

o jeito do corpo

e

o jeitinho brasileiro

Fernanda Carlos Borges

Comunicação e Semiótica

PUC/SP, São Paulo, 2005

# O jeito do corpo e o jeitinho brasileiro

Tese apresentada à banca Examinadora da Pontifícia Universidade de Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação e Semiótica, na área de concentração em Signo e Significação nas Mídias, sob a orientação de Tânia Helena Katz, na PUC/SP, São Paulo, em 2005.

Folha de Aprovação da Banca Examinadora

---

---

---

---

---

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: \_\_\_\_\_ Local e Data: \_\_\_\_\_

aos pensadores que me proporcionaram momentos de verdadeira emoção pela  
possibilidade de esperança na humanidade  
àqueles que no meu jeito cotidiano partilham com seu jeito nosso jeito de viver  
à capacidade humana de dar um jeitinho

## Resumo

Nesta tese o jeitinho brasileiro é visto como uma atitude comunicativa que nasce no corpo e é investigado sob dois aspectos: cognitivo e cultural. Entende o jeito como um processo cognitivo e comunicativo afirmado na cultura brasileira, através do jeitinho. O jeitinho remete à relação entre o universal e o particular, cuja estrutura teórica básica, desenvolvida durante o patriarcado histórico, abriga a estabilidade, que pode ser alcançada por capacidades cognitivas, e a instabilidade, vivida pelas contingências da relação imediata, corpo a corpo, com a natureza. Assim, a instabilidade vivida pelos corpos na circunstância deve ser vencida pela estabilidade propiciada pela exatidão da cognição. Nesta estrutura, a comunicação tem um caráter persuasivo. No entanto, uma outra tradição de pensamento vem conquistando espaço significativo desde o século XX, e entende que a cognição está comprometida com a transformação contínua, o que sugere uma mudança no eixo oficial da filosofia. A hipótese de que o jeito corresponde à forma que a comunicação toma nas forças da situação, é desenvolvida dentro desta tradição. Nesta, a característica da comunicação é a alteridade. Esta tese compartilha da posição que acredita que a mente é fundamentalmente *corporada*, trata-se da concepção de um filosofar ligado ao sistema sensório-motor do corpo humano. Este caminho aceita um abordagem universal sobre como é o homem, mas exige a compreensão das singularidades dos processos da vida humana. Nos países do hemisfério norte a concepção de igualdade corresponde à igualdade perante à lei. No Brasil, à igualdade perante a lei é somada a igualdade da condição humana, uma igualdade substancial, relacionada com o corpo, que permite valorizar as forças das circunstâncias, a compaixão e a capacidade comunicativa. O jeitinho brasileiro aponta, portanto, para uma compreensão de processos e estruturas humanas, culturais e sociais diferentes daquelas que apoiam as instituições modernas, às quais não se submete. Na consolidação dos argumentos aqui necessários, dois pensadores foram fundantes: José Ângelo Gaiarsa e Oswald de Andrade, com o apoio indispensável de Livia Barbosa.

## Abstract

In this dissertation, the *jeitinho brasileiro*<sup>1</sup> is seen as a communication attitude which starts in the body, and it is investigated according to two aspects: the cognitive and the cultural. We understand the Way as a cognitive and communicative process, rooted in Brazilian culture through the *jeitinho brasileiro*. The Way takes us to the relationship between the universal and the particular, a basic theoretical structure developed during the historical patriarchy to hold the stability, which can be reached through cognitive capacity, and the unstable aspect experienced in the immediate relationship contingencies, in the body's relation with nature. In this system, the unstable aspect the body experiences under the circumstances should be beaten by the stability provided by the exactness of cognition. In this structure, communication has a persuasive aspect. However, another tradition has been conquering important space since the 20<sup>th</sup> century. This other tradition proposes that cognition is attached to continuous transformation, which suggests a change in the philosophy mainstream. The hypothesis that the Way corresponds to the shape communication takes in the forces of situation, is developed inside a tradition that corresponds to pre-patriarchal societies. The communication characteristic of this tradition is alterity. This thesis shares the position that the mind is basically embodied; the philosophy process is linked to the sensory-motor system of the human body. This line accepts a universal approach of what mankind is like, but also demands an understanding of the singular process of human life. The conception that human is equal according to the law characterizes the institutions of the countries in the Northern Hemisphere. In Brazil, this conception is enriched by the conception of equality considering the human condition. This is a substantial, body-related, equality that values understanding the forces of circumstances, compassion, and communicative capability. Therefore, the *jeitinho brasileiro* targets the perception of cultural, social and human processes and structures, which are different from those that support modern institutions, to which it doesn't submit. In order to consolidate this proposal, two thinkers were fundamental: José Ângelo Gaiarsa and Oswald de Andrade. Moreover, Lívia Barbosa's support was also very important.

---

<sup>1</sup> *Jeitinho brasileiro* could have been translated to "Brazilian way". The choice of not translating *jeitinho brasileiro* is due to the fact that *jeitinho* includes the connotation of ability, which would be missing if it had been translated.

# ÍNDICE

O jeito do corpo e o jeitinho brasileiro **2**

*Resumo* 6

*Abstract* 7

ÍNDICE **8**

o jeito é tudo! **9**

*o habitat dos grandes problemas é a rua* 10

**caminhar é filosofar** 16

**o jeito na filosofia** 24

**o movimento das formas e das idéias** 30

o jeitinho brasileiro **40**

*o jeitinho é brasileiro?* 41

**a má fama e um drama familiar** 42

**ser... brasileiro... e estar... no Brasil** 53

**o jeito do jeitinho** 63

quando o homem transforma a natureza, transforma sua própria natureza **76**

*um pensamento com jeitinho brasileiro* 77

**um animismo contemporâneo** 84

**a ética da devoração** 104

**a utopia da cultura do sol** 122

BIBLIOGRAFIA **138**

o jeito é tudo!

## **o *habitat* dos grandes problemas é a rua**

---

*Quem está bem posto não explica – vive. Sua sabedoria, que existe, não é verbal, é ontológica. (GAIARSA. 1995, pg.249)*

Nesta tese o jeitinho brasileiro é visto como um processo comunicativo que nasce no corpo e é investigado sob dois aspectos: cognitivo e cultural. Entende que a comunicação envolvida no jeito corresponde a um processo cognitivo que é afirmado na cultura brasileira, através do jeitinho brasileiro. Trata-se de uma situação onde uma regra universalmente válida é desrespeitada em benefício de contingências determinadas pela afetividade, e remete, portanto, à relação entre o universal e o particular.

A relação entre o universal e o particular desenvolveu uma estrutura teórica básica durante o patriarcado histórico, segundo a qual a realidade abriga a estabilidade, que pode ser alcançada por capacidades cognitivas, e a instabilidade, vivida pelas contingências da relação corpo a corpo com a natureza. Nesse viés, as intempéries do corpo podem ser evitadas ou minimizadas através do acesso à estabilidade universal e transcendental. Deste modo, corpo, natureza e mulher, devem ser vencidos, superados e dominados pela mente, espírito e homem. A filosofia que se desenvolve na Grécia emerge dentro da tradição patriarcal, e será caracterizada pela tendência a conceber um mundo hierarquizado, que submete o corpo aos ideais transcendentais. Vale lembrar Aristóteles que, "como um homem do seu tempo, teimará em provar que 'a mulher não engendra por si mesma (...) a fêmea não possui a mesma alma que o macho. A alma cognitiva só se transmite através do macho'" (BADINTER. 1986, pg.110). Nesta estrutura, a comunicação tem uma característica persuasiva. No entanto, uma outra

tradição de pensamento vem conquistando espaço significativo desde o século XX. Manteve-se viva e minoritária ao longo dos séculos, resistindo à hegemonia do patriarcado, chegando agora a um momento de grande expressão, o que sugere uma mudança no eixo oficial da filosofia. Tal tradição nos leva, entre os gregos, à Heráclito, mas é possível recuar mais, chegando nas culturas pré patriarcais ligadas à presença da grande mãe. Esta tradição atribui valor ao transitório, à perspectiva enraizada no corpo, ao poder vital da mulher. Aqui, a hipótese de que o jeito corresponde às formas comunicativas nas forças da situação, será desenvolvida dentro desta tradição. Nela, a comunicação é caracterizada pela alteridade. Na consolidação dos argumentos aqui necessários, dois pensadores foram fundantes: José Ângelo Gaiarsa e Oswald de Andrade, com o apoio indispensável de Livia Barbosa.

Para desenvolver esta idéia, esta tese compartilha da posição que acredita que "a mente é fundamentalmente *corpada*. O pensamento é na sua maior parte inconsciente. Os conceitos abstratos são em grande escala metafóricos (...) por causa destas descobertas, a filosofia não poderá ser mais a mesma" (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pg.3). Trata-se não de uma filosofia sobre o corpo, mas uma filosofia com o corpo. Assim, "para entender a razão, nós precisamos compreender os detalhes de nosso sistema visual, nosso sistema motor e os mecanismos gerais das ligações neurais" (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pg.4). Este caminho, embora desenvolva um abordagem universal sobre como é o homem, também exige a compreensão das singularidades dos processos da consciência humana, pois "aspectos universais da razão emergem da condição comum dos nossos corpos e cérebros, e dos ambientes em que nós habitamos. A existência destes universais não implica que a razão transcenda o corpo. Além disso, já que os sistemas conceituais variam significativamente, a razão não é inteiramente universal" (LAKOFF & JOHNSON. 1999. pg. 5). Aqui, primeiro o jeito será compreendido como um modo através do qual a mente é envolvida com o nosso sistema-sensório motor e, depois, como ele é um processo afirmado na cultura brasileira, através do *jeitinho brasileiro*.

No final do século XIX, Nietzsche desenvolveu uma potente crítica à tradição filosófica oficial da cultura ocidental, responsável pela operação perversa que permitiu afirmar que o principal valor da vida é a superação da vida: o transcendente, o paraíso, o imutável. O filósofo criticou o platonismo, o judaísmo, o cristianismo, o racionalismo, assim como o materialismo e o cientificismo, pois todos giram em torno do ideal, o ideal como aquilo capaz de vencer o transitório, a mudança, o imprevisível, o

desconhecido, a circunstância, a vida. Esta tradição tem como modelo de homem o *homem erudito*. Para ele, o homem moderno estava “preso na rede da civilização alexandrina, que conhece como ideal o homem teórico, equipado com os máximos poderes do conhecimento, trabalhando a serviço da ciência, cujo protótipo e ancestral é Sócrates (...) É em um sentido quase apavorante que aqui, por longo tempo, o homem culto só foi encontrado sob a forma do homem erudito” (NIETZSCHE. 1996, pg.40). A crítica de Nietzsche ao transcendente somou força para o desenvolvimento da filosofia do século vinte em torno da existência no que ela tem de singular, no que implica em experiência, em acontecimento e, com isso, afirmando o que na existência é corpo.

Esta ênfase no corpo chama a atenção para a evolução. Mas Nietzsche alertou para um possível equívoco de interpretação que ameaçava a teoria evolutiva que ele conheceu: “põe-se em primeiro plano a adaptação, isto é, uma atividade de segunda ordem, uma mera reatividade, e chegou-se a definir a vida como uma cada vez mais adequada adaptação interna a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Com isso, porém, a essência da vida é equivocada: sua vontade de potência; com isso é ignorada a supremacia que têm, por princípio, as forças espontâneas, agressivas, invasoras, criadoras de novas interpretações, de novas direções e formas, a cujo efeito, somente, se segue a “adaptação” (NIETZSCHE. 1996, pg.352). É uma importante observação, talvez mais um alerta, mas o caminho percorrido pelos estudos sobre a evolução vem afirmando a ação destas forças criativas.

Esta concepção de evolução leva ao desenvolvimento de uma filosofia da diferença, quer dizer, uma filosofia não preocupada com fundamentos universais capazes de vencer ou justificar a circunstância, mas preocupada com a percepção exatamente daquilo que não pode ser reduzido num universal, do que não se repete. Nietzsche ainda aponta que “no tocante ao célebre ‘combate pela vida’, (...) ocorre, mas como uma exceção; o aspecto global da vida não é a situação de indigência, a situação de fome, mas antes de riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento – onde se combate, combate-se por potência” (NIETZSCHE, 1996, pg.381). A ciência da evolução comporta hoje esta idéia, como é possível constatar em Atlan: “as grandes mutações, com aumento das capacidades de auto-organização, consistiriam em verdadeiras recargas de redundância (genes ou até cromossomos supra numerários, cópias inicialmente idênticas às preexistentes), seguidas de uma diversificação na e a partir dessa redundância. É que, se a novidade desorganizadora consiste não apenas num aumento de variedade (novo gene, nova enzima, nova via metabólica), obtido à custa do

estoque já existente de redundância, mas também num aumento desse próprio estoque (adição de material genético ‘inútil’ no estado atual de adaptação suficientemente repetitivo em relação ao que já existe para poder ser lido e executado, mas já tão diferente a ponto de constituir novas ‘aptidões’), então organização constitui um verdadeiro salto de organização, e não apenas uma mudança de estado de adaptação como as que podemos observar nos fenômenos de deriva genética. É nesse ponto que podemos considerar que surgem aptidões realmente novas – por adição, e não por substituição –, as quais, para se exprimir, esperam que se concretizem condições ambientais em que elas sejam como que exigidas” (ATLAN. 1992, pg. 170).

Hoje, vemos que “a ciência cognitiva – o estudo empírico da mente – convoca-nos a criar uma filosofia nova, empiricamente responsável, uma filosofia consistente com descobertas empíricas sobre a natureza da mente. Isto não é simplesmente a filosofia antiquada “naturalizada” – fazendo pequenos ajustamentos, mas basicamente mantendo a velha super estrutura filosófica”<sup>2</sup> (LAKOFF e JOHNSON, 1999, pg.15). Claro que da perspectiva da filosofia no corpo não basta somente a teorização, nem mesmo uma excelente teorização de uma filosofia *sobre* o corpo. Oswald de Andrade nos lembra que “Friedrich Nietzsche afirmou que o *habitat* dos grandes problemas é a rua” (ANDRADE. 1995, pg.102). Este alerta coloca-se contra um entendimento esquemático de corpo, tão abstrato como uma concepção ideológica qualquer, e chama a atenção para o entendimento de uma filosofia *com* o corpo.

A filosofia deveria escapar das estruturas esquemáticas desenvolvidas dentro dos gabinetes e alcançar a rua. A rua faz pensar em um corpo que anda nesta rua, entre outros corpos. São muitas as palavras que correspondem ao mesmo tempo ao corpo em movimento e às operações ‘mais elevadas’ do espírito: posição e força da posição, postura e impostura, atitudes e atitude existencial, o caminho e o reto caminho, perder o rumo e achar o rumo, inventar caminhos, entre tantas outras similares. Verificando a etimologia das palavras, Gaiarsa percebe que muitas das palavras usadas para tratar de atividades mentais correspondem a movimentos corporais, por exemplo: “porque agüentar, carregar, suportar pesos... morais? Por que ‘pesam’ obrigações, princípios e deveres? Para mim não existem analogias sem alguma semelhança real” (GAIARSA. 1988, pg.101). E desenvolve um pensamento envolvido na hipótese de que “os

---

<sup>2</sup> “cognitive science - the empirical study of the mind – call upon us to create a new, empirically responsible philosophy, a philosophy consistent with empirical discoveries about the nature of mind. This is not just old-fashioned philosophy “naturalized” – making minor adjustments, but basically keeping the old philosophical superstructure”

músculos contêm uma complexidade suficiente para explicar qualquer coisa, existente ou por existir.(...) Que nos adiantaria dispor de um equipamento de elaboração preciso e delicado, se nossa motricidade fosse tosca? Adiantaria pôr um controle eletrônico em um carrinho de mão?” (GAIARSA. 1988, pg.38). Com isso quer dizer que o estudo do cérebro deve ser acompanhado pelo estudo dos movimentos dos músculos, com ao quais nos organizamos e nos relacionamos no mundo. As metáforas sensório-motoras também foram observadas por Lakoff e Johnson: “nossos sistemas atuais e sinergias motoras estão envolvidos no que os verbos do movimento motor significam. E a forma geral do controle motor dá uma forma geral para todas as nossas ações e eventos que percebemos. O ponto é esse: em tais modelos, não há uma distinção conceitual/perceptual absoluta, isso é, o sistema conceitual faz uso de importantes partes do sistema sensório motor que impõem uma estrutura conceitual crucial”<sup>3</sup> (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pg.39).

Isso lembra Nietzsche, quando este chama a atenção para a perspectiva, colocando-a no lugar da verdade universal e incorpórea, a qual acabaria sempre por legitimar a negação da vida. O sistema sensório motor, antes de tudo, elabora e forma perspectivas: “eu diria que a perspectiva é construída de maneira contínua e irrevogável pelo processamento de sinais provenientes de várias fontes. Primeiro, de um aparelho perceptivo específico (...) Segundo, dos variados ajustes que são efetuados simultaneamente por diferentes setores musculares do corpo e pelo sistema vestibular (...) Finalmente, há sinais derivados de reações emocionais a um objeto específico, que seriam muito pronunciadas no caso de um carro que se aproxima velozmente e, ocorrendo em vários locais do corpo, incluiriam mudanças nos músculos lisos das vísceras. (...) A presença de todos estes sinais descreve tanto o objeto à medida que este ganha vulto ao aproximar-se do organismo como uma parte da reação do organismo *em direção* ao objeto, à medida que o organismo se regula para manter um processamento satisfatório do objeto (...) Para perceber um objeto, o organismo requer *tanto* os sinais sensoriais especializados *como* os sinais provenientes do ajustamento do corpo, que são necessários para a ocorrência da percepção” (DAMÁSIO. 2000, pg.192).

Marton (1992) observou que, para Nietzsche, a perspectiva é uma configuração de forças, e esta tem “em relação a tudo o mais sua maneira de apreciar, de agir, de

---

<sup>3</sup> “our actual schemas and motor synergies are involved in what verbs of motor movement mean. And the general form of motor control gives general form to all our actions and the events we perceive. The point is this: in such models, there is no absolute perceptual/conceptual distinction, that is, the conceptual system makes use of important parts of sensorimotor system that impose crucial conceptual structure”

reagir. Da sua perspectiva, ela organiza o mundo. É impossível impedir que procure impor sua interpretação ao que a cerca; no fim das contas, a vontade de potência é impulso de apropriar e dominar. É igualmente impossível evitar que se defronte com as demais interpretações; (...) ao conceber o mundo como campo de forças instáveis em permanente tensão, o filósofo acaba por ressaltar seu traço perspectivista. (...) Entende que vontade de potência e pluralidade de forças são conceitos com valor cognitivo; foram elaborados a partir de uma perspectiva determinada, mas esta é privilegiada, porque manifesta o perspectivismo no mundo” (MARTON. 1992, pg.205). Gaiarsa rapara que “a análise da motricidade só pode ter nexos, clareza e unidade, quando se afirma antes de mais nada que o músculo é movimento e tensão, e que neste movimento e nesta tensão se contém aqueles quatro parâmetros<sup>4</sup> sem os quais nada tem sentido, nem a idéia, nem o sentimento, nem o instinto, a imaginação, o sonho, a intuição ou o que seja” (GAIARSA. 1988, pg. 66).

Esta ênfase filosófica na perspectiva como ordenação de forças é evidenciada por Gaiarsa, pois para ele “o problema das resultantes virtuais da ação conjunta de muitos tensores musculares pode nos levar o próprio coração do processo de abstração” (GAIARSA. 1988, pg.43). Ele chama estas resultantes da ordenação de força muscular de ‘virtuais’, porque não correspondem a nada exatamente, não se identificam com partes anatômicas, e são absolutamente comprometidas com a continuidade das circunstâncias, ou seja, mudam continuamente, embora ‘sustentem’ a significação em curso, já que “estas linhas significativas estão contidas nas posições e colocações do corpo na situação (...) estas forças e direções estão inerentemente contidas nas tensões musculares” (GAIARSA. 1995, pg.115).

Nietzsche recupera Heráclito, que lhe parece ser o filósofo grego que escapou da divisão e da hierarquia de valor entre o universal não corpóreo e o transitório corpóreo. Voltando-se para os gregos, ele diz: “restou-me uma dúvida quanto a Heráclito, em cuja proximidade me sinto mais aquecido, sinto mais bem estar do que em qualquer outra parte. A afirmação do perecimento e do aniquilamento, o que é decisivo em uma filosofia dionisíaca, o dizer-sim à contradição e à guerra, ou vir-a-ser, com radical recusa até mesmo do conceito de ‘ser’ – nisso tenho que reconhecer, sob todas as circunstâncias, o mais aparentado a mim que até agora foi pensado” (NIETZSCHE. 1996, pg.47). Heráclito é um dos filósofos mais visitados na contemporaneidade, no qual muitos autores afins com as ciências do corpo encontrarão eco. Com Gaiarsa, é

---

<sup>4</sup> Os quatro parâmetros básicos da motricidade: posição, orientação, direção e conformação.

possível desenvolver um pensamento que tem uma genealogia em Heráclito<sup>5</sup>, dando o próximo passo de uma filosofia na rua: uma filosofia andante.

### **caminhar é filosofar**

*O homem, até hoje, oscilou continuamente em torno da vertical, cheio de dúvidas e incertezas; não seria livre se não colidisse dentro dele todas as forças do universo. (GAIARSA. 1988, pg.126)*

A idéia de uma filosofia andante é possível com base no sistema sensorio motor humano e seu envolvimento com os fenômenos da consciência, especialmente o sistema biomecânico. Lakoff e Johnson (1999) também desenvolveram a idéia de que os conceitos são metáforas do corpo: “o pensamento metafórico é a principal ferramenta que faz com que o insight filosófico seja possível e que delimita as formas que a filosofia pode tomar”<sup>6</sup> (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pg.7). Esta hipótese das metáforas entende que “o mecanismo cognitivo de tais conceituações é uma metáfora conceitual, a qual nos permite usar a lógica física de apreensão para a compreensão racional”<sup>7</sup> (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pg.45), e foi desenvolvida por Gaiarsa, inspirado pela observação do corpo na clínica psicológica, fundamentada nas raízes etimológicas das palavras e sua ligação com o sistema biomecânico. Embora não tenha se voltado para nenhum filósofo ou sistema filosófico em particular, está de acordo com a seguinte proposta para uma nova abordagem contemporânea da filosofia: “se você vai reabrir questões filosóficas básicas, aqui está o mínimo que você deve fazer. Primeiro, você precisa de um método de investigação. Segundo, você tem que usar este método para entender conceitos filosóficos básicos. Terceiro, você precisa aplicar aquele método em filosofias anteriores para entender sobre o que elas são e o que faz com que elas se agrupem. E quarto, você deve usar aquele método para fazer as grandes perguntas: o que

---

<sup>5</sup> Uma relação entre a biomecânica de Gaiarsa, Heráclito e o Taoísmo Clássico foi desenvolvida na minha monografia de graduação em Filosofia, defendida em 1993, na PUCRS.

<sup>6</sup> “metaphorical thought is the principal tool that makes philosophical insight possible and that constrains the forms that philosophy can take”

<sup>7</sup> “the cognitive mechanism for such conceptualizations is conceptual metaphor, which allows us to use the physical logic of grasping to reason about understanding”

é ser uma ser uma pessoa? O que é moralidade? Como entendemos a estrutura causal do universo? E assim por diante”<sup>8</sup> (LAKOFF & JONHSON. 1999, pg. 8).

Gaiarsa chama a atenção para a importância e necessidade de cultivar a percepção do diferente. É bom lembrar que uma forte tradição vêm dando ênfase à importância da percepção da semelhança. Chama a atenção para a diferença que pode ser vista no cotidiano e, no cotidiano, faz toda a diferença: a diferença que está no jeito. Deleuze, na onda provocada por Nietzsche, chama a atenção para uma filosofia da diferença: “a diferença continua marcada pela maldição; foram apenas descobertos meios mais sutis e mais sublimes de fazê-la expiar ou de submetê-la, de resgatá-la sob as categorias da representação” (DELEUZE. 1998, pg. 417). Gaiarsa se empenhou bastante em desfazer a maldição que pesa sobre a diferença, mostrando-a como condição do corpo e do pensamento. Assim, seus estudos favorecem uma retomada de Heráclito, agora em bases sensório-motoras melhor compreendidas, especialmente o sistema biomecânico.

Heráclito concebeu a idéia de que o mundo é um fogo eterno que acende e apaga conforme um ritmo, e que tudo o que existe é a ‘dança’ contínua deste fogo. As diferentes interpretações do fogo heraclíteo aceitam que a idéia do fogo implica em transformação contínua: “ao explicar o mundo como fogo eternamente vivo, e por isso mesmo o fogo como a substância de todas as coisas, não o entende como uma matéria sobrevivente a todas as suas limitações, mas a mesma transformação vibrante, o surgir e desaparecer do devir, do traspassar” (MONDOLFO. 1989, pg.231). A apreensão desse devir se dá pelo Logos, que une tudo que existe, e ao homem favorece a apreensão das coisas. Na língua grega, logos pode ser traduzido como discurso, narrativa, palavra. Mas o sentido desta palavra é problematizado por Heráclito: “é sem dúvida que em Heráclito logos aparece às vezes com um sentido especial, e outras vezes com significados correntes” (MONDOLFO. 1989, pg.157). Na totalidade de sentidos, Mondolfo mostra que pode-se agregar medida e proporção, comunicação, relação e até verdade, que são os que parecem mais adequados.

