http://members.tripod.com/coroe/ACOROA.html>

(16) STEINBRECHER, EDWIN C. **A Meditação dos Guias Interiores**. São Paulo: Ed. Siciliano, 1990. Obra ainda pouco conhecida pelos brasileiros, mas que já é considerado um clássico do esoterismo da Nova Era no exterior. Explica a terapia elaborada a partir da combinação das cartas de Tarô com a técnica da imaginação criativa segundo os aspectos arquetípicos (quadraturas, oposições, conjunções) de cada mapa natal.

(17) TURKLE, S. **O Segundo Eu - os computadores e o espírito humano**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

Paraísos Artificiais

- **Entheogênese**

Entheogênese significa 'origem divina' (Theo = Deus, Gênesis = Origem). A palavra 'entheógenos', no entanto, surgiu em contraposição a denominação de 'alucinógenos' para designar a utilização de substâncias químicas com finalidades místicas, religiosas ou cognitivas. Segundo seus defensores a denominação de 'alucinógeno' para as substâncias químicas de feito psíquico, que provocam mudanças nos estados de percepção e consciência é preconceituosa, pois embute o sentido de entorpecimento e alienação.

A partir daí há dois sentidos possíveis:

- A) A hipótese de que foi a ingestão de cogumelos alucinógenos que despertaram a consciência nos macacos.
- B) A enteogênese é o uso não alienante das drogas - como prescreveram vários pensadores da Contracultura.

Timothy Leary (1), entre outros menos famosos, defendia o caráter revolucionário da experiência psicodélica através de drogas. Para Leary, os estados alterados de consciência provocavam mudanças existenciais profundas, transformações na personalidade, tornando as pessoas mais conscientes de si.

Também Carlos Castaneda (2), antropólogo convertido ao sistema de 'feitiçaria tolteca', iniciou-se nessa tradição através da utilização das 'plantas de poder', principalmente a Datura (a 'Erva do Diabo') e o Peyote (3) (o 'mescalito'). A droga aqui é utilizada para romper com a descrição ordinária da realidade, com a percepção cotidiana de mundo, como uma forma de se sentir presente em outros universos dimensionais.

A droga alucina e cura, equilibra e enloquece, maravilha e vicia. É um paradoxo, um dispositivo de funções aparentemente contrárias. Entre os autores brasileiros que pensaram a questão das drogas dentro de uma perspectiva foucaultiana dos modos de sujeição, Edson Passetti (4) é talvez quem melhor coloque o papel central deste dispositivo na sociedade contemporânea.

A droga é pensada como produto médico para recolocar um indivíduo dentro da normalidade social. É também alucionógeno capaz - quando usado fora do espaço de confinamento - de fomentar ou gerar no indivíduo distorções em sua personalidade. De ambos os lados, a droga afeta a chamada alma do sujeito, quer recuperando-a quer perdendo-a. Assim, dentro da mais perfeita ordem das coisas, a droga é doença e cura, crime e lei, cujo uso é regulamentado por órgãos governamentais.

(...) A relação droga e alma, essa coisa que pode ser racionalmente capturada, organizada e disposta para que o indivíduo possa viver uma suposta plenitude terrena, que as religiões não fornecem - e justamente por esse princípio contribui para a reprodução da religião -, visa combater o desprezível no interior e no exterior do indivíduo, retificando partes ou o todo. (pp.56-57)

Com o pesquisador Terence McKenna (5), o caráter cognitivo das drogas e da experiência psicodélica na contracultura vai se tornar uma '*etnofarmacologia*', isto é, em um estudo sistemático das tradições de consumo de entheógenos. McKenna - autor de diversos livros sobre drogas e religiosidade contemporânea (6) - retoma a associação entre a utopia social e os estados de consciência quimicamente alterada (proposta por Charles Baudelaire e Aldous Huxley) e desenvolve ainda a idéia de que nossa experiência com o sagrado deriva do consumo de substâncias químicas e a combina com a hipótese Gaia (7) e com um desconcertante arsenal de perguntas:

"Estariamos ainda evoluindo as leis eternas da natureza? Existiria um reino além do espaço e do tempo que asseguraria os padrões e as condições de criatividade e de organização, e o processo evolutivo emergente - ou o universo se construiria a si mesmo à medida que fosse caminhando? As causas das coisas estariam no passado ou no futuro? Haveria algum Objeto hiperdimensional, que nos atrairia para a frente ? . Seria a história apenas uma sombra que a escatologia projeta atrás de si? Seríamos nós, os seres humanos, os imaginadores ou os imaginados? Ou seria a história, de certo modo, uma co-criação - uma parceira instável, cronicamente evolvente e pusilânime entre nós mesmos e o Fazeror de Padrões hiperdimensionais? Seriam os vegetais visionários nossos potenciadores e nossos guias; e seria a teobotânica a chave de tudo isso? Seria o caos meramente caótico, ou abrigaria a dinâmica de toda a criatividade? Que conexão existiria entre a luz física e a luz da consciência? Como transporíamos nossos limites fundamentais a fim de ingressar numa nova fase de aventura humana?"