Como o fogo, o sistema muscular que não responde a uma forma perfeita e definitiva, está mais para um sistema aberto a se formar nas relações. Este caráter de

---

<sup>8</sup> “if you’re going to reopen basic philosophical issues, here’s the minimum you have to do. First, you need a method of investigation. Second, you have to use that method to understand basic philosophical concepts. Third, you have to apply that method to previous philosophies to understand what they are about and what makes them hang together. And fourth, you have to use that method to ask the big

singularidade é envolvido com a diferença e com a oposição, como em Heráclito, quando este diz: “Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome. Mas toma formas variadas, assim como o fogo, quando misturado com essências, toma o nome segundo o perfume de cada uma delas” (fgto.67). Gaiarsa mostra que nossa biomecânica determina um modo de relacionamento com o mundo tal como a relação entre opostos de Heráclito: “de característica mais biológica (...) esta organização em oposições funcionais está implicitamente presente no equilíbrio do nosso corpo, em cuja manutenção falhamos, se as forças, pesos e massas não se distribuírem de modo perfeitamente... equilibrado. Qualifico de biológico porque ele depende da forma do nosso corpo, que é viva e se move vivamente; e porque a manutenção deste equilíbrio depende de processos vivos” (GAIARSA. 1988, pg.46)

A postura é mantida através de forças opostas, sintetizadas continuamente no sistema de equilíbrio. Pode-se supor que a *medida* corresponde à síntese contínua sem a qual o corpo não se move nem se põe, muito menos interage, até mesmo porque a desmedida provoca um tombo: não se pode sair dos limites do polígono de sustentação<sup>9</sup>. Os problemas de proporção são aqueles com os quais o sistema de equilíbrio lida a fim de encontrar a medida certa para cada momento do movimento, somos bastante articulados e cada movimento exige um rearranjo do sistema global, corrigindo desproporções de peso, velocidade e inclinação, por exemplo. Estes processos estão envolvidos com a comunicação, o sistema muscular é um sistema aberto, que se organiza no mundo, a partir da relação com ele. Então, comunica algo de si e do mundo, continuamente e ao mesmo tempo. Esta idéia tem correspondência com a concepção de corpomídia desenvolvida por Helena Katz e Cristine Greiner<sup>10</sup>. Para Gaiarsa, a percepção desta dinâmica e composição corresponde à percepção da verdade da situação, que está, portanto, em transformação. Gaiarsa vê que “*situação* vem de ‘situs’, lugar, sinônimo de ‘locus’, local. Destes termos vem ‘situar’ e ‘localizar’, ambos caracterizando a relação espacial dos objetos comigo. Por vezes, a situação é estática (...); mais freqüentemente ela ocorre, decorre, acontece. Ocorrer e decorrer são termos de raiz idêntica ao termo correr” (GAIARSA. 1988, pg.42)

---

questions: what it is to be a person? What is morality? How do we understand the causal structure of the universe? And so on”

<sup>9</sup> Polígono de sustentação é a forma da base obtida do contato dos pés no chão. O limite de inclinação do corpo e determinado pelo polígono de sustentação, reflexos posturais impedem que ele seja ultrapassado.

<sup>10</sup> A Natureza Cultural do Corpo, em Revista Fronteiras, vol. III, no 2, pg. 65-75.

Este modo de entender a situação corresponde à concepção de Heráclito e de Nietzsche sobre a existência como organização de força, como tensão. O que nos permite compreender que “o logos comporta duas coisas: um pensamento e uma tensão” (BAYER. 1979, pg.70). À luz da biomecânica humana, esta citação é uma expressão de fato. Uma metáfora, como querem Lakoff e Johnson. Gaiarsa ainda repara que “durante o contato, eu e o objeto somos ou estamos compostos, *cum positus*, postos juntos ou simultaneamente. Também pode ser útil, em outros contextos, a expressão “colocados”(…), mas enquanto aquela assinala com maior ênfase a posição, esta sublinha melhor a situação. ‘Composto é dinâmica’, ‘colocado’ é a geometria; uma assinala as forças, outra assinala o espaço, o lugar e a disposição relativa dos dois ou mais objetos em presença. Veja-se o quanto esta pesquisa nos leva à sensatez. Jamais o homem pode ser o mundo, assim como jamais o mundo poderá ser o homem” (GAIARSA. 1988, pg.107). Ele repara nas seguintes palavras derivadas da mesma raiz, como “tender, entender, tenda, tendão, tensão, extensão, entesar, atento, intento, tentar, intenção, atenção. Parece fora de dúvida que esta raiz tenha provindo das sensações musculares ou dos efeitos imediatos da mesma. (...) TEND é tensão organizada, é composição de forças, é aquilo que está pronto para agir ou para disparar o alvo” (GAIARSA. 1988, pg.105). A concepção de tenda como tensão organizada sugere que o *como* cria um *onde* e um *ser*: um espaço significativo; “o espaço físico, como o biológico é uma propriedade dos acontecimentos, só é concebível em função daquilo que, ao acontecer, ‘produz’ o espaço” (GAIARSA. 1992, pg.41).

Embora a diversidade caracterize a organização da postura, esta diz sempre do comum, já que envolvida sempre em uma solução das forças do com-junto. Não se trata de repetição, pois o próprio se mantém, é uma solução em um encontro, onde o sujeito corresponde a uma proposição (pró posição). Assim pode-se entender melhor a seguinte metáfora de Heráclito, “por isso é preciso seguir o-que-é-com (isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com). Mas, o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular” (fgto2). Alguém poderia pensar que o logos é o conhecimento obtido por meio da razão que dispensa as diferenças proporcionadas pelos sentidos e pela circunstância. Mas à luz do que estamos vendo, a comunhão não é a unilateralidade das posições contra a diversidade dispersa e isolada, mas a composição contínua da e na diversidade.

Alguém poderia objetar dizendo que Hegel já conciliou a circunstância e o universal. No entanto, a diferença, neste filósofo, só faz sentido quando superada pela

síntese do espírito, ou seja, quando sujeitada a um sentido transcendental que a justifica.. Quer dizer, em Hegel, a diferença está a serviço de uma estrutura monocentrada. Deleuze observou que, neste caso, “uma técnica do infinitamente grande recolhe a maior diferença e seu esarteamento (...) a técnica de Hegel está no movimento da contradição (é preciso que a diferença chegue até lá, que ela se estenda até lá)” (DELEUZE. 1998, pg. 416) Então, o sistema sensorio motor permite falar em contradição, em composição da contradição, em síntese, sem supor uma totalidade unificadora destas contradições. Nem mesmo a noção de Logos de Heráclito comporta esta totalidade, pois o perfume liberado pelo fogo depende do contato com as essências das flores... Trata-se, então, de uma concepção de cultura diferente daquela que se percebe em Platão ou em Hegel, pois “a palavra cultura é aqui empregada, como se vê, numa acepção mais ampla do que aquela característica da sociedade ocidental, que identificou o seu ethos particular com a idéia de universalidade atribuída à sua noção de cultura, por sua vez colocada no centro da experiência da modernidade, ora como realidade de um estamento elitista, ora como homogeneização social” (SODRÉ. 2002, pg.46).

Heráclito diz: “ouvindo descompassados assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes”(fgto.34). A palavra “descompassados” remete diretamente ao sistema biomecânico. Gaiarsa mostra que é possível estabilizar um padrão de equilíbrio em uma determinada forma do corpo. Este padrão de equilíbrio não é só mecânico, mas existencial. Implica em padrões de percepção e de modos de relacionamento. A pouca margem de flexibilidade de um padrão dificulta a percepção das singularidades da circunstância, como se o sujeito, neste caso, impusesse seu mundo ao momento, causando um descompasso, fazendo com que “presentes, estejam ausentes”. Alguém poderia, ao ler a objeção de Heráclito sobre o descompasso, pensar que ele está falando da uniformização, daquele tipo de disciplina da marcha dos exércitos. Mas não se trata disso, pois que para ele tudo que existe é um fogo. O compasso, aqui, assemelha-se mais ao movimento do diálogo, variados e sucessivos compassos, por isso, “para aqueles que estão em estado de vigília há um mundo único e comum” (fgto.89). O Logos compreende a aceitação dos opostos e, ao mesmo tempo e no mesmo ato, a sua superação, tal como o sistema biomecânico. Com relação ao logos, “na variedade de aspectos e matizes que assumem todas estas diversas interpretações, é evidente a exigência que se impõe a cada uma delas no sentido de superar os limites da unilateralidade exclusiva” (MONDOLFO. 1989, pg.162).

É impossível pensar em uniformidade pois, como o fogo, o corpo humano oscila sem parar, “instável entre forças opostas, cheio de dúvidas e incertezas, não seria livre se não colidissem dentro dele todas as forças do universo” (GAIARSA. 1988, pg.126). O equilíbrio é o resultado da reação espontânea ao desequilíbrio, continuamente, o que leva novamente à concepção de Logos: que não é uma coisa, mas a síntese não uniformizadora e espontânea de um processo que tudo liga e sustenta. Isso nos lembra<sup>11</sup> o Tao chinês. Gaiarsa observou que o centro de gravidade unifica as partes do corpo como um todo, com a terra e com os objetos com os quais interagimos: é o próprio nada que tudo sustenta. A seguinte observação de Gaiarsa sobre o centro de gravidade leva diretamente para a concepção do Tao, o centro de gravidade é “o centro para o qual se referem todas as tensões musculares opostas, atuantes a cada instante; estas tensões são no mesmo instante e no mesmo ato oposições de intenções” (GAIARSA. 1984, pg. 247). A seguinte observação de Chuang Tsu sobre o Tao permite uma analogia direta: “o pivô do Tao passa pelo centro, para onde convergem todas as afirmações e todas as negações. Todo aquele que se apossa do pivô, coloca-se no ponto morto, de onde podem ser vistos todos os movimentos de oposições, em sua correta interdependência” (MERTON. 1965, pg.58). E Heráclito diz que “só uma coisa é sábia; conhecer o ensinamento que governa tudo através de tudo” (fgto.41) A concepção de Tao é similar à de Logos, ligados à uma mesma intuição *corporada*: o centro de gravidade.

O movimento ou a sustentação do corpo só é possível através da síntese de forças contrárias. Estas oposições não são fixas e nem sempre são as mesmas, mas múltiplas e dependentes das relações nas quais estão vinculadas: tomam nome conforme o perfume, não têm uma essência oculta que as fundamente “em si”, independente do contato. O centro de gravidade é móvel, dependente do movimento e das relações, acontece no invisível, e não se localiza em nenhum lugar do corpo, nem no cérebro, mas é o fundamento através do qual os movimentos são unificados e harmonizados (GAIARSA. 1988, pg.194). Para o centro de gravidade pode-se aplicar a idéia de Heráclito de que “a harmonia invisível é mais forte que a visível” (fgto.54). O centro de gravidade não corresponde a uma coisa que está no homem e “se coloca para fora”, o equilíbrio biomecânico não acontece “dentro” para, depois, ser “manifestado”. Não

---

<sup>11</sup> Uma relação da biomecânica, como concebida existencialmente por Gaiarsa, com o Taoísmo e Heráclito foi iniciada na minha monografia de conclusão do curso de filosofia na PUCRS, em 1993. A relação com o Taoísmo foi mais desenvolvida num dos capítulos da minha dissertação de mestrado em Ciências da Motricidade Humana, área de Filosofia e Sociologia da Motricidade, na UNESP, em 1998.

pensamos antes de agir. O equilíbrio é automático, singular e uma resultante contínua de compensação e integração das forças do conjunto. É essencialmente uma unidade comum da diversidade: a própria definição de comunidade. O próprio é a comunidade. A comum unidade na qual consiste o sujeito que se auto põe é continuamente balanceada, reorganizada, transformada e mantida. Então, o comum não é o semelhante, a média, mas o composto, o que está em relação, sem o que nada “em si” faz sentido. Seria o mesmo dizer: na diferença somos o mesmo.

Heráclito diz que “assim como a aranha, instalada no centro de sua teia, sente quando uma mosca rompe algum fio da teia e por isso corre rapidamente, quase aflita pelo rompimento do fio, assim alma do homem, ferida alguma parte do corpo, apressadamente acode, quase indignada pela lesão do corpo, ao qual está ligada firme e harmoniosamente” (fgto.67). Gaiarsa desenvolve uma imagem semelhante, quando percebe que as forças musculares que organizam nossa sustentação e movimento podem ser entendidas como vetores: “a mais perfeita representação gráfica do termo ‘sentido’ que eu conheço é o vetor. Das imagens concretas, a mais bela é a flecha, da qual deriva o vetor. A mais abstrata representação de ‘sentido’, creio que se liga à sensação de um tensor muscular ou à resultante – virtual mas atuante – de um conjunto deles. Creio, ademais, que em ausência dessa sensação não nos é dado pensar um significado” (GAIARSA. 1988, pg.43). Pode-se imaginar uma teia tecida por estes vetores de força, uma teia móvel, onde o sentido é continuamente mantido e transformado, e cada um de nós sintetiza de algum modo estas forças, mobilizando-as. Esta compreensão do sentido envolvido nos vetores não diz respeito a uma subjetividade isolada do contato, não diz respeito apenas ao sujeito. Tampouco diz respeito a uma origem transcendental e exterior que justifica os acontecimentos do mundo. Aparece aqui uma relação intrínseca entre a consciência e a comunicação, porque as forças envolvidas nestes vetores podem ser compreendidos também como informação.

No entanto, nem toda força é apreendida como informação, no sentido de um dado específico, caracterizado. O sistema biomecânico humano é ambíguo demais, e esta ambiguidade só se define na ação, “as ações humanas são mais fáceis de acompanhar e compreender do que as atitudes: são específicas – qualidade que recebem do objeto. As atitudes – que são sempre preparação para ação – mostram-se mais ambíguas, como é próprio do nosso aparelho motor” (GAIARSA. 1988, pg.130). Como

---

Os outros capítulos foram sobre a relação da biomecânica “gaiarsiana” com a Náusea, de Sartre e com Filosofia da Mente, com Ryle e Atlan.

veremos adiante, as atitudes estão envolvidas com fluxos de força que só se definem com mais clareza na ação. Estes fluxos de força correspondem mais aos processos de pensamento, de possibilidades, de ponderação, se processa com uma certa autonomia, independente de um querer autônomo do corpo. Está envolvido com a oscilação provocada pelo desequilíbrio contínuo, oscilação que aumenta quando uma situação nova nos surpreende, nos deixa sem jeito, sem saber o que fazer, como agir... e assim ficará até que o corpo encontre um caminho... Damásio (2000) propõe também que o pensamento é o movimento das sensações e das imagens, e que ele não pode ser confundido com o foco da nossa atenção a cada instante.

Para Gaiarsa, os afetos provocam sensações e imagens que serão espontaneamente transformadas em uma composição vetorial, a partir da qual as coisas adquirem este ou aquele sentido, direção, significado. “Um afeto não nos alcança como flecha; antes, atinge-nos como marola, onda de calor ou nuvem de pó. O que dá forma compreensível ao afeto é a constituição vetorial da atitude que ele compõe em nós” (GAIARSA. 1988, pg.136). Enquanto onda, o afeto está mais próximo do caos e do pensamento, porque envolve ambigüidade, descontinuidade e abertura para a emergência da novidade; como vetor, está mais próximo do cosmos e da linguagem, porque é organização, continuidade, especificação, pois “toda ação, ao exigir uma atitude de base, nos dá forma e ao mesmo tempo informa o mundo” (GAIARSA. 1988, pg.153). O sistema de equilíbrio desenvolve e informa sobre as estruturas dinâmicas e abstratas: “dada a forma tensional do corpo em um momento determinado (posição), podemos deduzir com bastante rigor a cena (orientação), a localização do objeto (direção da intenção), sua natureza (conformação)” (GAIARSA. 1988, pg.160).

Estas estruturas podem ser chamadas abstratas porque a composição vetorial não é idêntica ao desenho anatômico dos componentes do corpo: “esta resultante provavelmente passa sobre ou através de vários elementos anatômicos, indiferente tanto à natureza destes quanto à sua função dentro do sistema de forças. (...) De uma substância real, nascem esforços reais que admitem uma resultante de todo imperceptível e de todo operante (...) não está em correspondência com nenhum lugar ou estrutura determinada, nem no local onde o esforço se realiza, nem no sistema nervoso onde o local está representado. (...) no aparelho motor está contida a possibilidade demonstrável de abstração – que nele acontece a todo instante” (GAIARSA. 1988, pg.43). Por isso, para Gaiarsa, “toda idéia bem compreendida – e não apenas bem dita ou repetida – é exatamente a consciência de uma resultante virtual,

pura percepção de uma ação possível ou de uma possibilidade de ação” (GAIARSA. 1988, pg.44). Assim, a razão, em Gaiarsa, não tem uma característica não corpórea, nem definitiva, nem transcendental. Ele pode concordar que a “razão não é completamente consciente<sup>12</sup>, mas principalmente inconsciente” (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pg.4).

## **o jeito na filosofia**

*Pedir a este homem que seja coerente é desmaterializá-lo no mais profundo sentido da expressão; esperar que ele não seja contraditório é assassiná-lo desde o berço. (GAIARSA. 1995, pg.169)*

Pode-se dizer que ninguém está na rua sem nenhum jeito, mas sempre de algum jeito, pois “o único modo de existir sem limites é existir sem forma. Existimos sem forma subjetiva, ou sem forma cognoscível, no sono profundo sem sonhos; então não há mundo pra nós, nem em torno nem por dentro. Se podemos existir assim, não podemos viver desse modo permanentemente. (...) Porque agimos, percebemos o mundo de modo não homogêneo e nele se definem, para nós, mundos diversos” (GAIARSA. 1988, pg.153). Não existe uma subjetividade preservada do corpo na rua, autônoma e auto suficiente da experiência e do contato. Lakoff e Johnson também observaram que “já que a razão é formada pelo corpo, ela não é radicalmente livre, por que os possíveis sistemas conceituais humanos e as formas possíveis da razão são limitadas<sup>13</sup>” (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pg.5). Damásio diz que “apenas um reduzido conjunto de estados do corpo é compatível com a vida, e o organismo é geneticamente projetado para manter esse conjunto reduzido, e equipado para procurar obtê-lo de todos os momentos” (DAMÁSIO. 2000, pg.40). E Gaiarsa observa que “a maior parte do nosso esforço muscular consome-se em manter posições (...) o trabalho interno que se realiza durante qualquer movimento – de enrijecimento, manutenção da forma e equilíbrio – garante ao conjunto a possibilidade de fazer aquele movimento” (GAIARSA. 1988, pg.56), por isso “a resistência está enraizada, está presente e é necessária em cada tensor muscular, em cada fibra conjuntiva, em cada tubérculo óssea” (GAIARSA. 1988, pg.59). No entanto, Gaiarsa mostra que os limites articulam o corpo ao infinito!

---

<sup>12</sup> “reason is not completely conscious, but mostly unconscious”

Nossa biomecânica não é como uma máquina sem desejos, emprestada aos desejos de um fantasma que a dirige. Gaiarsa diz: “defendo a tese de que, no vivo, o primeiro é o mecânico; o segundo é o vivo propriamente dito, o afetivo; só o terceiro é humano. A humanidade é o vértice e não a base da pirâmide” (GAIARSA. 1988, pg.144). Precisamos levar em consideração nossa mecânica se quisermos compreender o que, quem ou, principalmente, como somos. Este enraizamento da subjetividade na biomecânica é importante porque foi por causa do comprometimento da mecânica do corpo com as leis naturais, em detrimento da liberdade da subjetividade humana, que fez Descartes identificar o homem com a razão não corpórea, como um Fantasma dirigindo Máquina<sup>14</sup>. Com Gaiarsa, é possível dizer que é a máquina quem dirige o fantasma! Isso vai contra a metáfora oficial do Fantasma na Máquina, que implica em uma determinada relação de poder: a humanidade incorpórea do homem move a mecânica do corpo. Que é o mesmo que: o pensamento domina o corpo, o espírito domina a natureza – e tais pares desembocam em outros, tais como o adulto domina a criança, o homem domina a mulher. Corresponde ao que Lakoff e Johnson identificaram com a metáfora da Família do Homem, que diz respeito a um sistema apoiado em uma instância autoritária que centraliza o poder, e em torno da qual as coisas se organizam.

Na proposta de Gaiarsa o biomecânico também tem poder sobre a “humanidade”, é mesmo condição dela, pois “explicar significa – passemos! – ‘desfazer uma prega’, de ‘ex’ e ‘plica’. O oposto etimológico de explicar é ‘implicar’ ou ‘complicar’ (...) Como se vê na origem ingênua da palavra, a explicação é mais um gesto que um idéia ou teoria. Assim também na vida, quando algo nos incomodar é mais útil fazer o que ‘explica’ – o que desfaz a prega (...) E resolver? Provém de ‘re’ ‘solvere’; significa, pois, ‘dissolver de novo’. Como se vê, a idéia é a mesma (...) Há nestes dois termos mais uma confirmação do que propomos (...) apontam algo efetivo a ser feito, não para uma construção intelectual ou verbal. O povo diz, simplesmente: é preciso achar o jeito” (GAIARSA. 1988, pg.130). E o jeito se acha fazendo, e não através de uma instância não corpórea que dirige a ação. Pensar antes de agir não é como deliberar antes de executar, mas imaginar movimentos, “esta mecânica do nosso vir-a-ser é como uma pesquisa contínua. Pesquisa espontânea – fatal. Somos condenados a buscar incessantemente o equilíbrio” (GAIARSA. 1988, pg.128).

---

<sup>13</sup> “since reason is shaped by the body, it is not radically free, because the possible human conceptual systems and possible forms of reason are limited”

<sup>14</sup> Expressão tornada conhecida pelo filósofo Gilbert Ryle, em O Conceito de Espírito, 1970.

Evidentemente, nossas relações não começam no momento do contato, porque não existimos em nenhum momento fora de qualquer contato. Então as organizações serão sempre estruturais e significativas ao mesmo tempo. Isto lembra Deacon (1999), quando diz que “nós vivemos em um mundo que é inteiramente físico e virtual ao mesmo tempo”<sup>15</sup> (DEACON. 1999, pg.454). Uma relação entre o físico e o virtual Gaiarsa vê no sistema biomecânico, pois “só existe um modelo intelectualmente claro para a noção de significado: direção de um movimento. Direção real quando se executa, virtual quando está implícito numa atitude ou numa posição” (GAIARSA. 1988, pg.153). Trata-se de um acontecimento que não é nem subjetivo, nem objetivo, mas totalmente subjetivo e totalmente objetivo. Isso envolve não somente a cognição sistemática, mas aquela comprometida com os afetos, porque “toda relação dita afetiva é muito móvel ou potencialmente muito dinâmica, interferindo nos nossos esquemas posturais, opondo-se ou compondo-se – harmônica ou desarmonicamente – com nossa ortostática precária, e com nossas ações objetivamente determinadas” (GAIARSA. 1988, pg.111).

Estas questões remetem diretamente para a discussão a respeito da relação ente sujeito e objeto, sobre a qual Gaiarsa mostra que “todo objeto solidarizado ao corpo altera a posição do centro de gravidade deste, assim como todas as suas condições de movimento, pelo seu peso, pela sua forma e pela distribuição de seu peso dentro da sua forma; e mais, pela forma que meu corpo é obrigado a assumir a fim de solidarizá-lo consigo. (...) creio que esse é o fundamento de nosso sentimento de unidade com o objeto. Enquanto em relação concreta com coisas materiais, de algum modo e em certa medida eu me faço o objeto e o objeto se faz *eu*” (GAIARSA. 1988, pg.86). Damásio desenvolve uma concepção parecida quando entende a consciência só se dá “quando temos conhecimento, e só podemos ter conhecimento quando mapeamos a relação entre objeto e organismo” (DAMÁSIO. 2000, pg.194).

Gaiarsa repara que *explicar*, etimologicamente, quer dizer: desfazer pregas. A necessidade de ajustes motores corresponde à emergência da consciência: “a consciência se forma a fim de explicar, a fim de desfazer uma prega, a fim de eliminar alguma coisa que está incomodando, a fim de ‘alisar’ as coisas. As coisas lisas não nos chamam a atenção (não provocam a formação da consciência). Uma prega num tecido liso muda de todo a sua fisionomia – como os costureiros sabem muito bem. Para que

---

<sup>15</sup> “we live in a world that is both entirely physical and virtual at the same time”.

uma prega não nos ‘prenda’, temos que desfazê-la: isto é, explicar” (GAIARSA. 1988, pg.129). Em outras palavras, para que o corpo não fique dobrado e preso numa dobra. Explicar é desprender – ou seja, um movimento. Por isso, “toda explicação mostra-se constituída por um conjunto de sinais verbais, tendentes a nos levar a *perceber* como transita a *força* de um objeto para outro, como ela se divide, reúne, organiza ou se anula, ao fazer os objetos mudarem de posição, de distância relativa, de forma. Aquilo que permite compreender estas fluências e metamorfoses é nosso aparelho motor, pois nele tais coisas se realizam continuamente, como análogas ao que sucede com as forças e formas do mundo. Caso não fosse assim, não poderíamos nos mover nem atuar – muito menos compreender” (GAIARSA. 1988, pg.43).

O entendimento de Gaiarsa sobre a intimidade entre a subjetividade e a objetividade também encontra ressonância na filosofia corporada desenvolvida por Lakoff e Johnson: “filosoficamente, cor e conceito de cor fazem sentido somente em algo como um realismo corporado, uma forma de interação que não é nem puramente objetiva, nem puramente subjetiva”<sup>16</sup> (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pg. 25.) Edgar Morin disse que, através da via sistêmica, tanto o sujeito quanto o objeto “regressam ao fulcro da *physis*. Donde esta idéia cujo rastro seguiremos: já não existe uma *physis* isolada do homem, isto é, isolável do seu entendimento, da sua lógica, da sua cultura, da sua sociedade” (MORIN. 1997, pg.136). No nosso entender, a abordagem de Gaiarsa recoloca a condição humana no fluxo da *physis*, começando com a postura, que “é o sinal primeiro e o mais evidente do estar em relação com o ‘peri-mundo’. Em relação ou em contato.(...) Como se a postura pode ser tida como sinônimo de “vigilância”, desde que é sua primeira condição e seu sinal mais seguro” (GAIARSA. 1988, pg.187).

Ramachandran escreveu que “cada neurônio faz algo entre mil e 10 mil sinapses com outros neurônios. Estas podem desligar ou ligar, ser excitatórias ou inibitórias. Isto é, algumas sinapses ligam o fluido para ativar coisas, enquanto outras liberam fluidos para acalmar tudo à frente, numa dança contínua de atordoadora complexidade. Um pedaço do seu cérebro do tamanho de um grão de areia deve conter 10.000 neurônios, dois milhões de axônios e um bilhão de sinapses, todas ‘falando’ com as outras. Dadas estas cifras, calcula-se que o número de possíveis estados cerebrais – o número de permutações e combinações de atividade teoricamente possíveis – ultrapassa o de partículas existentes no universo” (RAMACHANDRAN. 2002, pg.31). Esta estimativa

---

<sup>16</sup> “philosophically, color and color concepts make sense only in something like an embodied realism, a form of interactionism that is neither purely objective nor purely subjective”.

do infinito com relação aos estados cerebrais Gaiarsa faz apoiado no fato de que o corpo não tem forma pronta e determinada: “para confronto, considera-se o boneco usual de palco o fantoche. Ele tem cerca de dez a onze articulações, não mais, nosso boneco articulado, isto é, nosso esqueleto, contém dez vezes mais juntas. Para mover este boneco deveras desengonçável, sobretudo para fazê-lo parar ou mantê-lo imóvel, atuam sobre ele cerca de 300.000 mil cordéis. Este é o número das unidades motoras. Podemos admitir que nossos tensores elementares podem se contrair segundo dez graus de tensão distintos e crescentes. Com isso, elevamos o número das possibilidades tencionais do corpo e este número absurdamente estarrecedor: três milhões de tirantes ou cordéis ou puxões elementares. (...) À organização desta loucura damos o nome de coordenação motora” (GAIARSA. 1987, pg.54). A importância da motricidade e a necessidade de colocá-la no eixo central no estudo da consciência é ainda evidente no fato de que “o cerebelo tem mais neurônios do que o cérebro e é exclusivamente motor. Uma só célula de Purkinge (cerebelo) pode receber 200.000 conexões de outros tantos neurônios” (GAIARSA. 1988, pg.32). Estas tensões musculares organizadas continuamente correspondem à composição vetorial que vimos antes: estão no corpo, mas também no espaço entre os corpos. Os corpos se cruzam, o espaço é cheio. O espaço é ordenado pelas forças dos corpos tanto quanto o corpo é organizado pelas forças do espaço, como foi reparado por Heráclito e Nietzsche, porque “espaço e tempo são ... contexto ou as... coordenações que... colocam e dão... sentido a tudo mais” (GAIARSA. 1988, pg.42) , sem que sejam, no entanto, fixos e objetivos (Descartes), habituais e subjetivos (Hume), ou o a priori estrutural do entendimento (Kant), nem vazio nem liso, mas cheio e estriado (Deleuze), e o tempo envolve não somente a sucessão dos instantes, mas também a ruptura provocada pela novidade.

Se os movimentos do corpo estão envolvidos em, pelo menos, dois terços do cérebro, a variabilidade dos movimentos do corpo será a mesma ou análoga, como Gaiarsa tenta mostrar, aos possíveis estados cerebrais: beirando a noção de infinito. É na versatilidade da motricidade humana que Gaiarsa vai entender a liberdade. E, se “toda ação, processo ou dispositivo mental encontra paralelo – e provavelmente fundamento – em uma manipulação ou modo de relacionamento mecânico do corpo” (GAIARSA. 1988, pg.83), então, as formas na nossa razão também são limitadas, mas infinitas. Não precisamos negar o corpo para alcançar o infinito, pois o infinito também está nas dobras das nossas articulações.

Gaiarsa trata dessas possibilidades não exploradas do cérebro, mas diz que “não há dúvida, entretanto, que a maior reserva funcional do nosso cérebro é a motricidade” (GAIARSA. 1988, pg.33). Por isso, acredita que “o aparelho muscular, enquanto sensação, é um instrumento de conhecimento praticamente ignorado até hoje” (GAIARSA. 1988, pg.27). Enquanto sensação, porque ele acredita que é possível estar mais ou menos atento às sensações do corpo, mais ou menos alienado do processo biomecânico. As idéias de Gaiarsa correspondem a esta bela imagem proposta por Damásio: “o cérebro é a audiência cativa do corpo” (DAMÁSIO. 2000, pg. 196). Gaiarsa trabalha com o fato de que “cada vez que nos movemos, um número maior ou menor (mas sempre muito grande) destas unidades dinâmicas atuam simultaneamente, ou em seqüências precisas quanto à força, direção, sentido e tempo” (GAIARSA. 1995, pg.38). Assim, desenvolve a metáfora do fantoche, mas não cabe aqui a concepção hierárquica que caberia a um boneco, que tem uma mão controlando seus movimentos, o que poderia corresponder a um cérebro que decide o que o corpo vai fazer. Em Gaiarsa, aparece mais a compreensão de cérebro como audiência cativa, pois é o contato que libera as forças no movimento, ou seja, os parâmetros e soluções não estão previamente determinados. A metáfora do boneco serve mais para mostrar o quanto a versatilidade do cérebro corresponde a uma versatilidade motora, o que equivaleria dizer que estados mentais cerebrais têm correspondência com estados motores.

Gaiarsa elevou às questões existenciais o fato de que “para perceber um objeto, visualmente ou de algum outro modo, o organismo requer tanto os sinais sensoriais especializados como os sinais provenientes do ajustamento do corpo, que são necessários para a ocorrência da percepção” (DAMÁSIO. 2000, pg. 193). Como os ajustamentos do corpo são organizados como tensão muscular, “não pode haver em nós movimento da consciência, ou das imagens e percepções a ela presentes, sem que ocorram movimentos musculares ou alterações de tensão muscular” (GAIARSA. 1988, pg121). Estamos falando de um processo de abstração que é, ao mesmo tempo, objetivo e subjetivo. Nenhuma ação pode ser atribuída a uma subjetividade absoluta, pois tudo o que fazemos está sujeito ao “mundo próprio da ortostática, dentro do qual o homem permanece de pé e fora do qual, cai. Este mundo próprio tem forma extremamente irregular; um observador sisudo o denominaria, certamente, de muito caprichoso, muito “irracional”. No entanto, esta figura marca os limites do valor absoluto, comanda o desatar de forças cuja ação é imperativa. O valor absoluto é esse: dentro deste mundo,

de pé; fora dele, no chão. Aqui, neste mundo próprio restrito, a extrapolação ‘espontânea’ é impossível” (GAIARSA. 1988, pg.155).

## **o movimento das formas e das idéias**

*O sonho talvez esteja mais perto do pensamento do que as palavras.* (GAIARSA. 1991, pg.78)

Platão acreditava existir um Mundo das Formas e das Idéias Perfeitas e Imutáveis, origem e matriz de tudo que existe no outro mundo, o dos fenômenos e dos sentidos, onde estamos, que ele chamou de Mundo das Sombras. O próprio nome indica que a imutabilidade é condição para a perfeição das formas e das idéias: são perfeitas porque são imutáveis. O mundo da sombra é um mundo da mutabilidade e da imperfeição. Aqui, as coisas são imperfeitas porque degeneradas pela transformação. Essa associação de perfeição com imutabilidade e imperfeição com mutabilidade é o que interessa especialmente, porque é possível assumir a mutabilidade como referência sem abrir mão da perfeição. Nossa estrutura óssea e o sistema de equilíbrio e movimento significam que não temos forma fixa e determinada, e que as transformações pelas quais o corpo passa correspondem à evolução em direção a uma perfeição exigida pela circunstância, pelo momento. É possível entender a perfeição como a capacidade de continuar em relação, de manter-se vivo, de continuar o caminho, de compor (pôr-se com). Nosso cotidiano carrega essa possibilidade de transformação e movimento de um modo muito radical, a cada passo.

Uma idéia de transformação do corpo atualizando a perfeição aparece em Aristóteles, mas nele é afirmada a repetição e não a novidade. Para Aristóteles as formas evoluem dentro dos limites da sua condição essencial e eterna,. Estas essências se realizam na existência, através de uma interligação onde cada essência, quando atualizada na sua perfeição, mobiliza a atualização de outra essência, num grande sistema em movimento e perfeição. Exemplo: a atualização da nuvem em chuva e água atualiza a planta em potência na semente. O movimento atualiza as essências. Embora associe movimento e perfeição, Aristóteles também rejeita o valor da novidade que não corresponde à perpetuação das essências. Aristóteles não concordaria que o homem possa ter evoluído do macaco. Para ele, a transformação do corpo que não corresponde

à perfeição da essência eterna é degeneração, pois “o princípio da matéria introduz a corrupção e a morte do universo, ele também é a causa da monstruosidade (...) a monstruosidade propriamente aplica-se ao caso em que o engendrado não é da mesma espécie que o gerador, uma simples diferença para constituir uma monstruosidade no sentido lato: assim a fêmea engendrada no lugar do macho é um monstro. ‘Ela é um macho mutilado’, o resultado de uma falha do princípio macho” (BADINTER. 1986, pg.110).

Para Platão, a cognição tem um caráter geométrico, e para Aristóteles, tem um caráter dinâmico. Gaiarsa também concorda que “as explicações são geométricas ou dinâmicas” (GAIARSA. 1988, pg.41), mas entenderá estas características na circunstância e na novidade. Para Gaiarsa, “se procedêssemos à análise da situação, facilmente perceberíamos que todas as afirmações ou se referem a formas, posição, distância e direção em que se acham os vários objetos relativamente ao sujeito (geometria); ou se referem aos esforços e movimentos que teríamos que fazer se quiséssemos alcançar, manipular, arrastar e afastar os vários objetos enumerados (dinâmica). Estes dois esquemas são o substrato e o pressuposto de qualquer coisa que nos seja dado dizer, pensar, imaginar, conceber, abstrair, julgar ou teorizar, em relação à situação” (GAIARSA. 1988, pg.42). Aqui as formas não reproduzem um modelo, uma essência a ser perpetuada, o tempo não imita a eternidade, pois “o contrapeso da eternidade é o tempo – o momento. Aquilo capaz de eternizar o amorfo é a forma e vice versa. Só tem sentido a eternidade que se realiza no momento, e a forma que no momento emerge do amorfo” (GAIARSA. 1988, pg. 154). É eterna porque é única, é plena de si mesma porque não se repete. A ambigüidade da biomecânica não quer dizer uma e mesma coisa combinada e antagônica, mas multiplicidade, porque existe o amorfo, onde ainda não tem ambigüidade definida: é o caos. Assim é possível dizer que do caos nasce o cosmos, mas é um nascimento contínuo, de um cosmos renovado. Nosso sistema postural é movido por oscilações e instabilidades que permitem que do nada nasça a forma. Exige, então, a percepção não somente da semelhança, mas também da diferença.

Isso fica mais claro quando se percebe que “as tensões tendem a ser ou a desenhar esquemas geométricos de esforços, bastante independentes da anatomia muscular. Pode-se e muitas vezes deve-se falar em “linhas”, “planos” ou “volumes” de esforço (cilíndricos, cônicos, piramidais; no plano, triângulos, losangos, quadrados). Parece fácil passar destas sensações para certas formas de arte contemporânea, em

particular o cubismo, o abstracionismo e demais escolas que primam pelo esquemático e o geométrico. Parte importante da arte moderna estuda, sabendo ou sem saber, nossas sensações musculares e – remotamente – nosso modo de relacionamento dinâmico com o mundo” (GAIARSA. 1988, pg.103). Mas trata-se de composição em fluxo constante, não representativa, mais próxima da idéia de que “a obra de arte é um ser de sensações e nada mais: ela existe em si” (DELEUZE & GUATTARI. 1992, pg. 213), cujo valor artístico consiste na capacidade de sustentar-se a si mesma: “manter-se em pé sozinho não é ter um alto e um baixo, não é ser reto (pois mesmo as casas são bêbadas e tortas), é somente o ato pela qual o composto de sensações criado se conserva a si mesmo” (DELEUZE E GUATTARI. 1992, pg.214). Para Deleuze, o que diferenciaria a arte da vida seria sua capacidade de “arrancar o percepto das percepções do objeto e dos estados de um sujeito percipiente, arrancar o afecto das afecções, como passagem de um estado a um outro” (DELEUZE E GUATTARI. 1992, pg.216). Oswald de Andrade, defendendo o modernismo, disse: “o trabalho contra o detalhe naturalista – pela síntese; contra a morbidez romântica – pelo equilíbrio geométrico e pelo acabamento técnico; contra a cópia, pela invenção e pela surpresa” (ANDRADE. 1995, pg.43). Do ponto de vista da biomecânica, é quase uma descrição: a síntese feita a cada momento das oposições dinâmicas e diversificadas das forças que sustentam o corpo, com a qual o equilíbrio é possível, que exigem um acabamento contínuo sem o qual a composição não é possível, ameaçados constantemente pela novidade e surpresa que exigem solução e invenção contínua. Gaiarsa repara que “posição, orientação, direção e conformação são, por excelência, as funções primeiras da motricidade humana. Só à luz destas coordenadas podem ter sentido o volume, a delicadeza, a força, a complexidade e a versatilidade de nosso aparelho motor” (GAIARSA. 1988, pg. 166).

Ramachandran (2002) disse, com base no cérebro humano, que as possibilidades mentais são infinitas. Gaiarsa (1995) disse, com base na biomecânica humana, que as possibilidades mentais são infinitas, pois qualquer estabilidade é provisória e a novidade pode ser atualizada. Atualização é uma boa palavra porque se, para Aristóteles, o contato faz atualizar essências, em Gaiarsa, o contato nos faz atualizar o nada. Não atualizamos exatamente essências, mas a habilidade: a capacidade que permite a emersão do nada à forma - este processo é o jeito. Quando à habilidade, Gaiarsa diz: “a habilidade ligada à necessidade nos traz à mente (...) uma noção mais complexa, que talvez pudesse caber na fórmula: algo maior do que eu me move melhor do que me seria dado fazê-lo – se eu quisesse” (GAIARSA. 1988, pg.103). No cotidiano que se apoia

em cada passo e em cada movimento do corpo, “em contato com o outro e com as coisas – contato concreto – desatam-se em mim forças e modos de esforços que jamais se manifestariam na ausência do outro e das coisas” (GAIARSA. 1988, pg.80). Portanto, o nada corresponde à não-forma que sucede ao desequilíbrio e do qual emerge a nova forma, um nada absolutamente criativo, porque na emergência do desequilíbrio processos automáticos poderosos são ativados para que uma nova estabilidade possa se formar. Ao contrário de Platão, para o qual as formas imperfeitas do mundo emergem das formas perfeitas transcendentais, aqui a forma emerge da não forma, do nada, e sua perfeição depende da relação. Gaiarsa repara que a repetição “cessa o tempo e o espaço se cristaliza, apresentando sempre a mesma forma. Em vez de dizer que o tempo cessa, poderíamos dizer que a eternidade se realiza. Não há então nem individualidade nem momento” (GAIARSA. 1988, pg.153). Trata-se de uma eternidade em nada transcendental, ao contrário: presa sobre a terra.

Morin mostrou, em uma dimensão mais genérica, que “para que haja Organização, é preciso que haja interações: para que haja interações, é preciso que haja encontros, é preciso que haja desordem (agitação, turbulência)” (MORIN. 1997, pg.53). Gaiarsa tem uma idéia parecida: “a consciência não só se forma, como é formadora; ela aparece onde os ciclos auto-sustentados se perturbam; sua presença reacerta estes ciclos e então ela se desfaz (...) uma vez formada, sua função é ‘resolver’ a interferência e restabelecer a ordem, modificando, dissolvendo e reestruturando novos hábitos” (GAIARSA. 1988, pg.129). Gaiarsa então está próximo de uma filosofia apoiada numa concepção de consciência parecida com aquela proposta por Damásio, Lakoff & Johnson, Dennett, Deacon, pois “em ciência cognitiva, o termo *cognitivo* é usado para qualquer tipo de operação mental ou estrutura que pode ser estudada em termos precisos. A maioria destas estruturas e operações são inconscientes (...) Imagens mentais, emoções, e a concepção de operações motoras tem sido estudadas de tal perspectiva cognitiva (...) Muito do que nós chamaremos de inconsciente cognitivo não é, portanto, considerado cognitivo por muitos filósofos”<sup>17</sup> (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pgs.11-12).

---

<sup>17</sup> “in cognitive science, the term cognitive is used for any kind of mental operation or structure that can be studied in precise terms. Most of these structures and operations have been found to be unconscious. (...) Mental imagery, emotions, and the conception of motor operations have been studied from such a cognitive perspective (...) Most of what we will be calling the cognitive unconscious is thus for many philosophers not considered cognitive at all”.

Esta ligação da razão com processos inconscientes remete ao conceito de vontade. Descartes a compreendeu como uma alavanca que provoca a ação, a mando da razão, depois que a razão conclui a respeito do que fazer, ou seja, o conhecimento racional deve anteceder ao movimento do corpo. Ou seja, é preciso conhecer antes de fazer. Está trabalhando com a hipótese de que existe uma estabilidade oculta e que não muda. Atlan (1992), ao contrário de Descartes, não coloca a vontade a serviço de um conhecimento prévio, já que entende que este está comprometido com a memória e com o passado. No entanto, é difícil sustentar, numa perspectiva co-evolutiva, esta hipótese. Portanto, o que está definido corresponde ao passado, ao que já foi organizado, sistematizado, resolvido: corresponde à memória. Quando se trabalha com a emergência da novidade, a vontade não pode ser entendida como uma alavanca do conhecimento prévio, pois o passado não pode resolvê-la. Atlan coloca a vontade mais próxima das pulsões do corpo, como uma força auto organizadora que tem uma certa independência da memória, movida pelo futuro. A memória funciona mais como parâmetros que serão transformados. Para Gaiarsa, “a forma elementar da consciência é a percepção, elemento básico da chamada ‘consciência espontânea’. (Na consciência muscular) nela está tudo aquilo que falta para a consciência espontânea tornar-se ‘consciência refletida’. (..) Ela, e só ela, dá à recordação sua sensação de raridade e a noção de reconhecimento” (GAIARSA. 1988, pg.119), ou seja, os parâmetros da memória estão envolvidos com o sistema muscular, quer dizer, com a organização das posições e das atitudes do corpo, o que permite concluir que o passo seguinte sempre depende do passo anterior, mas não é, necessariamente, consequência dele.

Os processos auto organizadores que emergem na consciência formam fenômenos híbridos, como o querer consciente e a consciência voluntária. Com Gaiarsa, a vontade pode ser entendida como processo auto-organizador e inconsciente, através da auto regulação contínua do equilíbrio, próxima da compreensão de Atlan. No entanto, em Gaiarsa há uma sugestão de que a vontade é menos “interna”, menos pulsional e mais fronteira porque comprometida com o sistema muscular. Mesmo Freud percebeu a vontade como um impulso motor: “desejos são acompanhados de um impulso motor, a vontade, que está destinada, mais tarde, a alterar toda a face da terra para satisfazer seus desejos. Esse impulso motor é a princípio empregado para dar uma representação da situação satisfatória, de maneira tal que se torna possível experimentar a satisfação por meio do que poderia ser descrito como alucinações motoras” (FREUD. 1969, pg.106). Gaiarsa repara que “no mundo das formas paradas ou vazias, constituídas pelas

imagens visuais, assim como no mundo das intensidades variáveis dos sons e dos ruídos, *só os movimentos produzem transformações ligadas ao personagem*, ligadas à sua ‘vontade’ – como lhe dirão logo mais” (GAIARSA. 1988, pg.40), de onde também se desenvolvem as concepção de causa e efeito, ou seja, de “conjunto de esforços coordenados para a produção de um certo efeito” (GAIARSA. 1988, pg.40).

Este vínculo entre a vontade e o sistema biomecânico é especialmente interessante. Como Descartes, é possível entender que a razão tem uma característica lógica, pois “não haveria números nem estatísticas em nossa mente se não tivéssemos nosso aparelho motor e seu funcionamento, que *deve* combinar esforços e seqüências em formas muito bem definidas – se não falharmos” (GAIARSA. 1988, pg. 168), então, “é preciso aprender que este aparelho muscular, além de ser força e organização, é também um instrumento de conhecimento de nós mesmos e do mundo. É no aparelho motor que deve ser procurada a origem subjetiva da física e da matemática; dele também reside, creio, a lógica silogística e causal” (GAIARSA. 1988, pg.77), porque “qualquer movimento ou posição é feito por um grande número de micro esforços. No caso de posições – coordenação estática – as tensões são simultâneas – e equilibradas; no caso de gestos e ações – coordenação dinâmica – as tensões são sucessivas, e os impulsos se sucedem em frações praticamente infinitesimais de tempo – será (integral de  $\Delta f$  no intervalo  $t_1 - t_0$ ). Os  $t$  (tempos) têm um valor que vai de décimos a milésimos de segundo – porque esta é a frequência máxima de emissão de influxos nervosos entre os neurônios ativos. É fácil imaginar o quanto este modo de organização ( $\Delta f$ ) contribui para a precisão e suavidade dos movimentos, e o quanto este tipo de organização complica a execução dos movimentos (...) Estes signos matemáticos figuram concretamente como o cálculo. Se não funcionássemos assim, não poderíamos pensar assim e muito menos inventar esta forma de pensamento. A Unidade Motora é o infinitesimal *real* que permitiu aos homens pensar em Cálculo infinitesimal. Note-se incidentalmente: por que cálculo diferencial e integral? Em paralelo com sua função, seria mais acertado dizer Cálculo diferenciador e Cálculo integrador (GAIARSA. 1984, pg.149). Ele repara que “não somos substâncias explosivas cuja força se expande e propaga indiferentemente, em todas as direções. Somos um conjunto altamente complexo de vetores e tensores, e a transformação de força em movimento é um processo exigente e difícil” (GAIARSA. 1988, pg.77). Portanto, questiona se, “enfim, os próprios princípios e métodos intelectuais não seriam de algum modo retratos ou reflexos de dispositivos interiores, capazes de desatar e controlar essa poderosa força física?” (GAIARSA. 1988, pg.76). Fala isso ao

perceber que a capacidade biomecânica de resistir e direcionar os esforços correspondem a uma grande força física, pois “se fizermos *todos* os músculos do corpo se contraírem ao máximo (tetania), e se conseguirmos reunir todos estes esforços em um gancho único, este gancho teria força para levantar no mínimo cinco toneladas” (GAIARSA. 1984, pg.47).

O pensamento não tem essa característica lógica, está mais comprometido com as ambigüidades e multiplicidades que emergem das oscilações, da ponderação. O pensamento corresponde aos afetos que exigem reajustes e não pode ser apreendido como definitivo. Acontece antes da lógica e da matemática, mas é o que as mobiliza ou é de onde elas emergem para ordenar o caos. Caos que jamais pode ser vencido, pois que renova o cosmos. O pensamento renova o intelecto. Tanto o pensamento quanto o intelecto não podem ser retirados do acontecimento ou da sucessão dos instantes. Acontecem a cada passo, como diria Gaiarsa. O pensamento, portanto, está ligado às sensações, no entanto “as sensações humanas são preconceituosamente perseguidas onde quer que apareçam, digo que ninguém viu ainda um ser humano que tivesse desenvolvido toda a sua sensibilidade; digo que nossa repressão sensorial é, ao mesmo tempo, nossa maior infelicidade pessoal e nossa maior desgraça coletiva. Não sabemos sentir o que nos importa (é preciso assinalar sempre a ambigüidade do termo sentir – de regra tomado como sentimento; sentir é também *perceber a direção das coisas* – como uma pessoa num barco sente a velocidade, o balanço, as correntes, os ventos... Aí sentir significa: soma de sensações e é, implicitamente, avaliação - descoberta - da resultante), começamos a pensar, falar, discutir – e nos perdemos” (GAIARSA. 1984, pg.79). Muitos são os exemplos pessoais e históricos que podem ser dados sobre a repressão da sensibilidade, mas aqui cabe exemplarmente os argumentos da Inquisição e seus métodos contra as bruxas, estas tidas como portadoras de uma sensibilidade aguçada que as tornava vulneráveis à sedução dos demônios.

O conhecimento corresponde à apreensão de determinadas relações, estruturas e dinâmicas, formalmente abstraídas e mantidas, com as quais é possível interferir sistematicamente nos sistemas do mundo: “o conhecimento objetivo não é o conhecimento do objeto, como geralmente se diz; conhecimento objetivo é o conhecimento feito objeto – transformado em objeto” (GAIARSA. 1991, pg.232). E ele relaciona cinco classes de objetos possíveis, embora reconheça que possam ser classificadas muitas outras: a dos objetos feitos pelo homem; os costumes e hábitos dos sistemas culturais; o diálogo decorado e a contradança ensaiada, seja com outro ou

conosco mesmo; a tradição oral, que recorta e relaciona peças do mundo, “esta foi e continua sendo uma forma importante de objetivação do conhecimento – do conhecimento feito objeto – ante o qual o indivíduo tem de se colocar, e do qual nenhum indivíduo consegue evitar totalmente a influência. Sem esse modelo de memória pública, os indivíduos talvez não conseguissem desenvolver memórias particulares” (GAIARSA. 1991, pg.234); e os escritos. Ele repara que “sob todas estas formas, e talvez sob mais alguma que tenha me tenha passado despercebida, o conhecimento de indivíduos, feito objeto, se faz coisa no mundo, e desse modo se põe, se compõe ou se opõe aos indivíduos e aos grupos de indivíduos” (GAIARSA. 1991, pg.234).