(8)

É bem verdade que as idéias de McKenna estão dando margem para toda sorte de teorias delirantes. Para alguns, por exemplo, o cogumelo entheogênico seria apenas o corpo físico de um ser vindo de outro planeta para colonizar a terra, um veículo biológico da memória arcaica. Ou ainda: 'O cogumento é Jesus Cristo' - como diz Peter Lamborn Wilson (9) em Cibernética e Enteogênese (10). Por outro lado, é claro que os grupos tradicionais discordam dos psiconautas. E sobre isso há debate interessante ainda em curso. Alex Polari do Santo Daime (11) brasileiro, por exemplo, escreveu Eram os Deuses Alcalóides?(12)

Porém, o certo é que, a partir do advento 'Terence McKenna', há todo um movimento em curso sobre essa história de Entheogênese. Atualmente, na internet, tanto encontramos páginas dos grupos religiosos ligados a tradições xamânicas com a Ayahuasca (13) quanto de psiconautas e estudiosos. Em um rápido levantamento, além de numerosos sites comerciais, descobrimos duas revistas especializadas [Entheogen.com (14) e The Resonance Project (TRP)(15)], três bibliotecas virtuais [The Lycaeum (16), Religion and Psychoactive Sacraments (17) e The Vaults of Erowid (18)], duas ONGs com conotações políticas [The Drug Reform Coordination Network (19) e The Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS) (20) e uma comunidade virtual [The Island Web (21)].

Hoje é mais fácil encontrar trabalhos espirituais com a utilização da Jurema (22) na Europa que nas caatingas do nordeste brasileiro. Um prova disto é a reconstituição da fórmula secreta da bebida dos índios nordestinos por uma ONG holandesa, a Friends of the Forest (23), que trabalha com recuperação de viciados e crescimento pessoal através de entheógenos. Vivemos um processo que a consciência étnica é reimportada.

NOTAS

(1) <http://www.leary.com/>

(2) <http://www.verdeclaro.net/index.html> - Para um levantamento completo das principais páginas sobre Castanheda, clique http://www.avalon.net/~vreloto/cas_main.html.

(3) <http://www.peyote.com/peyolink.html>

(4) PASSETTI, E. **Das 'Fumaries' ao Narcotráfico**. São Paulo, EDUC, 1991.

(5) <http://deoxy.org/mckenna.htm>

(6) MCKENNA, T. - '**Alucinações Reais**', '**Alimento dos Deuses**' e '**Retorno à cultura arcaica**' Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1993, 1995 e 1996. Em inglês, há ainda os livros em parceria com seu irmão Dennis McKenna, **The Invisible Landscape** e **Psilocybin: The Magic Mushroom Grower's Guide**.

(7) Segundo McKenna, 'o ciberespaço é a hipermente de Gaia'; não é 'uma mecosfera deleuziana', mas uma inteligência planetária anterior às redes maquínicas, semelhante ao Cibionta nos textos mais recentes do biólogo Leon de Rosnay - <http://194.199.143.5/derosnay/>.

(8) MCKENNA, T. '**Caos, Criatividade e o retorno do Sagrado - triálogos nas fronteiras do Ocidente**' (em conjunto com Ralph Abraham e Rupert Sheldrake) São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1994.

(9) <http://www.memoria.com/bey/>

(10) <http://rorty.ist.utl.pt/issue0/neuroe.html>

(11) <http://www.digi.com.br/clients/~isis/daime.htm>

(12) <http://www.geocities.com/RainForest/5949/articles.htm>

(13) <http://www.ayahuasca.org.uk/>

(14) <http://www.entheogen.com/>

(15) <http://www.resproject.com/>

(16) <http://www.lycaeum.org/>

(17) <http://csp.org/chrestomathy/>

(18) <http://www.erowid.org/entheo.shtml>

(19) <http://www.drcnet.org/>

(20) <http://www.maps.org/>

(21) <http://www.island.org/>

(22) <http://www.ufrnet.ufrn.br/~mbolshaw/jurema.html> - Há também, sobre o uso contemporâneo da planta e sua tradição, um texto que editamos: A JUREMA NO "REGIME DE ÍNDIO": O CASO ATIKUM - <http://www.dhnet.org.br/w3/rodrigo/>, de Rodrigo de Azeredo Grunewald. A bibliografia sobre Jurema é excelente - <http://www.dhnet.org.br/w3/rodrigo/bibli.html>.