Para Damásio, “os registros que mantemos dos objetos e eventos percebidos em determinada ocasião incluem os ajustamentos motores que fizemos para obter a percepção da primeira vez, assim como as reações emocionais que tivemos então (...) Em consequência, mesmo quando “apenas” pensamos em um objeto, tendemos a reconstruir memórias não só de uma forma e de uma cor, mas também da mobilização perceptiva que o objeto exigiu e das reações emocionais acessórias, não importa quão tênues tenham sido” (DAMÁSIO. 2000, pg.193). Ele relaciona este processo cognitivo ao self, entendendo que “as raízes profundas do self, incluindo o self complexo que abrange a identidade e a individualidade, encontram-se no conjunto de mecanismos cerebrais que de modo contínuo e inconsciente mantém o estado corporal dentro dos limites estritos e na relativa estabilidade requeridas para a sobrevivência” (DAMÁSIO. 2000, pg.42). Atlan, ao falar sobre a auto-organização de sistemas complexos, também fala dos limites necessários: “na lógica da auto-organização pela ordem a partir do ruído, as perturbações aleatórias podem não destruir a organização, com a simples condição de que a confiabilidade do sistema – assegurada por uma redundância estrutural e funcional – não seja ultrapassada, e de que a desorganização assim produzida possa ser resgatada e recuperada num outro estado de organização/adaptação” (ATLAN. 1992, pg.179)

Pode-se dizer que a redundância também acontece nas exigências do equilíbrio biomecânico do corpo, o limite envolvido nos reflexos posturais que impedem a queda. Gaiarsa dá um exemplo que pode ser aproveitado neste caso, que é quando impedimos a água de cair de dentro de um copo: “impeço a água de formar ondas, opondo-me às suas oscilações e então experimento em mim, de algum modo, as ondas cuja formação estou impedido. E esse conjunto complexo de relações denomino, para uso pessoal, “compor-se com o objeto” muito preferível, ainda que menos

sugestivo, a “identificar-se com o objeto”. Essa composição, apreendida subjetivamente, é o ego” (GAIARSA. 1988, pg. 87). Damásio diz ainda: “minha teoria é que nos tornamos conscientes quando os mecanismos de representação do organismo exibem um tipo específico de conhecimento sem palavras – conhecimento de que o próprio estado do organismo foi alterado por um objeto – e quando esse conhecimento ocorre junto com a representação realçada do objeto. O sentido do self no ato de conhecer um objeto é uma infusão de conhecimento novo, criado continuamente dentro do cérebro, contando que os “objetos”, realmente presentes ou evocados, interajam com o organismo e o levem a mudar” (DAMÁSIO. 2000, pg.45). E, para Gaiarsa, “se, inclinando-me pouco a pouco o corpo chega à iminência de desequilíbrio, ou simplesmente se faz incômodo o gesto antes fácil, então e também “tomo consciência do inconsciente’ (...) ‘tomo consciência’ ou o ‘ego’ se aviva – sempre que minha relação com o objeto, naqueles aspectos não diretamente em relação, se altera de modo sensível, perturbando e desorganizando a relação direta” (GAIARSA. 1988, pg.83). Damásio diz que “entender a biologia da consciência torna necessário descobrir como o cérebro é capaz de mapear tanto os dois atores como as relações que eles mantêm entre si” (DAMÁSIO. 2000, pg.38). Os dois atores são o corpo e o objeto em contato. Para ele, “quanto ao senso de que estas imagens são propriedade sua e ao senso de que você pode agir relativamente a estas imagens, eles também são consequência direta das maquinações que criam a perspectiva” (DAMÁSIO. 2000, pg.194).

Novamente, então, a perspectiva como questão fundamental. Para Gaiarsa, a questão da perspectiva é uma questão de posição, com tudo que esta palavra tem de conotação social, psicológica e existencial. Quanto o ego, ele diz: “o ego é variável até o infinito, e por isso não se presta a nenhuma definição material. O ego é minha relação – estruturada e relativamente consciente – com o aqui e agora, variando continuamente em função de ambos. Sendo a relação entre três variáveis (minha personalidade, o aqui e o agora), ele não pode ter forma fixa – por isso não se pode defini-lo” (GAIARSA. 1988, pg. 81). Essa composição, “é ao mesmo tempo notavelmente individualizada e profunda, é totalmente dinâmica (combinação de forças) e flutuante, desde que os menores movimentos fazem variar as relações entre eu e o objeto” (GAIARSA. 1988, pg. 86). Por isso, “o ser – verbo – é, ou pode ser, uma atividade não voluntária, que ocorre sem sensação de esforço e que é recreativa, isto é, capaz de recriar, de refazer, de transformar” (GAIARSA. 1988, pg. 97).

Gaiarsa faz uma distinção entre *eu* e *self*. Os centros de gravidade do corpo estão relacionados com o *self*, enquanto princípio organizador da consciência: “é o inexistente mais atuante do universo, e o virtual supremo enquanto organizador, regente e juiz de todos os movimentos por vir e de todos os espaços possíveis (GAIARSA. 1992, pg.234). Uma estrutura corporal tão instável e articulada exige uma elaboração contínua e sofisticada dos movimentos através dos centros de gravidade do corpo. Isso acontece espontaneamente e no ‘invisível’, pois os centros de gravidade não serão achados em nenhuma parte do corpo, nem no cérebro. Estão no espaço, organizando nosso corpo e a relação deste corpo com os outros corpos. Além disso, a boa localização dos centros de gravidade a cada instante é fundamental para a eficiência dos movimentos e das ações, e é um processo “inconsciente” que organiza a ação. Assim como os centros de gravidade, “nossos eixos de movimento (são muitos, e não um só; são um para cada *instante* do movimento) – nossos eixos mecânicos – são muitos e difíceis de achar; são, como os centros de gravidade, inteiramente virtuais – sem nenhum substrato nervoso, variáveis na posição a cada momento; no entanto, quando esses eixos não estão no lugar, o movimento fica mais ou menos seriamente prejudicado, será mal feito, incômodo, ineficiente, custoso ou, no limite (alta velocidade) perigoso. Aí temos os dois substratos mais importantes de todos os nossos movimentos, as duas realidades mais importantes em tudo o que fazemos” (GAIARSA. 1984, pg.246). Estes eixos são os eixos da personalidade. Quanto à personalidade, ele repara que “Freud chamou de topologia a ‘estrutura’ da personalidade, representação espacial da sequência temporal. Creio que atuou em Freud o pressentimento de coisas que estou procurando tornar explícitas. Nesse sentido, o critério cronológico-topográfico merece ser retido: a forma presente da personalidade é consequência de todas as experiências passadas, atuando cada uma dessas experiências como um golpe de cinzel de um escultor – fazendo e desfazendo a forma. Para mim, a forma presente da personalidade é, por definição, a forma do corpo a cada instante – a atitude” (GAIARSA. 1988, pg.249).

Gaiarsa compreende e desenvolve uma concepção da nossa existência, que poderia ser assim expressada: nosso sistema sensorio motor move... nossa humanidade! E corresponde a uma filosofia que entende que as concepções humanas têm relação com a composição de forças, tendências de movimento, inclinações, envolvidas nos posicionamentos e nas atitudes dos corpos nas situações.

o jeitinho brasileiro

## o jeitinho é brasileiro?

---

*A concepção de igualdade brasileira se coloca como um fato, como algo dotado de substância e não apenas e exclusivamente como um direito. ( BARBOSA. 1992, pg.116)*

O modo de resolver do jeitinho evoca algumas das questões envolvidas com o jeito. Embora o jeito se refira a uma condição humana, pois diz respeito à nossa biomecânica, envolve também um traço cultural no Brasil, afirmado pelo jeitinho brasileiro. Livia Barbosa<sup>18</sup> diz que “para existir jeitinho é preciso haver uma escolha social, um peso social atribuído a esse tipo de mecanismo. Só há jeito, como categoria social, quando há valor, isto é, o reconhecimento, a classificação de uma determinada situação como tal; e mais, quando nos utilizamos dessa instituição para definir o estilo de uma determinada população lidar com certos problemas. No Brasil, o jeitinho, além de caracterizar uma situação específica, é elemento de identidade social. Isto é, utilizamo-nos dessa instituição para definir o nosso “estilo” de lidar com determinadas situações” (BARBOSA. 1999, pg.16). A autora usa a palavra instituição para dizer que entre nós o jeito é algo instituído, ou seja: uma situação afirmada, reconhecida, batizada.

O fato de termos criado o conceito do “jeitinho” revela que algumas forças foram identificadas, destacadas e enfatizadas, o que nos permite compreendê-lo como uma característica cultural: “ao jeitinho brasileiro, contraponho a falta de jogo de cintura do anglo-saxão, a rigidez do alemão, a sovinice do francês, etc. Quando nos referimos ao jeitinho brasileiro como um elemento de identidade nacional, não significa

---

<sup>18</sup> A autora fez, na tese de doutorado, defendida em 1986, no programa de pós graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, uma pesquisa a respeito do jeito, da qual fez parte entrevistas

dizer que acreditamos que ele simbolize a totalidade da sociedade brasileira em todas as suas expressões, nem que expresse o comportamento “típico” do brasileiro e, muito menos, que essa forma da ação social possua uma “essência” exclusivamente nossa. Significa, apenas, que em determinados contextos ele sintetiza um conjunto de relações e procedimentos que os brasileiros ‘percebem’ como sendo deles” (BARBOSA. 1999, pg.130). Quer dizer, na Inglaterra, muitas vezes acontecem situações de flexibilidade; na Alemanha, momentos de tolerância; e na França, de generosidade. No entanto, não é isso que *reconhecem* como característica própria, portanto, será o outro que determinará a elaboração da identidade nacional.

O conjunto de relações e procedimentos entendidos como jeitinho, que é percebido como próprio do brasileiro, envolve uma concepção de sociedade, de homem e de natureza, que responde a problemas emergentes não somente no Brasil, mas em outros lugares do mundo. A hipótese aqui apresentada propõe que o jeito remete a uma certa compreensão sobre a relação homem-mundo, que trata do envolvimento evolutivo da consciência humana no ambiente, onde a novidade e a transformação têm papel relevante. O jeito é característico do sistema sensorio motor e da consciência, envolvido no ambiente e na cultura humana. O jeitinho brasileiro será apresentado como uma afirmação da radicalidade do jeito, implicando numa cosmovisão *corporada*, em um projeto de cultura e numa filosofia do jeito.

### **a má fama e um drama familiar**

*O que ouvia Freud? Sempre FAMÍLIA, prestígio, amor, FAMÍLIA, sexo, tédio, FAMÍLIA, angústia, dinheiro, FAMÍLIA, depressão, culpa, FAMÍLIA...* (Gaiarsa. 1978, pg.174)

O jeitinho brasileiro não é visto com bons olhos por todos. Ele tem uma má fama que envolve um drama familiar. E, para falar de família, nada melhor do que recorrer aos psicanalistas. Contardo Calligaris e Roberto Gambini, o primeiro, um analista lacanianos, e o segundo, um analista junguiano, desenvolveram análises sobre a mente brasileira com fundamentos psicanalíticos.

---

com pessoas de variadas situações sociais no Brasil, o que ajudou bastante na compreensão popular do conceito e das especificidades a ele associadas.

Calligaris vê no jeitinho a consequência dos nossos problemas com a função paterna, esta é o “que me limita, me coíbe e, por assim dizer, em troca, me outorga uma cidadania, um lugar simbólico e alguns ideais de referência” (GALIGARIS. 2000, pg.79). Elabora esta idéia com base na experiência do colonizador e do colono, que ele propõe serem entendidas como figuras retóricas dominantes do discurso brasileiro. O primeiro teria recusado a interdição usurpando o poder do pai para gozar sem limites a mãe substituta, a terra brasileira. Veio “ao mesmo tempo demonstrar a potência paterna e exercê-la longe do pai” (CALIGARIS. 2000, pg.16). Embora seu imperativo seja gozar sem limites, vive frustrado, porque goza num corpo substituo e não aquele que realmente deseja, a mãe Europa. O segundo, o colono, veio para encontrar um novo pai que lhe desse um nome com o qual pudesse se afirmar enquanto sujeito: “ele não vem fazer gozar a América, mas, na América, se fazer um nome. Procura aqui, numa outra língua, um novo pai que interdite, certo, e de repente o reconheça” (CALLIGARIS. 2000, pg.20). Mas, ao chegar, encontrou um colonizador que vivia sob o imperativo do gozo, e que traiu suas esperanças transformando-o num escravo: num corpo e não num sujeito. Ambos teriam problemas com relação à filiação: um rejeitando, outro desconfiando.

Então, a referência paterna não se realiza na esfera simbólica, na esfera da Lei e, no lugar dela, se coloca o imperativo de um gozo sem limites: “fui desenvolvendo a idéia que a uma função paterna, aqui no Brasil, é pedido que se legitime não me limitando, mas ao contrário me presenteando com a sua prodigalidade” (CALLIGARIS. 2000, pg.80). Quer dizer, o pai não é reconhecido na capacidade de instaurar a lei, mas na prodigalidade do gozo. Assim, para este autor, o reconhecimento da filiação paterna e a interdição são a condição para a elaboração de uma razão de ser, ideal, e permitiria ao Brasil encontrar suas próprias condições de gozo. Calligaris entende que “quem não sabe reprimir também não consegue reconhecer um lugar e uma dignidade simbólicos” (CALLIGARIS. 2000, pg.46).

Entre nós, o pai é o filho que usurpou o lugar do pai para gozar sem limites na mãe substituta, a terra brasileira, e renegando sua condição ideal. Então, não teríamos nos constituído como sujeitos e seríamos fracos no plano ideal, pois a função paterna entre nós corresponde ao gozo sem limites de um pai que renegou a interdição do avô, de modo que “responder ao mandamento paterno seria então paradoxalmente burlar a lei, qualquer lei, numa inevitável desintegração do tecido social” (CALIGARIS. 2000, pg.48). Como exemplo radical, Calligaris compara o delinquente europeu com o

brasileiro: “o delinqüente europeu parece não esquecer a lei. De regra, ele aplica uma proporção entre o ganho esperado e as conseqüências possíveis do ato. (...) o gozo do criminoso parece aqui se situar mais na privação do outro do que no ganho obtido” (CALLIGARIS. 2000, pg.120), portanto, este prazer seria uma característica da ênfase no gozo sem ideal (que seja o objeto do roubo). Para este psicanalista, o jeitinho é um “epifenômeno da marginalidade”, não somente da malandragem do colonizador explorador, mas do colono, para quem burlar a lei é afirmar-se como sujeito contra uma lei que o pretende sujeita-lo como corpo, como escravo, pois “a lei necessariamente só pode aparecer como a expressão de uma violência e sustentada por ela” (CALLIGARIS. 2000, pg.112).

A análise de Calligaris remete ao campo do discurso negativo erudito sobre o jeitinho, observado por Livia Barbosa, que entende que “nos países onde ocorreu uma colonização de origem anglo-saxã, as coisas são vistas diferentes. As leis, as regras são percebidas como sendo mais de acordo com a prática social e o povo mais ordeiro e disciplinado. A idéia predominante é de que aqui nada funciona, as coisas não são sérias e o casuísmo é a tônica de todos os setores da sociedade” (BARBOSA, 1999, pg.60). No decorrer da sua análise, Calligaris traça um paralelo com a Europa, mostrando que lá o bandido tem mais consciência do custo-benefício, que as pessoas tem mais consciência do prazer obtido pelo esforço, que seus nomes próprios são escolhidos com critérios mais significativos, que nos Estados Unidos o protestantismo favoreceu o distanciamento necessário para uma auto-fundação com sucesso, etc.

Quanto à isso, é bom lembrar que a Lei, no seu papel idealizador, gerou episódios bastante cruéis na Europa. Vale lembrar um episódio narrado por Montaigne, que é um dos filósofos responsáveis pelo desenvolvimento da modernidade européia. Ele diz que alguns sujeitos foram condenados à morte por um crime que não cometeram. Quando sua inocência ficou provada, depois de já ter ocorrido o julgamento e a sentença, o caso voltou à justiça e, ainda assim a condenação de execução foi mantida, mesmo diante da certeza da inocência: “deliberam então os juizes sobre se deve sustar a execução da sentença já proferida; ponderam o imediatismo do caso, e as conseqüências que podem advir para os julgamentos futuros; e concordam em que a sentença era válida porquanto juridicamente certa. E os pobres diabos foram enforcados em holocausto ao formalismo da justiça” (MONTAIGNE. 1996. pg. 360). Eis o extremo da prioridade da Lei, do Nome do Pai, da Instância Ideal.

O desdobramento do questionamento de Montaigne, a respeito da diferença entre a universalidade da lei e a variabilidades das situações, levará a uma solução diferente da brasileira, cujo exemplar é a norte-americana. Nesta, a igualdade dos indivíduos é uma igualdade perante a lei, garantida pela lei, num sistema legal suficientemente enxuto, apoiado em princípios gerais capazes de garantir as liberdades individuais e a consideração sobre situações imprevisíveis. A igualdade perante a lei está a serviço da proteção e da garantia das diferenças subjetivas. Um sistema onde o homem é identificado com a sua capacidade de se apoiar sobre si mesmo, com base numa subjetividade e autonomia radical, e corresponde à expressão *self-reliance*: “os avanços e os recuos na vida de cada pessoa estão condicionados aos seus próprios méritos. O *self-reliance* nega a importância de outros indivíduos na vida de cada um e acredita que a capacidade de se valer apenas de si mesmo é o fundamental” (BARBOSA. 1999, pg.113).

A pesquisa de Lívia Barbosa sobre o jeitinho brasileiro ainda mostra que a exibição de gozo não é bem vista: “um rico que se comporta de acordo com a imagem do que seja uma pessoa rica é caracterizado negativamente, embora seja visto de forma positiva caso se comporte como se ‘não fosse rico’. Admitir o sucesso de forma clara e agressiva, seja de que tipo for, não é bem visto” (BARBOSA. 1999, pg. 40), e nestes casos muito dificilmente se dará um jeitinho. Calligaris poderia dizer que isso corresponde ao olhar desconfiado do colono, embora para ele o colono reconheça, nesta exibição, o pai. Ela mostra que o jeitinho não pode ser confundido com as situações do “você sabe com quem está falando?”. Estas comportam uma dinâmica de forças inteiramente diferente: “os fatores mais decisivos para a obtenção de um jeitinho são puramente individuais. Não dependem, pelo menos diretamente, dos elementos que formam a identidade social das pessoas como dinheiro, status, nome de família, religião, cor, etc.” (BARBOSA. 1999, pg.41). O “sabe com quem está falando” liga o desrespeito à lei ao desrespeito ao indivíduo, porque alguém impõe um suposto direito hierárquico, sustentando uma vantagem pessoal. O jeitinho, ao contrário, liga o desrespeito à lei ao respeito ao indivíduo, porque o que está em jogo é o reconhecimento de uma condição humana – um princípio de igualdade, como veremos. Para Calligaris isso acontece porque a lei não é entendida a favor da instância ideal, mas do gozo sem limites do colonizador, assim ele aproxima as situações de jeitinho à burla de imposto, por exemplo. Lívia Barbosa separa estas situações, porque o jeitinho envolve sempre solidariedade, nunca vantagem pessoal, como na sonegação.

O *sabe com que está falando?* é característico das leites brasileiras, mais comprometidas com as relações de favor e lealdade, com base no poder, as duas não podem ser confundidas com o jeitinho. Este envolve características tanto das relações de lealdade, herança da sociedade colonial paternalista, como das relações individuais implantadas no processo de modernização do século XX. Décio Saes, tratando da origem da classe média no Brasil, mostra como “a concentração acelerada da propriedade fundiária na região Centro-Sul, conseqüência da expansão econômica cafeeira, determinou o deslocamento de uma parte das famílias de proprietários de terras para as cidades; (...) O remédio para o processo de mobilidade social descendente sofrido por uma parte da antiga classe dominante agrária estava nas mãos da outra parte – aquela composta por setores mais dinâmicos e mais prósperos. (...) Os laços familiares e sociais entre estas camadas “despossuídas” e a classe dominante agrária, assim como sua participação comum num mundo de valores “aristocráticos” e pré industriais, incitaram as oligarquias à prática do apadrinhamento (...) Essas relações de ‘lealdade’ criavam as condições psicossociais necessárias à submissão ideológica e política das camadas ‘despossuídas’ pelas oligarquias rurais (...) A proteção era primordialmente paga em termos de Lealdade” (SAES. 1984, pg.45). Então, as camadas médias ocuparam os melhores cargos na burocracia do estado, o que abriu espaço para que viessem a ser os advogados, médicos, gerentes de banco, vinculados idealmente à oligarquia. Mas algo diferente teria acontecido com aqueles que estavam distantes destes vínculos familiares, éticos e sociais, como as massas rurais que iam para a cidade não para fugir da decadência social, mas com a esperança da ascensão social.

Esta camada, então, desenvolve vínculos através de forças diferentes daquelas, pois “o mercado urbano de trabalho ‘não manual’ constituiu-se a partir dos patamares inferiores do terciário urbano, com os patamares superiores sendo controlados pelas oligarquias; se as melhores posições estavam cobertas por “relações de lealdade”, a margem de indiferença oligárquica em relação aos setores inferiores permitia aí a operação de critérios mais impessoais de recrutamento. As manifestações urbanas no Rio de Janeiro são a tradução ideológica desta margem de liberdade, o afastamento do mundo oligárquico permitia a emergência à superfície das disposições ideológicas engendradas pela simples “situação de trabalho”, e sua concretização política em função das possibilidades abertas pela etapa do desenvolvimento capitalista e da estrutura de classes” (SAES. 1984, pg.45). Originalmente, então, os favores que privilegiam a desigualdade herdada correspondem mais às camadas privilegiadas, e menos às

camadas menos favorecidas. E a noção de igualdade individual, corresponde mais às organizações de trabalho urbano das camadas mais pobres, onde se desenvolveram, também, laços fortes de solidariedade grupal.

Então, o jeitinho não corresponderá a uma característica de classe, será uma espécie de resultante híbrida entre as relações de favor e as relações individuais, um desdobramento destas forças, transformando-as numa outra coisa. Como observou Da Matta, “graças ao jeitinho, podemos ser modernos e igualitários, sem abandonarmos os valores instituídos com os velhos privilégios da família, compadrio e amizade” (BARBOSA. 1992, prefácio). A igualdade entre nós, então, é legal e substancial, e “a adequação destes dois tipos de igualitarismo existentes na sociedade brasileira é dada na nossa prática social e nas nossas representações por um ‘eixo vertical situacional’. Isto é, por um eixo de necessidades construído para cada situação particular. O direito de todos à igualdade é, permanentemente, relativizado pela igualdade de fato entre todos. O mecanismo do jeitinho sintetiza justamente essa vinculação” (BARBOSA. 1992, pg.117).

Para o analista junguiano Roberto Gambini, nosso maior problema e solução está no reconhecimento da mãe índia. Ele observa que o primeiro brasileiro foi filho de um português com uma índia, porque não vieram mulheres nas primeiras caravelas. Destas relações entre portugueses e índias, muitos filhos eram filhos não aceitos nem na tribo, nem entre os brancos: “um menino brasileiro, filho de pai português e mãe tupinambá, não tinha lugar na corte quinhentista, era um pária, um fruto do acaso. Também não pertencia ao mundo da mãe. Ele não tem saída. Vai ficar vazio, a espera de que algo seja construído”(GAMBINI. 1999, pg.32). Constituindo a “ninguendade” da qual falava Darcy Ribeiro (1995), para o qual também pode ser o fenômeno onde se instaura a esperança de fazermos o Brasil que nós queremos<sup>19</sup>.

Gambini observa que neste acasalamento entre brancos e índias muitas vezes se formavam famílias, e a índia era batizada por algum jesuíta, que abençoava o casamento. O filho deste tipo de união era criado como católico, e a mãe não podia transmitir a este filho a sua cultura: “ficará reduzida apenas à sua função biológica, porque, psiquicamente, ela não pode ser mãe (...) ela não poderá integrar o seu filho na sua ancestralidade” (GAMBINI. 1999, pg.42), “a mitologia, a religião, a consciência, o imaginário, a postura diante da vida. Tira-se tudo isso e fica-se só com a materialidade

---

<sup>19</sup> O Povo Brasileiro. Vídeo documentário sobre o livro com o mesmo título, de Darcy Ribeiro, produzido pela GNT, a partir de um depoimento de Darcy Ribeiro, em 1995.

da coisa” (GAMBINI.1999, pg.43). Então, temos uma mãe que é rejeitada na sua cultura - que prejudicou o desenvolvimento do arquétipo da Grande Mãe entre nós de uma maneira bem peculiar, pois sabe-se que os índios cuidam bem das suas crianças, “sabemos que a índia está perfeitamente integrada no seu papel e na sua função” (GAMBINI. 1999, pg.36). Gambini diz: “estou falando de coisas que vi, observei e fotografei. O comportamento tradicional de uma mãe indígena, logo depois de dar à luz é botar o bebezinho na anca ou no peito, apoiado numa tipóia de algodão, onde ele vai dormir e dar mamadinhas intermitentes o dia inteiro. Não é a mamada das nove, a mamada das dez. Ele mama um minuto e dorme, depois acorda, mama mais um minuto e dorme. É uma criança que não chora, satisfeita com a cara no peito da mãe. Nós temos aí um modelo bastante importante e positivo de relação entre mãe e filho” (GAMBINI. 1999, pg.36). É possível supor que haja entre nós uma instância simbólica que confere um status especial às crianças, apoiada neste passado indígena, mas sufocado pela repressão cultural do pai europeu. Mas mesmo do europeu pode ter vindo uma onda de valor especial à criança e que se somou no inconsciente coletivo brasileiro: no mesmo vídeo documentário sobre o livro O Povo Brasileiro (1995), fala-se de uma festa popular e pagã, que acontecia em Portugal e que veio para o Brasil: a festa do Espírito Santo. Nesta festa, eles celebravam a época futura na qual os meninos iriam governar a terra, onde haveria comida para todos e não mais haveria gente presa em cadeias. Esta festa e essa idéia, proibida em Portugal pelas forças da inquisição, teria vindo para o Brasil, onde se realizaria a era do Espírito Santo.

Calligaris não concorda que haja entre nós um status simbólico especial destinado às crianças. Ele se espanta com o espaço que as crianças brasileiras têm nas lojas, nas festas, nos restaurantes e o quanto seus gostos são satisfeitos. A esse modo brasileiro de tratar as crianças ele atribui o imperativo do gozo: as crianças são criadas pra gozar o que os pais não gozaram, também em uma situação de dominação, porque as crianças pobres são tratadas como corpo a ser gozado, como escravo e não como ser. Por isso não nos chamaria a atenção o sofrimento das crianças pobres. Gambini acredita que existe um status especial destinado às crianças, mas propõe que este status convive com a repressão do arquétipo da mãe indígena pelo pai europeu. Calligaris acredita que a proteção social da criança depende da lei que deveria ser instaurada pelo pai. Gambini propõe que deve emergir da tradição materna indígena estes fundamentos, até porque “o princípio feminino estava muito mal colocado na civilização européia” (GAMBINI. 1999, pg. 34), o que ficou tão absurdamente claro na Inquisição.

O português que aqui chegou vinha da Europa inquisidora, cujas principais vítimas foram as mulheres, que desenvolveu com a máxima radicalidade a idéia de que o corpo é pecaminoso e o transcendente, a salvação. O seguinte trecho foi retirado de O Martelo das Feiticeiras, escrito pelos principais teóricos da inquisição, Heinrich Kramer e James Sprenger, prefaciado pelo papa Inocêncio VII e publicado em 1484: “com relação ao encantamento dos seres humanos por meio de Íncubos e Súcubos, convém notar que tal pode ocorrer de três modos. Primeiro, como no caso das próprias bruxas, quando as mulheres se prostituem voluntariamente e se entregam aos Íncubos. Segundo, quando os homens mantêm relações com Súcubos; embora não pareça que os homens fornicem com o mesmo grau de culpabilidade; porque, sendo intelectualmente mais fortes que as mulheres, são mais capazes de abominar tais atos” (KRAMER & SPRENGER. 2004, pg.322). A inferioridade e a periculosidade das mulheres é desenvolvida sistematicamente ao longo do livro, como nesse outro trecho: “essa perfídia é mais encontrada entre as mulheres do que em homens, conforme nos ensina a experiência, para os ainda mais curiosos a respeito da razão desse fenômeno, acrescentamos o que já foi mencionado: por serem mais fracas de mente e de corpo, não surpreende que se entreguem com mais freqüência aos atos de bruxaria (...) a razão natural é que a mulher é muito mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis ” (KRAMER & SPRENGER. 2004, pg.116). Sua religião entendia que o mal deveria ser mais do que evitado, mas eliminado, pois “não há remédio contra tais práticas, a menos que os juizes erradiquem todas as bruxas ou, pelo menos, as castiguem como exemplo para todas as outras que, por ventura, desejem imitá-las” (KRAMER & SPRENGER. 2004, pg.322). O que resultou disso é que milhares de mulheres foram assassinadas (a estimativa é em torno de cem mil), constituindo pelo menos 85% das execuções, como mostrou Rose Marie Muraro no prefácio da tradução para o português (2004) deste mesmo livro. Foi essa visão anti corpo e anti mulher que chegou até nós através dos homens que viajavam nas caravelas, e é surpreendente que “na mesma época que o mundo está entrando na renascença, que virá a dar a Idade das Luzes, que se processa a mais delirante perseguição às mulheres e ao prazer”, como disse Rose Marie Muraro, nesta mesma introdução.

Gambini acredita que o português projetou nesta terra e em seus habitantes a sua sombra, assim como estava fazendo com as mulheres na Europa, “esse cristão, todo cheio de si, está com uma sombra que está virando um bicho peludo que precisa vir pra fora. O que ele faz? Traça-se uma linha de segurança e declara: ‘lá no quintal pode, mas

não me venha com ela pra sala'. Isso é o novo mundo” (GAMBINI. 1999, pg. 52). Esta idéia está de acordo com a de Carlos Amadeu B. Byington, médico psiquiatra que fez a segunda introdução à mesma tradução brasileira de O Martelo das Feiticeiras: “a sombra é normalmente expressão de símbolos ou partes simbólicas de difícil aceitação ou que dão muito trabalho ou que ainda não tivemos tempo de entender. Por isso a atuações dos símbolos da sombra é sempre inadequada e sempre nos cria problemas. Ao mesmo tempo, seu confronto é necessário, porque seu conteúdo é imprescindível para a continuação do desenvolvimento social e coletivo” (pg.31). Também pode-se dizer que a sombra é aquilo que sentimos e pensamos e que não é aprovado pela visão que fazemos de nós mesmos, com a qual estamos identificados. Para Gaiarsa, as identificações são padrões de ação, organizadas nos músculos, que se impõem sobre outras tendências de um sistema motor essencialmente ambíguo. Estas tendências afetam a identificação, ameaçam o equilíbrio da postura e podem causar uma queda, são sentidas como uma ameaça: portanto são o “mau”, mas também uma força renovadora, como a sombra.

A abordagem de Gambini nos leva a perceber que características da mente européia, tal como vinha sendo desenvolvida lá, correspondem aos problemas que podem ser identificados nos seus descendentes brasileiros. Aquilo que Calligaris entendeu como a rejeição da filiação pelo colonizador, a fim de usurpar o poder do pai e gozar na mãe substituta, em Gambini corresponde ao desenvolvimento de um lugar onde a sombra pode vir à tona e assumir o comando porque, afinal, “este país não presta”. Aqui, a sombra foi colocada em movimento, e teria havido uma identificação com ela, com o par antagônico da imagem perfeita do inquisidor católico, por exemplo. Mas é também do contato com a sombra que podem emergir as forças criativas, e que ameaçam as velhas estabilidades, “pois a sombra contém também o não-vivido, seja o de uma pessoa ou de uma coletividade (GAMBINI. 1999, pg.59).

Gambini propõe que o europeu se assustou com a cultura indígena, desejando e temendo a tentação, o pecado e o paraíso, diferente do que teria acontecido com os índios: “pelo que se conhece por estudos antropológicos, o modo de ser e estar na cultura indígena tinha mais Eros. O que significa isso? Significa que os índios sabiam brincar melhor do que os brancos. Na vida indígena nunca houve separação abrupta entre trabalho e lazer, por exemplo. O tempo não é dividido da mesma maneira como na cultura judaico-cristã. (...) Aquela maldição de Javé, em que o trabalho é uma amargura; o parto é uma amargura. (...) No mundo indígena o trabalho não está associado à

amargura, embora, fisicamente, às vezes seja pesadíssimo. (...) Eles fazem piada enquanto trabalham, riem, conversam, brincam (...) é um trabalho com Eros. É um Faber Ludens. O arquétipo que rege a experiência e estar no mundo para o índio era diverso do arquétipo dominante europeu. É claro que isso vai gerar um choque de graves conseqüências. Se a gente disser que um projetava no outro o seu modo de ser, o índio projetava seu Eros no Branco. Só que o invasor não tinha Eros, e foi por isso que os índios se ferraram” (GAMBINI. 1999, pg.20).

O pai onipotente rejeita sua própria sombra, projetando-a sobre nós. E é a nossa ilusão a respeito da sua superioridade e a nossa identificação com a sombra projetada (“somos maus mesmo”), que nos faz querer um reconhecimento que nunca é dado. A atenção da mãe que nos acolhe não interessa, ela não tem valor, pois foi ela a condição do erro do pai: nós mesmos. Por isso, Gambini propõe que devemos reconhecer que nossa relação com o pai não tem mais jeito mesmo, e recorrer à mãe para a elaboração dos nossos valores. Estes valores tratariam de um modo de existir em comunidade, no sexo, no trato com as crianças, sobre a morte, enfim. Os arquétipos que povoavam as mitologias da cultura da nossa mãe e dos nossos contemporâneos indígenas, continuariam povoando o inconsciente coletivo brasileiro. Os Arquétipos são “uma predisposição para agir, conceber, imaginar ou sentir, que antecede, na mente humana, a cultura e o aprendizado. Esse processo psíquico se constitui através da história e do tempo” (GAMBINI. 1999, pg.94), e povoam o que Jung entendia ser o Inconsciente Coletivo. Os arquétipos também podem ser entendidos como “grandes modos coletivos (de muitos – de todos) de exprimir/organizar e/ou conter sentimentos; numerosos, porém não ilimitados” (GAIARSA. 1984, pg.86), portanto, “os arquétipos seriam modos psicomotores de conter e transformar afetos, dados ao homem em função de sua configuração corporal” (GAIARSA. 1984, pg.86).

Deacon (1999) desenvolve uma idéia semelhante: “conforme a linguagem evolui, e significados e padrões de uso se alteram a partir dos mais antigos padrões, a referência é mantida pela continuidade mas não pela fidelidade ao passado. A referência simbólica é uma função da teia total das relações de referência e de toda a rede de trabalho dos usuários, estendidas no espaço e no tempo. É como se o poder simbólico das palavras estivesse somente emprestado para seus usuários”<sup>20</sup> (DEACON. 1997,

---

<sup>20</sup> “as language evolve and meanings and patterns of use drift away from older patterns, reference is maintained by contynuity but not fidelity to the past. Symbolic refecence is at once a function of the

pg.454). Mas o que toca o significado é sempre uma força que abala o corpo, sempre será uma tendência de movimento, um empurrão, um puxão, um redirecionamento na direção, mesmo que venha como uma palavra lida ou falada – sempre provocará algum movimento, seja no olhar ou na respiração, que sempre afetará o conjunto, porque nada no corpo se move sem que todo o corpo se envolva. Pode-se compreender, portanto, que “objetos simbólicos abstratos, como o teorema de Pitágoras, guiam o projeto e construção de inúmeros artefatos humanos, todos os dias (...) Mesmo mundos imaginados – Olimpo, Valhalla, Céu, Inferno, o ‘Outro Lado’ – influenciam o comportamento das pessoas neste mundo (...) Estas representações abstratas têm uma eficácia física. Elas podem e mudam o mundo. Elas são tão reais e concretas como a força da gravidade ou o impacto de um projétil”<sup>21</sup> (DEACON. 1999, pg. 453).

Para Gambini, os arquétipos da nossa mãe índia continuam entre nós. Podemos, por exemplo, sonhar com mitos indígenas que não conhecemos. Então, deixar emergir as imagens ligadas à mãe índia seria a condição fundamental para a síntese da nossa alma<sup>22</sup>: “imagens mais antigas do que os mitos gregos, que têm cerca de cinco mil anos. São imagens equivalentes àquelas que estão na corrente central da cultura na Índia, na literatura védica, por exemplo. São conterrâneas às antiquíssimas imagens africanas, anteriores às imagens da civilização egípcia, da alta civilização Asteca, Inca e Maia, porque são mais primitivas (...) elas estão guardadas apenas na memória das populações indígenas e já se difundiram pouco a pouco pelo imaginário, integrando o inconsciente coletivo brasileiro” (GAMBINI. 1999, pg.89). Edgar Morin entende uma coisa que pode nos ajudar a compreender o processo envolvido nos arquétipos: “uma cultura aniquilada deixa restos de ‘mensagens’, de pólenes, que seguem no carro dos invasores. Uma cultura morre, mas fragmentos do seu código podem infiltrar-se, como vírus, no código cultural da sociedade bárbara, nele sobreviver e, finalmente, contribuir para formar outra civilização. O turbilhão destruidor da história, ao varrer em todas as direções as culturas em migalhas, também dispersa esporos” (MORIN. 1973, pg.185). Entre estes esporos está a cosmovisão de nossa mãe índia e seus valores, até aquela instância simbólica que confere à criança um lugar especial entre nós, embora parcialmente

---

whole web of referential relationships and of the whole network of users extended in space and time. It is as though the symbolic power of words is only on loan to its users”

<sup>21</sup> “abstract symbolic objects, like the Pythagorean theorem, guide the design and construction of innumerable human artifacts every day (...) Even imagined worlds – Olympus, Valhalla, Heaven, Hell, the “Other Side” – influence people’s behavior in this world (...) These abstract representations have physical efficacy. They can and do change the world. They are as real and concrete as the force of gravity or the impact of a projectile”

submergida entre outras forças. Lembramos também que “se os símbolos, finalmente, derivam seu poder representacional não do indivíduo, mas de uma sociedade particular e de um tempo particular, então a experiência simbólica pessoal da consciência é, até certo ponto, dependente da sociedade – ela é emprestada. Sua origem não é dentro da cabeça. Não está implícita na soma as nossas experiências concretas”<sup>23</sup> (DEACON. 1997, pg.452).

### **ser... brasileiro... e estar... no Brasil**

*Resolver um problema, um conflito, uma situação é... aprofundar-se e fundir-se na situação, a fim de adquirir sua forma e então entendê-la por participação. (GAIARSA. 1988, pg.256)*

Na Crítica da Razão Tupiniquim, Roberto Gomes sugere que o desenvolvimento de um pensamento intelectual original e radicalmente brasileiro teria sido prejudicado por ter “se furtado a responder a urgências históricas nossas, a grande crise do intelectual Tupiniquim é viver mendigando consideração e reconhecimento. (...) Querendo ser *sério* – para então ser levado *a sério* -, polícia-se: o que pensar, o que ler, o que escrever” (GOMES. 2001, pg.51). Este livro foi escrito nos atos setenta, mas continua atual. Na edição de 2001, o autor diz: “Entre 1974 e 1976, quando escrevi este livro, me preocupava, entre outras coisas, a questão da chamada memória brasileira, acusada aqui e ali de volátil e volúvel. Nesta última década do século, quando estamos sob o impacto da globalização – monstro conceitual destinado a tudo engolir, a tudo justificar, a silenciar todas as consciências críticas, instalando o que chamo de realismo cínico como condição de pensamento – esta preocupação é ainda maior (...) Hoje, a força tirânica do mercado financeiro está em vias de conseguir aquilo que regimes totalitários, de direita e esquerda, não conseguiram ao longo do século XX: a destruição da memória e das individualidades – ao invés do jaleco maoísta, o uniforme dos serventes do McDonald, talvez – a pretexto de uma infernal máquina auto reguladora

---

<sup>22</sup> A alma aqui não no sentido de uma alma que se opõe ao corpo, como no dualismo substancial.

<sup>23</sup> “if symbols ultimately derive their representational power, not from the individual, but from a particular society at a particular time, then a person’s symbolic experience of consciousness is to some extent society-dependent – it is borrowed. Its origin is not within the head. It is not implicit in the sum of our concret experiences”

que, a partir do dinheiro eletrônico, fabricaria milagrosamente mais dinheiro” (GOMES. 2001, pg.114).

Para Gomes, ambiente filosófico no Brasil têm uma influência peculiar do ecletismo desenvolvido pelo filósofo oficial da corte de Luiz Felipe, Cousin. Severino diz que “a influência (...) dos ecléticos franceses e sobretudo de Victor Cousin vão se fazer presentes na obra de Frei Montalverne. Este ecletismo ‘correspondeu às necessidades ideológicas do regime imperial. O sucesso desta tendência filosófica parece dever-se ao fato de, a partir de 1830, haver ela tomado uma orientação conciliadora entre as várias correntes de pensamento pois que, na expressão de Taine, o ecletismo propunha a todos os sistemas uma espécie de tratado de paz” (SEVERINO. 1999, pg.60). Gomes acredita que aqui no Brasil adquiriu, então, o caráter de uma Ideologia da Conciliação, comprometida com a idéia de que o máximo de esclarecimento se configuraria “num espírito aberto”, “não-dogmático”, capaz de captar “o melhor” das mais diferentes idéias. Esta idéia de espírito aberto, casada com as da “bondade brasileira”, da “cordialidade” e das “revoluções sem sangue” resultou, para Roberto Gomes, num outro mito, o do Espírito da Imparcialidade: “fica claro neste mito que, se ainda não criamos qualquer posição filosófica nossa (...) retratamos nossa hesitação em assumir um ponto de vista que nos permitisse uma síntese original” (GOMES. 2001, pg. 37).

Gaiarsa faz um reparo com relação à hesitação que pode ser relacionado com o que Gomes diz tratar-se de “hesitação em assumir um ponto de vista”. Para Gaiarsa, “o que nos faz hesitar, e a própria função da hesitação, é isso: a falta de formação de uma atitude. Quando esta “fica pronta” - apta a apoiar uma ação determinada - cessa a hesitação. Toda atitude apenas esboçada é equívoca por mais uma razão: pelo fato de se compor de tendências opostas. Por isso, a hesitação se experimenta sob a forma de oscilação, de um lento ou rápido ir e vir de um centro a vários pontos – uma estrela de percursos mentais. Cada um destes percursos é um dos temas do romance que se desenrola em nossa mente” (GAIARSA. 1988, pg. 94). As atitudes são a preparação do corpo para uma relação específica, é a forma que o corpo assume quando executa alguma ação: quando um pescador empurra um barco atitude é a forma que ele assume para fazê-lo. Se de fato um alheamento do ambiente caracteriza boa parte da intelectualidade brasileira, então é possível concordar que existem atitudes mal elaboradas, hesitantes, capazes de desenvolver uma estrela de percursos mentais, sem no entanto servir de base para alguma ação específica. A atitude é desenvolvida pela

relação, embora possa se transformar em pré disposição: quem teve que aprender a agir sob a pressão de um ditador, por exemplo, desenvolveu atitudes (de obediência ou de rebeldia, por exemplo), que vão influenciar na dinâmica e configuração das relações futuras. Uma atitude, portanto, pode ser um preconceito, um “jeito preconceituoso” que impõe sua forma ao mundo e resiste a ser tocada por ele, no que ele tem de novo.

Um outro aspecto além da hesitação, que contribui para a dificuldade de desenvolvimento e comprometimento com uma síntese original, é a impostura. Para Gaiarsa, a impostura “sugere que a minha posição é uma pose – ou que meu palco não existe” (GAIARSA. 1984, pg.112). Gomes fala que esta impostura está ligada com o caráter “sério” da filosofia em alguns ambientes intelectuais, “o sério está a serviço da máquina social – é uma persona que assumo. Ou: que me assume. (...) Quando não importa o dito mas a maneira de dizer dentro de padrões consagrados (...) É esta máscara séria que vem sufocando o pensamento brasileiro, onde ela mais profundamente aderiu ao rosto (...) Vale dizer: mesmo que se trate de especulações sem qualquer raiz na realidade que nos circunda” (GOMES. 2001, pg.16). Gilberto Felisberto Vasconcellos fala de uma situação exemplar desta dissociação entre a pose e o palco: “o próprio marxismo no Brasil não está incólume a uma versão eurocêntrica e, no limite, colonizada, vítima portanto de um universalismo abstrato” (VASCONCELLOS. 2002, pg.68). O que contribuiria para nos manter presos à energia do petróleo, negligenciando a necessidade de um projeto de energia mais afinado com os recursos dos trópicos<sup>24</sup>, “submetidos à implacável alienação energética de raiz colonial, engabelados pelos pacotes tecnológicos de origem externa, fetichizados pelos malabarismos monetaristas, os políticos e a maioria dos intelectuais brasileiros – sem falar nos coronéis e generais – são cegos e insensíveis à mudança do eixo geopolítico energético do mundo nos últimos trinta anos” (VASCONCELLOS. 2002, pg.64). Seria então preciso passar-lhes uma descompostura! Fazer perder a pose.

Roberto Gomes relaciona o jeitinho com as dificuldades de localização, orientação, e de assumir posições radicais: “o máximo do ridículo é ser apanhado crendo. Numa atitude dissolvente que sempre nos acompanha, ao modo de manter um pé atrás, nos afastam das posições a assumir. Daí, o jeito” (GOMES. 2001, pg.43). Quer dizer, o jeitinho impediria que soluções efetivas sejam realizadas, que soluções radicais sejam pensadas. Impediria uma tomada de posição que fizesse de fato uma diferença. Mas esta tese propõe que o jeitinho iguala as pessoas com base na condição humana, e

não nas situações de “impostura”, “sabe com quem está falando”, por exemplo, pois “quem dá e quem recebe jeitinho estão sempre em situações iguais. Isso não significa ausência de reciprocidade ou de um código de valores no mesmo sentido do favor nas situações do jeitinho. O que ocorre nesse caso é que a reciprocidade criada é de um outro tipo. Ela não tem um objeto definido, como no favor, é inteiramente difusa. Qualquer pessoa pode receber a retribuição de um jeitinho que não foi concedido por ela” (BARBOSA. 1992, pg.34).

Então, o jeitinho age como um fator de dissolução não das atitudes em geral, porque é uma exigência de “deixar-se tocar”, que permite sair da marcha ou do trilho atitudes pré determinadas. Exige uma retomada de posição e a emergência de novas atitudes. Assim, é possível supor que o jeitinho seja tão renovador como a queda! O risco de queda que acontece nas situações novas “desperta a consciência”, como mostrou Gaiarsa: “a situação surpresa é muito semelhante à situação risco de queda. Tanto numa como noutra, sentimo-nos sem forma, sem jeito, ou sem eu” (GAIARSA. 1988, pg.62), porque abala o equilíbrio biomecânico habitual e urge a retomada de um novo equilíbrio. Assim, “a consciência “está” – na verdade “se forma” – onde há um ajuste delicado a realizar, onde uma relação está perturbada, onde algo novo germina” (GAIARSA. 1988, pg.128), a situação de jeitinho pode ser entendida como capaz de despertar a consciência através do imprevisível, pois e exige uma retomada de posição, embora de um modo menos trágico e mais bem humorado<sup>25</sup>.

Gomes repara que “parecem inevitáveis leituras nacionalistas quando se fala em originalidade da filosofia. No entanto, não me parece que a questão da originalidade do pensamento latino-americano ou brasileiro levante a questão do nacionalismo. Não se trata de ser nacional para, então, ser filosófico; menos ainda, de se ancorar o pensamento numa ideologia nacionalista. A questão coloca-se a partir da natureza da própria filosofia e não da natureza da nação. A filosofia, ao contrário da visão anedótica, jamais foi uma construção arbitrária e etérea sem referência a tempo e lugar” (GOMES. 2001, pg.118). Mais do que um comprometimento com uma origem que justifique uma razão de ser, como é o caso do nacionalismo, Gomes trata de um compromisso com o *devoir*, pois “é o *devoir* que gera o futuro e a criação do novo. Nele não há o esperado nem o previsível que se busca nas causas” (GOMES. 2001, pg.122).

---

<sup>24</sup> A Escola da Biomassa será mais desenvolvida no capítulo III.

<sup>25</sup> A relação entre a tragédia e o bom humor será mais desenvolvida no capítulo III.

Roberto Gomes preocupa-se com um pensamento que tem dificuldades de elaborar diferenças, envolvido com a dissolução de posições. O campo filosófico brasileiro, sob influência do Mito da Imparcialidade e da Ideologia da Conciliação, tende a evitar assumir as diferenças para não se expor ao tão comum comentário entre nós: “você é muito radical”. Logo, errado. Para Gomes, a idéia de radicalidade está ligada à de originalidade, e esta à raiz e ao lugar. Não quer dizer um retorno a uma origem perfeita para corrigir os erros advindos da degeneração através do tempo, mas de compreender o processo singular com o qual estamos envolvidos, em termos mais apropriados para este estudo: com a situação. Ele diz, a respeito da ‘descoberta’ da originalidade brasileira: “descobrir-se é encontrar-se *em*, pelo simples fato de não haver um “outro” que eu deva descobrir – desde o início sou eu quem está em questão. A descoberta é pois um fenômeno primário: um reconhecimento. Se nos despirmos de todas as artificialidade que providenciamos para nossa instalação no real, verificamos que a questão sobre estar permanece além de todas. Assim, desde o início a questão a respeito do que eu sou remete-se à pergunta: onde estou? E onde estou, num tempo, num lugar, entre coisas que me rodeiam, pessoas com quem falo. A consciência é primariamente este contato com a proximidade, com os contornos que imediatamente me chocam, exigem e perturbam. Estou em determinado lugar e, a partir dele, principio a ser. Antes estou, depois sou” (GOMES, 2001, pg. 22).