(23) <http://www.friends-of-the-forest.nl/>

Bibliografia

- ALLEAU, R. **A Ciência dos Símbolos**. Lisboa: Edições 70, 1982.
- ALLIEZ, E. **Deleuze Filosofia Virtual**. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ALMEIDA, M. C. **O saber antropológico - complexidades, objetivações, desordens, incertezas**. Tese de doutoramento em ciências sociais na PUC/SP, 1992.
- ANDRADE, J. M. **Jurema: da festa à guerra, de ontem e de hoje**. in MetaPesquisa - <http://www.ufrn.br/evi/>
- ATLAN, H. **Entre o Cristal e a Fumaça**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- BALDIOU, A. **Deleuze - O Clamor do Ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BAUDRILARD, J. **Esquecer Foucault**. Rio de Janeiro, Rocco, 1982.
- CAPRA, F. **A teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CASTRO, G. (org.) **Ensaio de Complexidade**. Natal, Edfurn, 1998.
- CEZIMBRA, M. (repórter) **Pecados do século XXI**, Entrevista para Jornal da Família, encartado no Diário de Natal, 16/5/99.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- _____ **O Anti-Édipo**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasilense, 1985.
- _____ **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1998.
- ELIADE, M. **Tratado Histórico das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

- ESCOBAR, C. H. **Dossiê Deleuze**. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____ **A História da Sexualidade I (A Vontade de Saber)**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____ **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____ **A História da Sexualidade II e III (O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si)** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984 e 1985.
- _____ **Resumo dos cursos do Collège de France (1970 a 82)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- _____ **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- GUATTARI, F. **Caosmose - um novo paradigma estético**. São Paulo: ed.34. 1992.
- GOMES, M. B. **O Hermeneuta - Uma Introdução ao Estudo de Si**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Natal: UFRN, 1996.
- _____ **O Espelho do Tempo - Representação Sínica & Imaginação Simbólica** - <http://www.facom.ufba.br/pretextos/bolshaw1.html>. Publicado pela Revista Pretextos, publicação acadêmica da Associação Nacional de Cursos de Pós-Graduação em Comunicação Social (COMPOS)
- _____ **Semiética - Da Hermenêutica à Complexidade** - <http://ccc.unisinos.tche.br/users/m/marcelobg/pageA.html>.
- GUENON, R. **A Ciência dos Símbolos**. São Paulo: Cultrix, 1986.
- GRÜNEWALD, R. A. **‘Regime de Índio’ e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ (mimeo), 1993.
- JUNG, C. **AION: Um Estudo sobre o simbolismo do self**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos**, ensaios de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: 34, 1994.
- LEMOS, A. **A Página do Cyborg** - <http://www.facom.ufba.br/pesq/cyber/lemos/intro.html>

- LEVY, P. **Tecnologias da Inteligência – o futuro do pensamento na era da informática**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- _____ **A Inteligência Coletiva - por uma antropologia do ciberespaço**. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____ **O que é o virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____ **As Árvores de Conhecimentos**. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- MORIN, E. “La complexité et l’entreprise” in *Introduction à une pensée complexe*, ESF, Paris, 1990 pp 113-124. Tradução do professor José Maria Tavares de Andrade (UFBA), 1997.
- _____ **O Método, volume primeiro, A natureza da natureza**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977; **O Método 2 - A Vida da Vida**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1980; **O Método 3 - O Conhecimento do Conhecimento**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1986; e **O Método 4 - As Idéias - Habitat, costumes, organização**. Porto Alegre: Editora Sulina: 1998.
- SERRES, M. **Filosofia Mestiça - le tiers-instruit**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- SALLES, C. **Jornada sobre Sistemas Complexos**, UFRN, 1997.
- REISLER, L. **A Saga da Sabedoria**. São Paulo: Nórdica, 1994.
- ROSNAY, J. **O Homem Simbiótico - perspectivas para o terceiro milênio**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- RUELE, D. **Caos e Acaso**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP), 1993.
- PAGELS, E. **As Origens de Satã**. Rio de Janeiro: Ediouro: 1996.
- PARENTE, A. **Imagem Máquina - A era das tecnologias do virtual**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- PETRAGLIA, I. C. **Edgar Morin**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PRIGOGINE, I. **A Nova Aliança**. Paris: Galimard, 1986.
- PRIMO, A **Interação mútua e interação reativa** - <http://usr.psico.ufrgs.br/~aprimo/> in **Espiral**

Interativa.

- WILHEM, R. **I Ching - O Livro das Mutações**. São Paulo: Pensamento, 1986.
- VAZ, P. **Utopia e Controle** - <http://www.dhnet.org.br/w3/paulovaz/index.html>.
- VON FRANZ, M.L. **Adivinhação e Sincronicidade**. São Paulo: Pensamento, 1990.
- ZOHAR, D. **Através das barreiras do Tempo - um estudo sobre a precognição e a física moderna**. São Paulo: Pensamento, 1982.