Roberto Gomes diz que “no mito da imparcialidade, recusamos estar no Brasil. E só deste estar poderíamos extrair um critério seletivo nosso, reivindicando nosso ser” (GOMES. 2001, pg.42). Para Contardo Calligaris, a ênfase que damos a *estar* no Brasil corresponde a um problema coma razão de ser. Para ele, o gozo só pode ser uma razão de ser quando se está lidando com a filiação e com as condições próprias de gozo, já que foi interdito o corpo da mãe. No Brasil, como se rejeita a filiação, gozar não pode ser uma razão de ser, e será uma razão de estar para gozar: “gozar, para quem aposta contra os limites impostos pela sua filiação, não pode ser uma ‘razão de ser’. Se transforma necessariamente em uma “razão de estar” onde o gozo seja possível, uma razão, aliás, que no gozo precisa se justificar” (CALLIGARIS. 2000, pg.54). No entanto, este estudo vem desenvolvendo a hipótese de que o sentido de ser está completamente comprometido com a localização, com a espacialidade, com o *estar* – sendo este determinante no desenvolvimento da razão de ser. Para Roberto Gomes, assumindo que estamos no Brasil, olhando o que se encontra à nossa volta, nos situando, desenvolveríamos uma síntese original, uma razão de ser brasileiros.

Gaiarsa repara que “convém dar ênfase – e muita, à evidente ambigüidade dos termos posição, direção e orientação; eles valem para a Geometria, para a Mecânica, para o corpo e para a Filosofia. Não creio que seja diferente a realidade básica nestes quatro campos particulares do conhecimento e da realidade” (GAIARSA. 1988, pg.167). Por isso, as posições não são só fundamentais, mas inevitáveis – embora possam estar deslocadas, impostoras. Para ele, “posição é a forma tensional assumida pelo corpo ante o objeto e dentro da cena. Da posição se deriva a direção.(...) Conformação, enfim, é a forma adequada da posição em relação à forma dinâmica do objeto” (GAIARSA. 1988, pg.161), e a “orientação é a direção da colocação”, é o *sentido*, que permite a abordagem e a interação (GAIARSA. 1984, pg.61). Damásio também propõe que “tudo que ocorre em sua mente se dá em um tempo e em um espaço relativos ao instante no tempo em que seu corpo se encontra e à região do espaço ocupada por ele” (DAMÁSIO. 2000, pg.190). Lakoff e Johnson também dizem que “os conceitos de relações espaciais estão no coração do nosso sistema conceitual”<sup>26</sup> (LAKOFF e JOHNSON. 1999, pg.30). Parece fazer sentido, então, a idéia de Roberto Gomes que precisamos reconhecer que estamos no Brasil agora para desenvolvermos uma filosofia localizada, nossa própria razão de ser e uma síntese filosófica original.

Lívia Barbosa mostrou que, da dificuldade em relacionar valores cotidianos com determinadas expectativas com relação a um modelo de sociedade, emergem alguns discursos negativos sobre o jeitinho, “assim, a amizade, a relação pessoal, a simpatia, o papo, categorias muito sérias do domínio privado e da prática social, não são consideradas suficientemente sérias para integrar um modelo de compreensão e modificação da sociedade. (...) essa categoria coloca o discurso erudito diante de um dilema, qual seja: os critérios da prática social são assimilados ao modelo da vida particular de cada um; os critérios das representações acerca do que deve ser o Brasil, ao modelo da sociedade; e a ligação entre ambos não consegue ser estabelecida” (BARBOSA. 1999, pg.67). Esta tese defende a hipótese de que o jeitinho acontece nas situações em que as pessoas envolvidas assumem uma posição ao reconhecer as necessidades circunstanciais. Portanto, embora as questões que Roberto Gomes levanta a respeito da posição no pensamento brasileiro sejam inteiramente aproveitadas neste estudo - e inspiradores dele! - com respeito ao jeitinho, é desenvolvida uma hipótese diferente.

---

<sup>26</sup> “spatial-relations concepts are at the heart of our conceptual system”

Roberto Gomes diz que “devemos reconhecer que o jeito, se pode dar origem a um tipo de humanismo tipicamente brasileiro – ainda não precisado, de resto - é também responsável pela rudimentaridade de nossas posições” (GOMES. 2002, pg.52). E acaba por concluir que, “se nos limitarmos à superfície, o jeito é promotor de uma atitude de tolerância e de abertura intelectual. Como expressão da Razão Conciliadora, é um dos produtos mais lamentáveis, de potencial despótico e conservador” (GOMES. 2000, pg.49), porque dissolveria posições. Não parece, aos seus olhos, que o jeitinho corresponda à elaboração de uma posição peculiar, a um autêntico modelo social alternativo ao modelo arcaico da sociedade patriarcalista brasileira e suas relações de favores; nem ao modelo institucional implantado pela sociedade industrial, que tem como modelo os EUA, como está sendo sugerido nesta tese.

Para Roberto Gomes o jeitinho estaria comprometido com um estilo caracterizado por fazer o que se bem entende, desde que escondido, mantendo uma atitude conciliatória e cordial. O jeitinho acabaria por apoiar o extremo formalismo, já que as situações não seriam direta e abertamente questionadas. Paradoxalmente, do extremo formalismo burocrático característico das nossas instituições emergiria um outro aspecto do jeito, aquele que “guarda a noção de que por trás das formalidades se encontram valores mais respeitáveis do que um “eu” 3 por 4. O jeito é, portanto, uma maneira marota de desrespeitar a extrema formalidade em respeito a valores maiores” (GOMES. 2001, pg.45). Calligaris desenvolve uma concepção sobre o jeitinho que vai nessa direção apontada por Roberto Gomes, de uma esperança e de um fracasso: “sua nobreza tem que ser considerada numa estrutura onde a origem da lei aparece como uma prepotência escravizante e o ato nas margens é o lugar onde se espera uma dignidade de sujeito. Deste ponto de vista, o Jeitinho não parece ser o símbolo de um crônico subdesenvolvimento simbólico: ele é também uma esperança” (CALLIGARIS. 2000, pg.113). Quer dizer, para ambos o jeitinho seria uma espécie de “tapa buraco”, que resolve a situação enquanto uma solução mais definitiva não se realiza, ligada a “um determinado quadro de valores a que a realidade social brasileira ‘teima’ em não se ajustar e, pior, ainda oferece claros indícios de que terá pouca chance de fazê-lo” (BARBOSA. 1999, pg.72).

São concepções que entendem que *o jeitinho acabaria na medida em que resolvêssemos nossos problemas*. Mas outra perspectiva existe, é aquela que compreende o jeitinho não como uma solução paliativa, mas como um mobilizador de valores capazes de propor uma concepção própria a respeito da relação entre homem,

natureza e sociedade. Esta tese concorda com a seguinte observação de Da Matta: “recusando a tomar o ‘jeitinho brasileiro’ como ‘folclore’, ‘sobrevivência cultural’ ou ‘costume inocente’, destinado a desaparecer com a presença de um suposto desenvolvimento econômico ou evolução histórica, Livia Barbosa o encara como um procedimento estrutural, obrigatório (e inevitável) quando se trata de articular (...) muito especificamente uma regra geral abstrata, universal e impessoal, com a compreensão humana, calorosa e solidária que nasce das relações pessoais, contextualizadas e particulares” (BARBOSA 1992, prefácio).

Esta tese propõe o jeitinho faz emergir da homogeneidade um acontecimento singular, numa situação que favorece uma tomada de posição. A falta de radicalidade vista por Roberto Gomes se refere ao fato de que a situação é resolvida sem confronto, não mexe para valer na estrutura em questão. No entanto, se concordarmos que a sociedade globalizada das corporações internacionais é invulnerável às posições definidas em oposições totalizadoras e paradigmáticas, como o modelo comunista, então é possível supor que um movimento anárquico invisível seja fundamental, tanto quanto aqueles mais visíveis no confronto direto. Então, embora a hipótese de Gomes sobre o problema de posição envolvido no pensamento filosófico é inteiramente desenvolvida nesta tese, a relação feita entre este e o jeitinho é questionada, porque o jeitinho pode ser entendido como uma posição radical, de característica anárquica.

Gaiarsa mostra que as modificações da postura obedecem a condições muito variáveis, capazes de compor uma infinidade de situações diferentes através da variabilidade da posições e das atitudes. Comportam a possibilidade de variação e velocidade muito maior do que a que pode ser obtida na grandeza dos sistemas de organização social instituídos. No entanto, estas pequenas e variadas mudanças e modos de relacionamento que acontecem no cotidiano, embora pareça que não têm efeito mais radical sobre a sociedade, acabam por desenvolver predisposições que podem ajudar a compor uma mudança mais radical e efetiva a longo prazo. Atlan diz que, “em outras palavras, a questão seria, nesse tipo de articulações, registrar as relações hierárquicas/autonomizadoras entre nossas sociedades históricas e nós mesmos, e utilizar as possibilidades de nossa consciência (e também da nossa inconsciência) de se mover no interior dos diferentes níveis hierárquicos. Com efeito, a organização hierarquizada implica que mudemos de escalas de tempo e espaço ao passarmos de um nível (mais geral, mais englobante) para outro (mais particular, mais individualizado). A evolução do primeiro se mede em escalas de espaço tempo diferentes das do segundo, e

é por isso que um sempre pode se afigurar imóvel e estável em comparação com as escalas do outro. Como nosso aparelho cognitivo, consciência-inconsciência desempenham um papel de auto-organização na memória, simultaneamente no indivíduo (em nosso psiquismo) e na sociedade (pela cultura, pelo conhecimento e pelo saber), há uma possibilidade inteiramente específica de vaivém de um nível hierárquico a outro, com as percepções simultâneas de movimento e imobilidade que isso implica” (ATLAN. 1992, pg.181). Gaiarsa acredita que é importante compreendermos o quanto a motricidade envolve as noções de “tempo, espaço, direção, sentido, ordem e lei. Todas estas grandezas e conceitos fazem parte de nosso aparelho motor, estator e equilibrador” (GAIARSA. 1988, pg. 39).

A Crítica da Razão Tupiniquim estuda uma onda de pensamento da elite intelectual brasileira, não do povo. O pensamento popular talvez se expresse melhor na seguinte fala de Mano Brown, reproduzida aqui com fidelidade ao significado, mais ou menos literal: “aqui na favela a gente tem posição, posição mesmo, não de papel, não de posição falada, escrita. É obrigado a ter, porque se não tem no outro dia você aparece morto mesmo”<sup>27</sup>. Gaiarsa repara que “é preciso passar então do diálogo verbal – ou da jogada verbal – para o exame e a reorganização da orientação, da colocação e da disposição das partes do corpo do outro, e sua correlação com a minha preparação. Dito de outro modo, passar das palavras para as atitudes” (GAIARSA. 1984, pg.63). Com a posição desenvolve-se a atitude: “as atitudes não são apenas processos mentais, valores subjetivos; elas se retratam inteiras no corpo. Por isso são um fato social. É por serem visíveis que as atitudes influem, mesmo que as pessoas não queiram nem percebam” (GAIARSA. 1984, pg.81).

No entanto, a atitude pode conter mais de um ato latente porque a organização muscular é composta de elementos antagônicos, favorecendo a versatilidade e a habilidade. Por exemplo: uma mesma atitude pode favorecer o ataque ou a fuga. Com base nisso, Gaiarsa propõe que “as muitas explicações que podem vir à nossa mente, todas elas ligadas a uma só atitude, provem de que todas as nossas atitudes, até o instante que precede à ação, não se definem com precisão completa. Ante à sensação, elas são relativamente vagas e ambíguas, cheias de possibilidades diferentes ou divergentes. Isso se deve ao fato de serem sempre equívocos os sentidos das tensões de nossos vetores – uma vez que o sentido de cada um deles depende do conjunto tensional ativo no momento” (GAIARSA. 1988, pg.94). Por isso, atitudes bem elaboradas

dependem de uma boa percepção da situação, e de uma boa orientação dentro dela, pois “a atitude se compõe sozinha, desde que o ato se propõe” (GAIARSA. 1988, pg.117). Estas são, antes de tudo, imobilizações ativas ou tensões estáticas, “constituídas, em parte, pelas reações mecânicas do corpo às próprias ações (...) mas a recíproca também é verdadeira: parte importante das ações humanas acontece como reação bastante específica a atitudes previamente assumidas, ou simplesmente preexistentes” (GAIARSA. 1988, pg.45). Estas são as atitudes que impõem ao mundo estruturas pré-existentes, tementes do contato e da queda.

Mas parece que a urgência vem exigindo surgimento de novas atitudes efetivas no contato com a novidade. Mesmo porque “trata-se de um mundo muito diferente daquele da década de 1970, embora não necessariamente pior. Talvez seja até melhor: oferece desafios mais definitivos, quem sabe. Menos ingênuos, talvez. (...) Ao invés de um dilema insolúvel, esta disjuntiva exprime o momento de uma decisão, já que aqui se procura pensar fora de “lógicas” infalíveis, que são doenças do pensamento, não o pensamento” (GOMES. 2001, pg.118). A questão urgente, hoje, talvez seja menos a de embate ideológico que caracterizou os anos 70, da adesão a uma teoria norteadora que Roberto Gomes classifica como uma saída ingênua, mas mais a necessidade de ampliar a consciência sobre as questões de posição, de localização no jogo de forças, pois “colocar-se e enfrentar a situação, ou o outro, é pôr-se diante da situação da melhor maneira possível, tanto em relação às minhas *ações possíveis*, como em relação à percepção da cena – que mostra as intenções dos outros – ante as quais tenho que me colocar” (GAIARSA. 1984, pg.56 ). Esta idéia é compartilhada por Fredric Jameson (1997), quando esse diz que a nova “arte política” (se ela de fato for possível) terá que se ater à verdade do pós modernismo, isto é, a seu objeto fundamental – o espaço mundial do capitalismo multinacional -, ao mesmo tempo que terá de realizar a façanha de chegar a uma nova modalidade, que ainda não somos capazes de imaginar, de representá-lo, de tal modo que nós possamos começar novamente a entender nosso posicionamento como sujeitos individuais e coletivos e recuperar nossa capacidade de agir e lutar, que está, hoje, neutralizada pela nossa confusão espacial e social. A forma política do pós modernismo, se houver uma, terá como vocação a invenção e a projeção do mapeamento cognitivo global, em uma escala social e espacial” (JAMESON. 1997, pg.79).

---

<sup>27</sup> Depoimento em documentário sobre o Hip Hop exibido pela TV Cultura, dia 21 de novembro de 2003.

Os valores que dizem respeito ao jeitinho instauram uma singular razão de estar/ser, envolvendo muito mais do que paliativos emergenciais. Pode-se concordar que “o jeito é uma questão muito mais profunda que transcende o momento histórico e a sociedade (...) o jeito nada tem a ver com os desmandos e ineficiências institucionais, nem com a quebra das normas legais. Se isso ocorre, é uma das mil possibilidades em que o jeito pode aparecer, embora ele seja mais apto e abrangente” (BARBOSA. 1999, pg.52). Livia Barbosa coloca esta como uma das falas típicas do discurso positivo sobre o jeitinho, que está associada com outra com a qual, com o que foi visto até aqui, esta tese não compartilha: “podemos dizer que o discurso positivo prega a mudança numa ordem moral; enquanto o negativo numa ordem política, social e legal” (BARBOSA. 1999, pg.52).

A necessidade de localização e tomada de posição, característica das situações de jeitinho, pode ser entendida como a capacidade de compreender um conjunto de relações, composição e dinâmica de forças. A eficiência das atitudes e posições pode ser medida pela sua capacidade de elaborar, através da resistência e da assimilação, as forças que compõem uma situação. O jeitinho é capaz perceber, elaborar e transformar determinadas forças singulares e, portanto, favorece a elaboração de perspectivas, não a sua dissolvência. Trata-se de uma perspectiva que vê o jeitinho bastante comprometido com a circunstância, não submetido a um ideal definitivo, mas que tem uma medida própria que determina um caráter ético e um comprometimento político, já que “o ethos de um indivíduo é a maneira ou o jeito de agir, isto é, toda ação rotineira ou costumeira, que implica em contingência” (SODRÉ. 2002, pg. 46).

## **o jeito do jeitinho**

*Evidentemente a doença leva à angústia polar e a saúde à angústia tropical. (ANDRADE. 1992, pg.290)*

Embora Roberto Gomes use as palavras jeito e jeitinho para o ‘jeitinho brasileiro’, uma diferença entre elas é importante. Com o que foi desenvolvido até aqui, é possível afirmar: a condição humana é uma condição de jeito. E o jeitinho trata desta condição humana de um jeito peculiar. Este jeito peculiar elabora valores e critérios de se dar ou não um jeitinho. Livia Barbosa observou que a situação de jeito não acontece

de qualquer jeito, “a maneira de falar, de pedir o jeito, é considerada o elemento fundamental para a sua concessão. Tem que ser simpática, cordial, mostrar necessidade ou até mesmo humildade, mas jamais arrogância ou autoritarismo. Tudo pode ser posto a perder se a maneira de falar se mostra impositiva ou grosseira. ‘Eu até faria se ele (a) tivesse pedido de outra maneira’ é uma forma comum de justificativa para se negar o jeitinho a alguém” (BARBOSA. 1992, pg. 38). Isso que acontece nos encontros, como a maneira de falar, é o que pode haver de mais evidentemente diferente da universalidade legal e institucional, incapazes de serem apreendidos e tornados universais, com possibilidade de controle.

A fim de entender um *contexto* onde é possível *situar* estes valores, importa acompanhar os passos que levaram Gaiarsa a estudar o jeito, através dos quais será possível compreender melhor a emergência das suas posições e as atitudes que elaborou e que podem ser relacionadas com o jeitinho brasileiro. Gaiarsa desenvolveu seus estudos sobre o jeito a partir da psicanálise. Mas antes da psicanálise ele conta de uma paixão antiga, o João-Teimoso. Vale a pena acompanhar o percurso, descrito por ele mesmo: “ainda no primeiro ano médico, ao ler *The Physiological Basis of Medical Practice*, de Best e Taylor, deparei com uma fábula que se chamava ‘Os mecanismos nervosos responsáveis pela postura e pelo equilíbrio’. Era uma fábula pra mim, pois eu lia e relia o capítulo, sempre fascinado e sempre sem compreendê-lo. Entendia bem cada capítulo e cada parágrafo, mas não conseguia perceber o todo. Se eu tivesse que dar um nome à minha fábula, ela se denominaria “História do João-Teimoso”, e o subtítulo seria assim: ‘aquele que balança sempre mas não cai nunca – ou quase nunca. Hoje eu sei por que não compreendia, por que não tinha um corpo (...) Ninguém me explicou o João-Teimoso. Ninguém me disse que ficar em pé é difícil; ninguém lembrou que cair é mais difícil ainda – nem porquê -, ninguém falou dos meus 4000.000 vetores nem dos bilhões de neurônios que correlacionam estes vetores; ninguém assinalou que a regência desse mundo complexo cabe ao centro de gravidade do corpo e sua relação com o polígono de sustentação. Por isso eu me desencantei com o João teimoso – mas não pude esquecê-lo. Depois consultei os psicólogos. Comecei com Freud – que havia sido neurologista mas, segundo parece, esqueceu completamente sua paixão prévia. Quem sabe, ele sofreu o mesmo desencanto que eu e por isso inventou uma nova lenda, o inconsciente – tão obscura quanto a antiga (...) Stekel me ajudou de muitos modos (...) dentre suas frases sonoras, ficaram-me algumas: ‘constituição bipolar da psique’, ‘teoria polifônica dos pensamentos’, ‘em todo sonho há pensamentos de amor e ódio, de vida e

morte, de tempo e eternidade, de bem e mal, de princípio e fim, de homem e mulher, de deus e demônio (...) Jung é meu ‘Pai Bom’ e quase meu ‘Pai do Céu’. (...) ‘Consciente e inconsciente funcionam sempre, necessariamente, em oposição compensadora – ‘O que não está na consciência deve ser procurado do inconsciente – ‘O sonho não é uma soma de artifícios destinados a enganar o superego; é o parecer ingênuo daquilo que em nossa vida acordada não teve o direito de dar a aparecer’ (...) E o esquema gráfico desta organização moldou o centro mecânico do João-Teimoso. (...) Todas as psicologias tinham sobre mim um efeito deprimente: sentia-me pouco médico. E, junto com essa sensação incômoda, havia mais uma: para que estudar vinte anos? Por que me apaixonei pelo corpo humano e sua misteriosa relojoaria de precisão? Para que serve o João-Teimoso? (...) Então o destino me apresentou a Reich, meu ‘Pai Mau’. Áspero, panfletário, concretista e astuto, Reich deu um corpo, o corpo humano, à alma etérea e insubstancial de Freud – o inconsciente. (...) Com Reich, o João-Teimoso, até então um boneco, fazia-se gente. (...) só depois destas voltas, procurei os cinesiologistas, aqueles homens que estudam a física dos movimentos corporais, as alavancas ósseas e os vetores musculares, as potências e resistências do corpo, o centro de gravidade.(...) esquemáticos ao extremos. Desumanos. (...) As idéias aqui propostas nasceram destas voltas e revoltas” (GAIARSA. 1988, pg.187-190).

Reich foi um discípulo de Freud que separou do mestre, pelo qual tinha um profundo respeito. Ele não concordava com algumas das hipóteses de Freud, como o instinto de morte, Tanatos. Para Reich, Tanatos não era um instinto, mas uma energia de decadência: “hoje sei que ele pressentia algo no organismo humano que era mortal. Mas ele pensava em termos de instinto. Assim, chegou ao termo instinto de morte. Isso estava errado. ‘Morte’ estava certo, ‘instinto’ estava errado. Porque não se trata de nada que o organismo deseje. É algo que acontece no organismo. Logo, não é um ‘instinto’(...). Ele era teoricamente muito bom. Devem permitir-se erros a um homem que tem que lidar com uma área tão vasta como a do inconsciente” (REICH. 1977, pg.90).

Também não concordava com a técnica psicanalítica do divã e da associação livre, ele propunha que a mente devia ser trabalhada através do corpo e da recuperação da potência orgástica (REICH. 1975). Mas a separação entre eles aconteceu especialmente porque Freud não concordava com a fusão entre militância política e a prática psicanalítica desenvolvida por Reich, que era filiado à internacional socialista, “enquanto Freud elaborou sua teoria do instinto de morte, que dizia ‘a infelicidade vem

de dentro’, eu fui ao encontro das pessoas até onde elas se encontravam. (...) Penetrei na sociologia, que naquela altura se confundia com política. Eram uma coisa só. Comecei a me interessar por Marx e Engels, em 1927. Tinha de ser, claro. Eram grandes homens e tinham razão” (REICH. 1977, pg.52). Acreditava que a principal descoberta de Freud foi a teoria da libido: “basicamente Freud descobriu o princípio de funcionamento da energia no aparelho psíquico. *O princípio do funcionamento da energia*. Foi isso que o distinguiu de todos ou outros psicólogos. Não tanto a descoberta do inconsciente. O inconsciente, a teoria do inconsciente, era, para mim, a consequência de um princípio que ele introduziu na psicologia. Trata-se do princípio, do princípio científico natural, da energia – a teoria da libido” (REICH. 1977, pg.29). Reich acreditava que esta teoria implicava em consequências que iam além do sofrimento individual, poderia transformar o modelo patriarcal da sociedade, “era interesse numa única coisa: como é que as instituições públicas se comportarão em face do meu desenvolvimento da teoria da libido” (REICH. 1977, pg. 38).

Reich estava preocupado com o NÃO à vida, cujo bom exemplo é o nascimento de uma criança: a gestação num útero ‘a-aorgonótico’ (com pouca vitalidade), num parto onde as crianças eram separadas das mães logo no momento do nascimento, característica das maternidade européia do seu tempo, ficavam horas sem comer e depois encontravam mães que sem leite e nem condições de receber bem, biológica e afetivamente, seus bebês, bebê cujo afeto será sistematicamente reprimido ao longo da vida. Ele diz que esta situação desenvolve “o NÃO, o despeito, a recusa, a ausência de opinião, a incapacidade para resolver o que quer que seja. As pessoas são insípidas, inertes, indiferentes. E assim, desenvolvem os seus pseudo contratos, falsos prazeres, falsa inteligência, as coisas superficiais, as guerras, etc. As implicações são profundas (...) Enquanto isso continuar, nada acontecerá na direção correta. Nada! Nem constituições, nem parlamentos, nada ajudará” (REICH. 1877, pg.42). A ênfase sociológica correspondia à necessidade de aproximar o público e o privado: “o que tive que fazer foi romper a barreira que separava o público do privado” (REICH. 1977, pg.82), para impedir soluções simplificadoras e determinantes para situações vitais e afetivas complexas. O que o aproxima das questões sobre o jeitinho que estão sendo desenvolvidas nesta tese. Diz ele que “tem-se de reformular por completo o modo de pensar, para que não se pense do ponto de vista do estado e da cultura e disso e daquilo, mas do ponto de vista daquilo que as pessoas precisam, daquilo que elas sofrem. Então

se adaptam as instituições sociais de acordo com isso. Não o contrário” (REICH. 1977, pg.58).

Gaiarsa também não concorda com o instinto de morte proposto por Freud, mas desenvolve sobre Tanatos uma idéia diferente da desenvolvida por Reich, que o entendia como uma qualidade de morte, como uma energia de “qualidade pantanosa. Sabe o que são pântanos? Água estagnada, morta, que não corre, que não metaboliza” (REICH. 1977, pg.90). Embora não se coloque contra a hipótese de Reich, não a reforça. E propõe a hipótese de que Tanatos corresponde às forças não vivas que agem no corpo, mas que no entanto são fundamentais para o desenvolvimento de seres vivos: “tensão mecanicamente necessária (por vezes digo apenas mecânica), é aquela que decorre de nosso peso, inércia e exigências de equilíbrio; além do mais, é aquela determinada pelo objeto que manipulamos, e que se solidariza mecanicamente conosco” (GAIARSA. 1988 pg.67). Mas estas tensões participam das relações humanas e dos processos da consciência. Não estão isoladas nem separadas das forças vivas. Estas são o que ele chama de tensões não mecânicas: “tensões não mecânicas são as tensões afetivas, que armam e moldam o corpo em função de um desejo, um temor ou um instinto” (GAIARSA. 1988, pg.67), estas correspondem a Eros.

Na postura acontece a ligação entre a morte de Tanatos e a vida de Eros, porque a “postura de um ser é sua forma dinâmica ou tensional, aquela forma de estar que ele mantém à custa de esforço ativo e contínuo. Essa forma tensional não se confunde com sua estrutura. Esta é a soma de suas partes rígidas, ossos, carapaças, dentes, unhas” (GAIARSA. 1988, pg.190). A postura depende da relação, embora esteja sempre comprometida com as estruturas com as quais conta. Gaiarsa percebe que a estrutura do corpo humano é bastante instável e móvel, o esqueleto tem inúmeras articulações e o fato de sermos eretos aumenta muito as possibilidades articulares. Então, “o corpo humano pode assumir um número ilimitado de formas – posições – nenhuma delas podendo ser chamada de “natural” em prejuízo das demais” (GAIARSA. 1988, pg.169). E por isso experimentamos aquilo que chamamos liberdade: não temos forma determinada. A instabilidade e versatilidade estrutural e dinâmica da postura humana corresponde a dois eixos fundamentais das questões existenciais: atitude e posição.

Tanatos, então, não corresponde ao desejo de morte, como disse Freud, mas ao não vivo no homem. No entanto, como Freud, corresponde à resistência à mudança. Qualquer mudança equivale a uma mudança no padrão da ação. E essa mudança compromete a postura e o equilíbrio do corpo, então a resistência à mudança é uma

resistência ao tombo, e resistimos ao tombo porque arriscar-se a cair é como ficar vulnerável ao ataque do predador. Mas Gaiarsa observa que não é somente assim que estamos relacionados com Tanatos: um movimento inibido faz aumentar a sensação de peso e massa. E aqui pode ser relacionado como NÃO à vida, do qual Reich fala. Esta identificação do corpo com coisa permite um desenvolvimento intelectual cujo caminho pode se dirigir contra a vida. Reich percebeu que “a função intelectual é ela própria uma atividade vegetativa, e segundo, a função intelectual pode ter uma carga afetiva não menos intensiva que a de qualquer reação meramente afetiva. O trabalho caráter-analítico, além disso, revela uma função defensiva específica do intelecto. A atividade intelectual tem muitas vezes uma estrutura e uma orientação tais que transmite a impressão de ser um aparelho extremamente inteligente, precisamente pela evitação dos fatos, de ser uma atividade que realmente deprecia a realidade” (REICH. 1977, pg.70). Portanto, em Gaiarsa, Tanatos corresponde a algo que faz parte da vida humana, como em Freud, assim como de algo que ‘acontece’ na vida humana, mas poderia ser evitado, como em Reich.

Freud, em Totem e Tabu (1969), desenvolve a seguinte concepção: “a consciência é a percepção interna da rejeição de um determinado desejo a influir dentro de nós (...) Isso é ainda mais claro no caso da consciência da culpa – a percepção de uma condenação interna de um ato pelo qual realizamos um determinado desejo” (FREUD. 1969, pg. 90). Trata-se de uma consciência ligada à atenção nos esforços inibidores, de afeto ou de atitude emergentes. Em Gaiarsa, esta consciência é comprometida com Tanatos: a sensação de ‘coisa’, de massa e peso, de matéria inanimada, morta. Mas repara que a atenção pode estar relacionada com o centro de impulso, que é “o ponto de aplicação da resultante das forças a cada instante” (GAIARSA. 1988, pg.87). Então, “o centro de impulso, sendo o representante virtual de esforços musculares ativos, que exigem alguma espécie de atenção e produzem sensações numerosas, é algo mais próximo da consciência que nossa massa e nosso peso; aliás, essas duas grandezas só podem ser percebidas quando se opõem ao movimento. Por isso, o centro de impulso poderia também denominar-se centro de atenção, a atenção podendo ser consciente ou inconsciente” (GAIARSA. 1988, pg. 87). Trata-se de um tipo de consciência mais comprometida com as forças vivas, com Eros. Para Gaiarsa o inconsciente é o que escapa da atenção de cada instante, mas que, no entanto, sustentam o acontecimento e os sentidos e significados nele envolvidos: “o inconsciente é um lugar, ou um espaço, ou uma estrutura – é o corpo. Mas o

inconsciente não vai a nem chega a, nem invade a consciência – que não é um lugar, mas uma função. Esta é que vai ao inconsciente e por ele passeia; ou é levada para lá, conforme o caso” (GAIARSA. 1988, pg.128).

Em Gaiarsa, Tanatos trabalha em parceria com Eros. Eros supera a passividade de Tanatos e encontra nele uma força cooperativa. Eros é ativo e criativo porque “além de uma combinação de centros de gravidade e de forças, algo mais ocorre ou pode ocorrer quando nos pomos em contato concreto com objetos materiais. Enquanto massa e peso, somos uma ‘coisa’, somos matéria inanimada. Mas há em nós os músculos, cada um deles atuando como vetor e seu conjunto, em cada momento, admitindo uma resultante. Então estas são nossas forças ativas, vivas” (GAIARSA. 1988, pg.88).

A distorção intelectual dos fatos, que agiria contra a vida, estaria fundamentada numa doença afetiva da humanidade, que Reich chamava de Peste Emocional: “as enfermidades psíquicas são o resultado de uma perturbação da capacidade natural de amar” (REICH. 1968, pg.14). À capacidade de amar ele relaciona a capacidade de sentir ternura, de experimentar a ternura. A ternura envolve a capacidade de o corpo se relacionar transformando, em cooperação. Desmond Morris (1967) desenvolve, em o Macaco Nu, uma idéia semelhante, quando diz que o nascimento do amor e da individualidade está ligado com a perda do cio e dos pêlos, que ajudou na formação do casal porque ampliou muito as possibilidades prazerosas na relação entre macho e fêmea, deste contato intenso e continuo teria nascido a percepção de que “a fêmea” é “aquela fêmea”, única, individual. A isso pode-se somar o desenvolvimento biomecânico apontado por Gaiarsa, cuja versatilidade permite uma diversidade enorme de enrosco, de envolvimento, que caracteriza aquele momento, naquele processo, naquela relação. Morin (1973) disse que a humanidade tem salvação porque beija: o beijo teria levado para os adultos a ternura, experimenta pelo bebê na relação de amamentação com a mãe. Portanto, o beijo na boca teria favorecido o desenvolvimento da complexidade afetiva entre os adultos humanos. Estes fundamentos do amor carnal correspondem à pista percorrida por Reich.

Portanto, quando uma das características da situação de jeitinho é o envolvimento emocional, envolvimento capaz de fazer com que uma pessoa “se coloque no lugar da outra”, onde “a estratégia utilizada é sempre envolver emocionalmente no ‘seu problema’ a pessoa de quem se depende naquele momento. Para isso procura-se ‘apelar para os bons sentimentos’, ‘boa vontade’ e ‘compreensão’ do interlocutor para a ‘situação” (BARBOSA. 1999, pg. 42), está acontecendo algo que tem um considerável

valor ético. Damásio também mostra como as emoções possibilitam “relações entre diferentes culturas e permite que a arte, a literatura, a música e o cinema cruzem fronteiras” (DAMÁSIO. 2000, pg.77), porque têm um caráter humano universal, que corresponde a ajustes evolutivos. Então, não será absurdo se “enquanto a máquina burocrática é teoricamente racional, impessoal, anônima e faz uso de categorias intelectuais, o jeito lança mão de categorias emocionais. Com sentimentos, estabelece um espaço pessoal no domínio do impessoal. E sua estratégia depende de fatos opostos ao da burocracia como: simpatia, maneira de falar, etc.” (BARBOSA. 1992, pg.36), conferindo à ética do jeito um caráter estético, não totalitário, o que não é um absurdo quando sabemos que “as emoções são inseparáveis das idéias de bem e de mal” (DAMÁSIO. 2000, pg.80).

Mas as emoções humanas emergem e tomam forma através das ações, dos músculos, das atitudes. E “atitude é a forma do corpo, num instante dado, apreendida significativamente. Significativamente, aqui, é algo objetivo: é o movimento que a pessoa faria a partir da atitude em que está. (...) Tal ato é o significado da atitude que, sendo complexa, geralmente contém mais de um ato latente” (GAIARSA. 1988, pg.210). É na circunstância e no contato que a atitude se define, pois “a energia potencial, qualquer que seja o valor considerado, é um ‘valor sem sentido’. Só o contato liberta e organiza as minhas forças. No campo da motricidade esta afirmação é apenas uma descrição de fato” (GAIARSA. 1988, pg.78). Quando demasiado resistentes ao contato, as atitudes se impõem ao mundo, ao outro, e esta imposição é feita com o corpo e com determinação verbal: deveres, valores, normas. E “quem luta demais para não perder o jeito (a compostura), não tem – não se dá - a oportunidade de mudar de jeito. Será sempre o mesmo, e quanto mais contestado/criticado/ameaçado, mais se fará ele mesmo!” (GAIARSA. 1984, pg.95) O jeitinho é descompostura no jeito! Os critérios envolvidos nas situações de jeito significam que atribuímos valor à capacidade de rever as atitudes, fazemos uma avaliação que corresponde ao valor dado às relações pessoais que acontecem em tempo real, baseadas nas atitudes do corpo, e não necessariamente na coerência dos discursos. Lívia Barbosa também observa que “a preocupação de ser simpático não existe só do lado de quem pede. Está presente, também, no lado de quem concede. Para a maioria das pessoas entrevistadas, um elemento importante quando se está na situação de concessionária do jeito é ser simpática (...) O que queremos frisar é que parece mais importante ‘ser simpático’ do que poderoso” (BARBOSA. 1992, pg.39).

Há diferença das relações determinadas pelas atitudes e aquelas chamadas de pessoais. As pessoais tradicionalmente obedecem a um sistema previamente determinado, envolvido na família, nos laços de amizade, com um coeficiente de generalidade: é o Primo, a Cunhada, a Amiga da Irmã. Embora as atitudes do corpo se desenvolvam nestes sistemas pessoais, nas situações de jeitinho as atitudes são valorizadas conforme a sua capacidade de se deixar tocar pelas relações em curso, pelas circunstâncias. Diferente destas relações é aquela que se dá entre indivíduos, para os quais não importam nem os laços pessoais nem as atitudes, mas a igualdade legal.

Isso pode ajudar a compreender a especificidade do jeito, a dificuldade de categorizá-lo: “sabemos que o jeito se distingue de outras categorias afins no universo brasileiro como favor e corrupção. Entretanto, o que distingue o jeito do favor ou da corrupção é difícil de estabelecer. (...) é muito mais o contexto em que a situação ocorre e o tipo de relação existente entre as pessoas envolvidas do que, propriamente, uma natureza peculiar a cada uma” (BARBOSA. 1992, pg. 33) Então, pode-se supor que o valor atribuído ao modo de falar, à simpatia, à situação de igualdade envolvida nas situações de jeito, estão menos envolvidas em forças conciliadoras e dissolventes (GOMES, 2000) do que com forças conciliadoras e diferenciadoras que põem as coisas em movimento, pois “o espaço significativo e o tempo nascem juntos de um só ato vivo “movimento dirigido” (GAIARSA. 1988, pg.195). Gaiarsa ainda diz que “a mais fundamental das formas de consciência é a muscular – consciências das atitudes que, é, no mesmo ato, consciência das intenções e pre-tensões” (GAIARSA. 1988, pg.130). Esta consciência permite entender que “resolver provem de ‘re’ ‘solvere’; significa, pois, dissolver de novo” (GAIARSA. 1988, pg.130). Resolver é dar um jeitinho! Repara ainda que quem se coloca como ‘um homem de princípios’, querendo dizer que não abre mão da sua atitude, está comprometido com “gestos preestabelecidos que devem ser feitos sempre do mesmo modo – o que garante a estabilidade da pessoa no espaço!” (GAIARSA. 1984, pg.96), ou perpetua um determinado espaço.

A abordagem que Gaiarsa dá ao jeito, da qual pode-se compreender algumas questões envolvidas no jeitinho, está naquilo que corresponde não a uma desilusão, mas à esperança. Ele usou a palavra Jeito para se referir ao modo de ser humano fundado nas condições sensório motoras, especialmente as ligadas ao sistema postural. Nas condições com as quais o corpo que se move no mundo estabelece vínculos e encontra soluções, “a primeira coisa que fazemos – inconscientemente – em qualquer situação

onde agimos, é definir a 1) direção eu-objeto que logo estabelecemos – no mesmo ato e na mesma inconsciência; 2) a orientação desta linha na situação, usando para isso as horizontais e as verticais da cena, tanto as proprioceptivas quanto as visuais (...) Esse processo só acontece quando há uma ação potencial ou em curso. (...) Além dos dois parâmetros descritos, mais dois se definem simultaneamente: 3) posição e 4) conformação” (GAIARSA. 1988, pg.159). Para Gaiarsa, estas condições são tão determinantes quanto àquelas ditadas pelas leis, pelas convenções ou pelas explicações – mas pouco percebidas ou valorizadas na tradição do pensamento oficial ocidental, que priorizou a universalidade transcendente sobre as peculiaridades do corpo.

O jeito será algo anti ideológico na medida em que critica as ideologias como imperativo incorpóreo de *dever* que desconsidera a situação, as condições de realização do corpo, e a evolução. Mas comportará também uma instância ideal, na medida em que desta compreensão emergem valores, noções e ideais, “é bem provável que os pensamentos sejam gerados em nós em paralelo e por força da elaboração de uma nova adaptação prática, representando espontaneamente a ‘teoria’ desta adaptação” (GAIARSA. 1989, pg.19). Este processo pode ser entendido como aquele envolvido na emergência das utopias<sup>28</sup>.

Aqui está a possibilidade de não soar tão estranho aquele critério do jeitinho que considera que “maneira de falar tem a força que nenhum outro fator possui. Essa não vem necessariamente da solidez do argumento, da beleza do discurso, mas do conjunto de valores que deixa entrever. Ela enfatiza uma relação de igualdade entre os interlocutores que se baseia na equivalência dos elementos envolvidos na questão pois, se “hoje sou eu amanhã pode ser ele”. E não é só isso: ao envolver pessoas que desconhecem as identidades sociais de cada uma, todas as desigualdades, que poderiam existir caso elas se conhecessem, ficam suspensas temporariamente, permitindo que a interação se desenrole a partir dos recursos idiossincráticos que os atores representam naquela situação. Portanto, o fracasso e o sucesso do jeitinho, estão diretamente relacionados ao desempenho das pessoas envolvidas na situação” (BARBOSA. 1992, pg.38)

O jeitinho pode ser entendido com base no fato de que “nenhuma solução viva é definitiva, única ou demonstravelmente a melhor. Entenda-se vivo no sentido biológico e também no sentido usual, ‘a vida é assim’. O vivo, rico em soluções, facilmente varia sempre que conveniente – ou mesmo à toa. A evolução nos demonstra o quanto as

soluções mais precárias na origem podem subseqüentemente se desenvolver criando todo um novo *modo de ser*. (...) Aceitar qualquer solução como a melhor – pior ainda, como única – é o método mais seguro de todos para bloquear o desenvolvimento – e a evolução” (GAIARSA. 1989, pg.163). Então, o jeitinho brasileiro, se desconsidera algumas normas, é também uma potência criadora de soluções e, neste caso, uma disponibilidade ou um fundamento da comunicação, de um corpo identificado com habilidade e reconhecimento das singularidades, pois “o corpo ‘se arruma’ sozinho – ‘acha o jeito” (GAIARSA. 1988, pg.126), com relativa autonomia das instituições, das leis, das normas.

Mas não é o caso de perceber o Jeitinho como uma insuficiência do plano ideal e do respeito à autoridade, mas de favorecer a percepção das singularidades que superam as determinações da regra, pois “a diferença importa à percepção e à inteligência; a diferenciação é um modo de ser ou de se transformar” (GAIARSA. 1989, pg.165). Sabe-se também que nem sempre o respeito a lei é ético, e que nem sempre agir contra a lei é não ético. Peter Singer (1994) a respeito desse assunto, conta a história de um grupo ativista de proteção aos animais, depois de várias tentativas fracassadas para impedir experiências dolorosas em chimpanzés, que viviam em péssimas condições de cativeiro, invadiram o laboratório, roubaram as fitas que registravam os experimentos, e as transmitiram em uma rede de TV. Foi um escândalo, e as condições de cativeiro e experimento foram melhoradas. Totalmente fora da lei - invasão de propriedade particular, roubo e divulgação de material privado - mas totalmente ético.

A compreensão do jeito em Gaiarsa envolve uma ética apoiada no respeito àquilo que somos antes de tudo: um corpo. Não o corpo morto estudado pela anatomia, o corpo que é dirigido como uma máquina. Nem um corpo escravo onde não se reconhece um sujeito. Gaiarsa é fortemente influenciado por Wilhelm Reich, para quem o prazer de viver dependia de um corpo sem dor: sem dor de amor. O que, para ele, significava priorizar a vida mais do que às idéias, e a atenção na vitalidade biológica e sua capacidade de interagir e sobreviver através da percepção dos laços vitais de solidariedade o fundamento de uma ética eficaz. Reich acreditava que “a tarefa é desviar o interesse de uma humanidade sofredora de prescrições infundadas para a criança recém-nascida, a eterna “criança do futuro”. A tarefa é salvaguardar suas potencialidades inatas para que encontrem o caminho. Assim, a criança, ainda por nascer, torna-se o forco da atenção. (...) Ela é, devido a sua plasticidade e por ser dotada

---

<sup>28</sup> Esta concepção de utopia será melhor desenvolvida no capítulo III.

de ricas potencialidades naturais, a única esperança viva que resta neste holocausto humano” (REICH. 1991, pg. 223). Esta importância é reconhecida por Gaiarsa e desenvolvida, afirmando seu envolvimento com o lugar simbólico especial destinado à criança.

Lívia Barbosa também reconhece uma concepção biológica envolvida no fenômeno do jeitinho brasileiro. Ela propõe que entre nós existe uma concepção de igualdade “enraizada na idéia de unidade biológica do gênero humano. Implicitamente, as frases do tipo “vai virar pó que nem eu”, ‘quando morrer vai todo mundo pro mesmo lugar’, ‘meu sangue é tão vermelho quanto o dele’, ‘gente é tudo igual’, etc. expressam a idéia de que a existência de uma constituição física comum a todos os seres humanos e um destino final idêntico e inexorável para todos conferem-lhe uma humanidade no sentido de valor. Justamente a que dá a medida de equivalência de todos entre si. Ao contrário da igualdade norte americana, a brasileira se coloca como um fato, como algo dotado de substancia e não apenas e exclusivamente de direito” (BARBOSA. 1999, pg.116). E ela continua: “Parece-me, que é devido justamente a essa concepção dupla da igualdade, como um direito e como um fato, que se torna possível na sociedade brasileira se ultrapassar o tratamento postulado pelo sistema de leis universalizantes e, portanto, igualitárias, com argumentos também vinculados a esta mesma vertente, porém fundados numa equivalência moral, como é o caso do jeitinho” (BARBOSA. 1999, pg.117). Esta operação “admite a regra universalizante e a equivalência jurídica de todos, mas submete ambas a uma igualdade moral” (BARBOSA. 1999, pg.117), ela chama equivalência moral não a igualdade normativa, mas a legitimidade e valor da condição humana envolvida nas situações em que se pode ou não dar um jeitinho. Dando um passo em direção às idéias de Gaiarsa, pode-se dizer que somos todos iguais porque somos um corpo, mas reconhecemos que cada corpo tem um jeito diferente que determina relações diferentes – daí o jeitinho! Pois entre eles acontece aquele capaz de favorecer as situações de jeitinho, revelando uma opção por um modo de relacionamento. Gaiarsa quer mostrar que mais do que os argumentos, importa *o modo como* afetamos o mundo, este *modo como* é o jeito. Para ele, o jeito é atuante e comunica – afeta com significado - tanto quanto os argumentos. O interesse pelo *modo como* diminui a importância da busca pelo *porque*, este geralmente remete a um sentido original que justifique os acontecimentos do mundo. O *modo como* nos empurra para a singularidade. Esta nos leva a compreender a importância de se colocar a atenção sobre o que emerge, permanece e sobrevive transformando-se.

Gaiarsa fala especialmente para as camadas médias, com quem dialogou com mais frequência como famoso psicoterapeuta, de São Paulo. Questiona seus costumes, seus valores, sua moral. Ainda aqui é bastante Reichiano, desenvolvendo o que para Reich é “uma nova área do conhecimento, a ciência das ‘psicologia de massas’ orgonômica, o conhecimento do papel da família autoritária, do medo que as pessoas têm da liberdade, da incapacidade estrutural para a liberdade e o autogoverno, da estrutura pornográfica e basicamente sádica da “camada média” no caráter do povo” (REICH. 1995, pg.229). Então, volta-se mais para o que pode ser feito no cotidiano, antes dos grandes sistemas institucionais, pois a vida humana sustenta sentido a cada passo – literalmente, como estamos vendo! Com Gaiarsa vamos na contramão do discurso negativo sobre o jeito, pois quando este “menciona mudanças radicais, transformações, reformas estruturais, revolução, etc. está se referindo exclusivamente ao universo político, ao domínio público e impessoal, jamais ao universo doméstico cotidiano e privado” (BARBOSA. 1999, pg.67), para o qual, portanto, “a transgressão da norma e a pouca credibilidade institucional que a prática do jeito acarreta são consideradas fundamentais” (BARBOSA. 1992, pg.35).

O modo como Gaiarsa desenvolve as implicações da postura no sistema sensorio motor, chegando nos fenômenos mentais e na ética, é sua contribuição maior, com a qual é possível entender o jeito como uma força maior do que a força dos argumentos, já que “não percebendo seu corpo, que numa só atitude compõe toda uma história, você se perde na história e não percebe o seu corpo” (GAIARSA. 1988, pg.94). Esta observação está de acordo com o que observou Livia Barbosa: o que determina as situações de jeitinho não é a força do argumento, mas o jeito! Então jeito de corpo e jeitinho brasileiro estão intimamente ligados. Embora o jeitinho brasileiro envolva o relacionamento humano com base na simpatia e na igualdade, implica também em firmar posição e tomar atitude definindo diferenças, não no discurso ou na política institucional, mas no cotidiano politicamente mobilizador.

quando o homem transforma a natureza,  
transforma sua própria natureza

## um pensamento com jeitinho brasileiro

---

*Faço pois um apelo a todos os estudiosos desse grande assunto para que tomem em consideração a grandeza do primitivo, o seu sólido conceito da vida como devoração e levem avante toda uma filosofia que está para ser feita.. (ANDRADE. 1992, pg.232)*

As idéias envolvidas na filosofia da devoração de Oswald de Andrade têm afinidade com as desenvolvidas até aqui. Um capítulo especial para tratar delas se deve ao fato de que favorecem uma certa compreensão de forças culturais das quais, pode-se propor, emerge o jeitinho. Mas Oswald de Andrade não se dedicou a estudar diretamente do jeitinho brasileiro, talvez porque a expressão não era tão popular na primeira metade do século XX. A expressão *jeitinho brasileiro* emergiu com o processo de modernização industrial do Brasil, e apareceu pela primeira vez, segundo a pesquisa de Lívia Barbosa (1999), nos meios de comunicação de massa em 1974 (pg.141). Ela encontrou, antes disso, a expressão *dar um jeitinho*, em 1943. Em entrevista com pessoas de mais de 60 anos, ela reparou que o uso das expressões *dar um jeitinho*, *jeitinho brasileiro*, *jeitinho*, também era recente, “ficou evidente que essas expressões são usadas há algum tempo, mas não anteriormente a 1950” (BARBOSA, 1999, pg.145), “a idéia de jeitinho e, mais especificamente, jeitinho brasileiro começa a tomar forma e se popularizar, segundo informantes, em meados da década de 1950, quando os primeiros sinais daquilo que se pensava como ‘desenvolvimento’ começou a surgir: um pequeno parque industrial” (BARBOSA. 1999, pg.146). Ela repara que a expressão também emerge, quando, “da década de 30 em diante, o Brasil passou por profundas

modificações que justificariam a formulação de uma nova identidade cultural (...). O conjunto de obras de vertente culturalista, que procurava entender o Brasil através de seus hábitos e costumes, fornecera subsídios, pelo menos nesse nível, para uma mudança na auto-percepção do povo e do país. Começa-se a valorizar traços e comportamentos brasileiros antes percebidos como sintomas de degenerescência racial, subdesenvolvimento, falta de cultura, etc.” (BARBOSA. 1999, pg.146). Oswald parece mover-se nessa direção. Ele disse, em 1954, ter a impressão de que “isso que os cristãos descobridores apontaram como o máximo horror e a máxima depravação, quero falar da antropofagia, não passava entretanto de um alto rito que trazia em si uma *weltanschauung*, ou seja, uma concepção da vida e do mundo. (...) A antropofagia fazia lembrar que a vida é devoração opondo-se a todas as ilusões salvacionistas” (ANDRADE. 1992, pg.231).

Esta *weltanschauung*, que de alguma maneira se replicou entre nós, comporta uma visão de homem diferente daquela eu apoio as instituições modernas: o indivíduo caracterizado por uma subjetividade radical, preservada pela igualdade perante a lei. O jeitinho brasileiro privilegia uma outra concepção de igualdade: a condição humana, como corpos no mundo igualmente vulneráveis. Alguns fundamentos desta condição humana, envolvida na situação de jeito, aparecem nas reflexões de Oswald de Andrade. Portanto, suas idéias podem ajudar a compreender aquilo que, no jeitinho, é “um tipo de humanismo tipicamente brasileiro – ainda não precisado, de resto” (GOMES. 2001, pg.52), uma *weltanschauung* própria, influenciada por aquela do antropófago.

O jeitinho brasileiro revela que o ideal de homem que orienta a vida européia e norte americana – o indivíduo - não é o preponderante entre nós. O ideal de igualdade perante a lei norte-americana concebe e visa proteger a autonomia individual. Uma filosofia exemplar a respeito da ênfase no indivíduo encontramos em Kant, para o qual a ética equívale à máxima subjetividade capaz de determinar uma moral universal através do imperativo ético acessível somente na experiência subjetiva, sem a contaminação da circunstância e da transitoriedade: age de tal maneira que teu agir possa ser convertido em uma lei universalmente válida para todos. A ética de Kant está muito próxima da ética protestante (NEIMAN. 2003) cujos fundamentos são a subjetividade máxima, protegida pela lei, e a ação norteada pela conduta exemplar. Essa ética está ligada com o princípio norte americano de *self-reliance*, “o princípio de que cada indivíduo é seu próprio mestre, em controle absoluto de seu próprio destino e, portanto, inteiramente livre” (BARBOSA. 1992, pg.113).

Nietzsche mostrou que tal busca da pureza e da universalidade tem em Sócrates e Platão sua inspiração, encontrando sua forma mais elaborada na onipotência do homem civilizado moderno. E Oswald observa que “na civilidade há qualquer coisa de coercitivo – ela pode exprimir-se em mandamentos e sentenças” (ANDRADE. 1995, pg.158), através das quais estabelece-se a igualdade perante a lei a autonomia radical dos indivíduos. O ancestral mais bem acabado do homem erudito se desenvolveu com os impérios despóticos salvacionistas, “nestas grandes metrópoles cosmopolitas, as camadas diferenciadas de intelectuais – quase sempre sacerdotes – acrescentam à cultura societária, já bipartida num patrimônio rural e outro citadino, um conteúdo novo, de caráter erudito, mais especulativo e já capaz de desenvolver um corpo de conhecimentos explícitos distinto do saber vulgar” (RIBEIRO. 2000, pg.82), este saber passa a operar “como forças aliciadores de todas as energias étnicas de suas populações para a destinação sagrada de impor ao mundo a verdade divina de que eram depositários” (RIBEIRO. 2000, pg.99). Oswald de Andrade propõe haver entre nós um outro ideal de homem: o Homem Cordial, concepção que ele encontrou em Sérgio Buarque e desenvolveu a seu modo. O homem cordial não se apoia na autonomia radical, para ele, “a vida em sociedade é uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se em si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo cada vez mais à sua parcela social, periférica que no homem brasileiro – como bom americano – tende a ser o que mais importa. Ela é antes um viver nos outros” (ANDRADE. 1995, pg.158).

O homem cordial tem mais condições de “dar um jeitinho” do que o indivíduo moderno. Como alternativa ao homem moderno, erudito - criticado por Nietzsche, Oswald de Andrade propôs, então, o antropófago, do qual derivou o Homem Cordial. Mas ‘cordial’, em Oswald de Andrade, não corresponde a conciliador (como entende Roberto Gomes), mas a uma afetividade não submetida à polidez e seus princípios universalizantes, pois “nossa forma ordinária de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez”<sup>29</sup> (ANDRADE. 2000, pg.158). Nossa vocação não é a polidez, somos parciais. Livia Barbosa fala da relação que se estabelece, no Brasil, entre o motorista de táxi e o passageiro: uma relação pessoal, na qual, em poucos minutos, fica-se sabendo dos problemas íntimos do motorista assim como ele fica sabendo sobre o

---

<sup>29</sup> Oswald de Andrade está citando Sérgio Buarque de Holanda, embora desenvolva a concepção a seu modo.

passageiro. A ausência de conversa, o silêncio, a distância, muitas vezes pode ser interpretada como falta de educação, grosseria. Esse exemplo pode ser relacionado ao estilo do homem cordial, de se realizar em comunidade, uma postura que “está alicerçada em uma visão de mundo em que a ênfase da sociedade é colocada nas relações que se estabelecem entre as pessoas, mais do que em qualquer outra. Isso torna o Brasil um país em que todos querem ser pessoas e não indivíduos” (BARBOSA. 1999, pg.43). É possível fazer uma transposição e dizer: querem ser cordiais, e não polidas.

A idéia de que o ideal de homem moderno é capaz de nos levar “pra frente”, e o homem cordial nos prende “ao atraso”, significa a adesão a um ideal a ser implantado, comprometido com a separação entre a produção intelectual e a urgência da rua, porque “todas as noções decorrentes desse modelo de sociedade, como indivíduo/cidadão, liberdades individuais, direitos civis, igualdade de todos perante a lei, etc. obedecem a um esquema que denominarei de “americano”, firmemente estabelecido enquanto representação e motor, em grande parte, da concepção da sociedade brasileira como instável, sem seriedade, leniente, etc. (...) Parâmetros como “necessidade”, relações pessoais, simpatia, amizade, extremamente atuantes na prática cotidiana de todos, não integram o modelo desejado para a sociedade, surgindo apenas como entraves à consecução do mesmo” (BARBOSA. 1999, pg.67). A separação entre o que acontece na rua e o pensamento foi observada por Nietzsche num outro contexto, no contexto europeu do homem erudito, que pretendia suprir sua insuficiência afastando-se da vida na direção do transcendente.

Aqui no Brasil, onde se desenvolvia uma filosofia de gabinete, afastada das questões que emergiam nas ruas através dos conflitos culturais, a crítica de Nietzsche encontrou eco em Oswald de Andrade. Propõe, no manifesto da Poesia Pau Brasil: “contra o gabinetismo, a prática culta da Vida” (ANDRADE. 1995, pg. 42), entendendo que a vida culta não equivale nem à erudição, nem aos ideais da civilização messiânica. Pode-se dizer, portanto, que Oswald de Andrade passa uma descompostura nos impostores, desde que “descompor alguém quer dizer pouco mais ou menos desarrumá-lo, fazê-lo perder sua postura habitual. O indivíduo contra o qual a descompostura se dirige, se mostra sem resposta, fica des-composto – sem jeito” (GAIARSA. 1984, pg.92), pois impostura é postura falsa e forçada. A descompostura provocada por Oswald se manifesta “contra todos os Importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida” (ANDRADE. 1995, pg. 48), criticando a ênfase que se

pretende dar a um pensamento intelectual europeu, pouco situado entre nós, e mesmo em transformação e superação na Europa, como acontece em Nietzsche e no modernismo europeu, por exemplo.

Oswald de Andrade dedicou-se a mostrar que o Brasil não pode ser compreendido, na sua relação com a Europa, como um aprendiz em dívida com um modelo idealizado que parece, muitas vezes, não somente inatingível, mas insuperável. Sugere que “sem nós, a Europa não teria sequer sua pobre declaração dos direitos do homem” (ANDRADE. 1995, pg.48). Ele diz que os índios teriam inspirado pensadores modernos, como Montaigne e Rousseau, lembrando ainda que as primeiras utopias que moveram a humanidade européia tinham uma inspiração socialista, como Morus e Campanella, claramente inspirados nos povos descobertos. Oswald mexe com as hierarquias da nossa imaginação, colocando o Brasil lado a lado, numa relação muito menos pendurada e muito mais composta, com os importantes acontecimentos da Europa moderna. E nos permite entender que o jeitinho está envolvido com uma alternativa ao modelo de vida do homem polido e erudito. Envolve soluções diferentes daquelas apoiadas na igualdade imparcial, no mandamento universal. Assim como a antropofagia de Oswald de Andrade, o jeitinho também se propõe como uma alternativa ao modelo coercitivo, exclusivo e imparcial da civilização messiânica.

Gaiarsa observa que existem pelo menos dois tipos de teoria: as exclusivas e as inclusivas. A exclusiva é “caracteristicamente analítica, redutiva, científica e lógica. Sua vantagem instintiva consiste em eliminar o mais poderoso inesperado do mundo subjetivo: o outro” (GAIARSA. 1988, pg.154), e as teorias “inclusivas, são sintéticas, construtivas, com muito de intuição afetivamente condicionada, e uma capacidade grande de compreender (isto é, envolver, acolher) o indivíduo” (GAIARSA. 1988, pg.154). Oswald parece acreditar que, entre nós, brasileiros, há uma tendência para as teorias inclusivas, que ele chama de vocação para a Alteridade, uma característica que herdamos da cultura antropófaga: “poder-se chamar de alteridade o sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação e a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire – isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contraído. A alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal” (ANDRADE. 1995, pg.157). Gaiarsa acredita que no caminho ocidental, “o nosso, sob a cruz do ‘irmão’, e animado pela caridade – é essencial o diálogo com o outro – quem quer que ele seja, diálogo inteiro, de palavra, corpo e alma (...) Aprende-se assim o que

é ‘relacionamento humano’; só assim percebemos a matriz primária que nos reúne em um só todo, e os arranques primários desse outro instinto – tão fundamental quanto o de comunhão – que é o de individualizar-se” (GAIARSA. 1988, pg.244).

Gaiarsa acaba por concluir que as teorias “exclusivas são ótimas para controlar o outro; as inclusivas, excelentes para se viver com ele. Não posso deixar de concluir: as inclusivas são frutos do amor; as exclusivas, do medo” (GAIARSA. 1988, pg.154). Pode-se, então, entender a filosofia da devoração, de Oswald de Andrade, como uma teoria inclusiva, fruto do amor – não do medo. Isso lembra Roberto Gambini, quando diz que o índio projetou seu Eros no português, ficou seu parente, não teve medo. Enquanto o português teria projetado a sua sombra nos índios, o mal que deve-se temer. Mas como homem cordial, descendente cultural dos índios que foram traídos e aprenderam a desconfiar dos brancos, assim como apropriar-se do poder do inimigo, Gaiarsa continua: “não pense o leitor que, depois disso, eu tome partido; acho ambas necessárias, conforme o momento. Por vezes a comunhão com o outro é divina, e impedi-la seria diabólico; outras vezes é vice-versa...” (GAIARSA. 1988, pg.154)

A concepção de existência como devoração, em Oswald, lembra uma definição bem humorada de Roberto Gomes (2001) sobre o que é filosofia: “é a capacidade de enxergar um palmo diante o nariz”. Claro, se o que norteia a vida não é uma estabilidade oculta, parcialmente acessível através da introspecção, então aquilo que está diante do nariz passa a ter uma tremenda importância. Oswald propõe “nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo. Ver com olhos livres” (ANDRADE. 1995, pg.44). Gaiarsa, numa espécie de preparação do leitor para ler *A Estátua e a Bailarina*, diz: “não pretendo demonstrar uma hipótese, mas mostrar um fato”, chamando a atenção para o que está diante do nariz. Roberto Gomes estava na pista certa quando reparou que enxergar um palmo diante do nariz tem correspondência com a posição e com a capacidade de sustentá-la, pois “quanto menor o tônus postural, mais indiferente o campo visual (GAIARSA. 1988, pg.191). Meyer ainda faz uma “advertência: a organização neuronal, da morfologia sináptica aos trajetos neuronais, está sujeita a uma dupla variabilidade. A primeira é genética, ou seja, uma diversificação da expressão do genoma (...); a segunda é epigênica, impondo-se já nos primeiros anos de vida, sob a influência de circunstâncias ambientais, de uma penetração do meio. Para compreender de maneira satisfatória o modo como o cérebro determina a mente e o comportamento humanos é, portanto, indispensável levar em consideração o seu contexto humano e social” (MEYER. 2002, pg.99).

Pode-se aceitar que uma dificuldade de localização corresponde a uma alienação que acontece no Brasil: atitudes mal localizadas, mal posicionadas. Uma atitude alienada é uma atitude mal situada, comprometida com identificações que prometem “apenas uma soma de ações possíveis, nenhuma com organização suficiente para servir de base a uma ação definida” (GAIARSA. 1988, pg.166). Gaiarsa repara que “ao modo como é empregado habitualmente, o termo identificação descreve uma analogia de formas ou de afetos, não de forças” (GAIARSA. 1988, pg.108), e sugere que as identificações consistem em organização de forças em esquemas padronizados de movimento que são incorporados. Pode acontecer um conflito entre este esquema tensional motor e a motricidade própria da pessoa: conflito entre os centros de aplicação das forças e dos centros de impulso, do esquema tensional da identificação e da motricidade própria. A sensação é de estar dividido, perdido, confuso. De fato, é uma perturbação na orientação, porque a identificação pode dificultar a percepção do ambiente, da situação, já que é um esquema pré elaborado, muitas vezes retirado de seu contexto e elevado a um critério de valor “em si”: o “homem erudito”, por exemplo, o “civilizado”. Se Roberto Gomes e Oswald de Andrade estão certos em dizer que no Brasil acontece uma identificação com modelos filosóficos estranhos às nossas urgências, ao que acontece na rua, então, de fato, esquemas motores perturbam nossa localização e provocam uma alienação entre nós.

A atitude sem organização suficiente para servir de base para uma ação mais definida corresponde ao que disse Roberto Gomes sobre a influência do ecletismo, da qual se desenvolveu a idéia de que um “espírito aberto” é aquele capaz de assimilar “o melhor” de cada teoria. A influência do ecletismo teria levado, para Gomes, à dissolvência de posições, à indiferenciação e à esterilidade. Ele repara que, mesmo que se queira aproveitar ‘o melhor’ de cada teoria, falta estabelecer quais critérios para fazê-lo, para escolher este ‘melhor’. E este critério não está claro. E aqui é possível dizer que Oswald de Andrade desenvolveu critérios de assimilação, critérios de posição para o desenvolvimento de uma filosofia inclusiva, que não pode ser confundida com um pensar sem critérios. Os critérios claros desenvolvidos por Oswald de Andrade afastam a filosofia antropófaga da ideologia da conciliação e do mito da imparcialidade. É preciso lembrar que o antropófago é um vingativo! E tem uma percepção bem clara da diferença, do outro.

Os critérios da devoração, propostos por Oswald de Andrade, são aqueles influenciados pela seguinte posição inspirada na vida indígena: a perspectiva de um

sistema social sem a exploração de classes; a superação do sistema patriarcal através do retorno ao matriarcado num elevado nível de complexidade; o desenvolvimento tecnológico a partir desta perspectiva; a percepção do inimigo como ameaça, não como “o mal em si” ou a “insuficiência do bem”, um inimigo valoroso; a identidade entre espírito e matéria; um ateísmo com deus através da aceitação da experiência órfica; a consciência da vida como devoração, da transformação inevitável de todas as coisas; uma atenção especial destinada às crianças, como forças renovadoras; a totemização do tabu: a transformação das forças desfavoráveis (desconhecidas ou novas) em forças favoráveis; e , enfim, a superação da visão de mundo messiânica e a recuperação da visão de mundo antropófaga. Estes critérios serão desenvolvidos no decorrer deste capítulo.

## **um animismo contemporâneo**

*“É possível que diga o herege que Deus é Holandês?” – indaga Padre Vieira. Não. Deus é brasileiro desde essa época. (ANDRADE. 1995, pg.194)*

Oswald de Andrade diz: “minha fé no Brasil vem da configuração social que ele tomou, modelado pela civilização jesuítica em face do calvinismo áspero e mecânico que produziu o capitalismo da América do Norte” (ANDRADE. 1995, pg.165). As instituições modernas, uma das referências principais para os argumentos contra o jeitinho brasileiro, estão apoiadas na ética protestante. Esta submete cada um a princípios universais, com o propósito nortear ações corretas no mundo, igualando as diferenças contingenciais. Ou seja, a correção das ações e os bons resultados obtidos dependem do respeito a estes princípios, e nada têm a ver com relações pessoais. Esta remete a santo Agostinho, como Oswald de Andrade observa: “a fórmula da entrega total do indivíduo ao Senhor está nas *Confissões*. Ei-la: ‘Diante desse divino Ser, todo outro ser é um ser que não é’. Essa dádiva espetacular, esse aniquilamento da personalidade é, no entanto, a insofismável e autêntica raiz do individualismo moderno, pois é a marca da própria eleição. Lutero se aproveitou à vontade” (ANDRADE. 1992, pg.198). A respeito do homem reforçado pelo protestantismo, Pierucci diz: “o caráter racional (consciente, metódico, sóbrio, desperto, vigilante, calmo, tranquilo, constante e incansável) da ação instrumental agora transvalorada, interpretada em sua eficácia como

sinal em si de que a bênção de deus está bem ali, no trabalho diurno e intramundano de crescente domínio técnico do mundo natural, ação racional com relação a fins que entretanto agora vale por si mesma, já que transfigurada semanticamente no registro do dever, da obediência, da conformidade a um mandamento exarado pelo deus todo-poderoso e todo-transcendente” (PIERUCCI. 2003, pg.205).

Passados tantos anos, a esperança de Oswald de Andrade ainda faz sentido, pois estamos vendo a expansão de novas religiões que vendem, acima e antes de tudo, o sucesso no capitalismo, e se colocam diretamente contra outras tradições religiosas. Um dos livros de divulgação de uma destas religiões, nascida no Brasil, escrita pelo bispo fundador, chega ao absurdo de dizer que o Brasil não vai pra frente porque é dominado pelos demônios (!), demônios que movem as religiões afro-brasileiras, indígenas, católica (já que esta sincretizou-se com os demônios!), orientais (budismo, hinduísmo) e espiritismo. Diz ele, portanto, que é preciso expulsar os demônios para que o Brasil se desenvolva. E fundamenta o argumento lembrando o que para ele é óbvio: os países ricos são os países protestantes que expulsaram os demônios! A idéia absurda de que nossa cultura popular impede que o Brasil se desenvolva vem conquistando milhares de fiéis, e está nos discursos mais simplistas, como o deste bispo, até em discursos mais sofisticados, como os que entendem o jeitinho como um entrave ao pleno desenvolvimento de um determinado modelo institucional, apoiado numa determinada visão de homem.

A concepção moderna de indivíduo está envolvida com o desenvolvimento da concepção moderna de trabalho: que o trabalho iguala todos os homens. Oswald diz que esta se desenvolveu contra a diferença de classe que permitia a alguns poucos o direito ao ócio, os sacerdotes e os aristocratas, por exemplo. A concepção de dignidade humana medida pelo trabalho se desenvolveu junto com a crítica ao explorador de classe. No entanto, Oswald de Andrade repara que o movimento dialético desta concepção de homem e de trabalho vai em direção ao direito ao ócio, garantido a todos, portanto tende a superar a concepção de indivíduo que a sustenta: “o homem, decepcionado com os resultados e cometimentos que tinha realizado sob as miragens da Religião, do Humanismo ou do Progresso perguntou a si mesmo – por que trabalhar?” (OSWALD. 1992, pg.133). Este homem que pergunta encaminha a cultura para um retorno à sociedade do ócio, onde o que mede o valor da vida humana não é mais a capacidade para o negócio: “ao que tende o trabalho humano? (...) ao ócio. (...) De maneira que, dialeticamente, por caminhos opostos, o que a humanidade tem procurado, seja pela

apropriação direta dos bens da terra, seja pela amargurada e lenta marcha técnica e pela conquista desses bens através da luta de classes, o que ele deseja é não trabalhar. Ao contrário do que dizem as religiões do castigo e as cosmologias utilitárias” (ANDRADE. 1992, pg.281). Portanto, não será nesta tradição religiosa que se verá a condição de desenvolvimento de uma idade do ócio, de um ócio democrático e socializado.

Ele lembra que as transformações da concepção de trabalho desenvolvidas na Europa coincidem com a descoberta das Américas e das sociedades indígenas, e que estas inspiraram as utopias, tão importantes no desenvolvimento da modernidade. Quer dizer: a revolução moderna e suas questões envolvendo a concepção de trabalho é movida pela aspiração à vida indígena: “é um paradoxo profético esse de a descoberta do homem ocioso da selva americana ter trazido à luz e à ação grandes propósitos de organização social de trabalho” (ANDRADE. 1995, pg.173) através das utopias. É assim que o movimento dialético leva para o ócio e, ao mesmo tempo, para uma religiosidade mais próxima da magia, do extraordinário, do que supera o ordinário. A situação da guerra holandesa foi exemplar: “em Pernambuco, foram as ladainhas que derrotaram a iluminação interior e a ascese” (ANDRADE. 1992, pg.198) dos holandeses protestantes, guerreiros temidos por toda Europa e vencidos aqui. Para Oswald, estamos vivendo um processo histórico de síntese dialética, onde a economia do haver (patriarcado, cujo ápice é o capitalismo contemporâneo), cederá lugar à economia do ser (matriarcado, cuja referência são algumas sociedades indígenas). A economia do haver é característica do desenvolvimento do patriarcado, este corresponde ao desenvolvimento histórico de acumulação e centralização do poder, seja material ou espiritual. A nova idade do ócio e da economia do ser corresponde a um retorno do matriarcado, mas de um matriarcado tecnológico. Ele acredita que o desenvolvimento tecnológico, que recebeu força da necessidade de acumulação patriarcal e de defesa dos bens acumulados, bem como da expansão e domínio necessários à manutenção o poder centralizador, poderá dialeticamente substituir o trabalho escravo, favorecendo um novo processo social. E, como o modelo patriarcal foi caracterizado pelo aumento de complexidade social e necessidade crescente de controle, a magia foi substituída pela persuasão ao ordinário, especialmente através da determinação moral.

O sucesso do modelo protestante norte-americano deve ser considerado do ponto de vista da adequação ao sistema capitalista: “temos que aceitar a superioridade incontestada do calvinismo baseado na desigualdade como alentador da técnica e do

progresso. Mas, hoje, conquistados como estão os valores produzidos pela mecanização, chegou a hora de revisar e procurar novos horizontes” (ANDRADE. 1995, pg.165). Então, já em 1966, Oswald manifestou uma esperança: “creio que nossa cultura religiosa ainda venha a vencer no mundo moderno a gélida concepção calvinista, que faz da América do Norte uma terra inumana, que expulsa Carlitos e cultiva McCarty<sup>30</sup>” (ANDRADE. 1995, pg.163). Trata-se, portanto, mais de uma diferença filosófica, uma diferente aspiração social, e não de uma defasagem com relação a um modelo ideal. E é dentro desta diferença que este estudo propõe entender o jeitinho brasileiro.

Uma dissertação de mestrado, em teologia, sobre o jeitinho brasileiro, desenvolvida por um pastor batista, é ilustradora e esclarece muitas das questões desenvolvidas aqui. Nesta dissertação, o autor pretende entender o jeitinho através da Bíblia, e desenvolve a idéia de que o jeitinho tem uma *lado bom* e um *lado mau*. O *lado mau* é aquele em que “por ser a ‘festa da pessoa’ o jeito acaba sendo produto do egoísmo, da esperteza, do levar vantagem, gerando um sem-fim de dilemas éticos” (REGA. 2000, pg.194). O *lado bom* é quando o jeitinho encaminha para a infalibilidade de Deus diante da imperfeição humana, quando ele vem a corrigir um erro mundano em nome de uma verdade divina, expressa na Bíblia. Portanto, para desenvolver o *lado bom* do jeitinho, é preciso uma adesão aos fundamentos éticos expressos e inspirados no livro sagrado da sua religião. Trata-se, portanto, de um entendimento do jeitinho como diferença medida pela repetição. Nada a ver com a concepção de singularidade e de alteridade da filosofia da devoração de Oswald de Andrade, e que esta tese propõe caracterizar as situações de jeitinho. A dissertação de Rega é apresentada no livro cujo título já é bastante sugestivo: *Como Ser Ético Sem Deixar de Ser Brasileiro*. Embora ele desenvolva o *lado bom* e o *lado mau* do jeitinho, a necessidade de relacionar o jeito à corrupção é visível e, por vezes, espantosa, como no seguinte trecho: “o pacto de que o Brasil precisa é ético, um pacto de revisão da consciência moral do povo, empresários e governantes. A revista Marie Claire realizou uma experiência interessante. Foi montada uma banca de jornal no bairro de Pinheiros, São Paulo, usando o sistema de auto-serviço, ou seja, não havia ninguém para atender, cobrar ou fazer troco. De longe e

---

<sup>30</sup> McCarthy foi senador nos Estados Unidos, do final dos anos 40 até o final dos anos 50, responsável pela repressão aos críticos do capitalismo, prendendo e censurando quem estivesse envolvido com sentimentos comunistas. O termo “McCartheísmo” quer dizer anti-comunismo extremo. Foi uma segunda onda do “medo vermelho”, ou seja, uma campanha política intensa espalhando pavor ao comunismo, que começou na segunda guerra mundial. Os anos 50 foram terríveis, com muita brutalidade e perseguição. O Charles Chaplin foi vítima disso, expulso dos Estados Unidos em 1952, para nunca mais voltar, justamente pela gente do McCarthy, pois achavam que ele tinha tendências esquerdistas.

discretamente, a reportagem acompanhou o movimento da banca e no final do dia nenhum prejuízo foi notado” (REGA. 2000, pg.202). O autor, movido pela necessidade de provar que o brasileiro não é ético, ignora o resultado exemplarmente ético no comportamento dos brasileiros que se submeteram involuntariamente ao teste, e continua assim o seguinte parágrafo: “Moser também conclui que o problema do Brasil ‘é ético, o resto é decorrência...” (REGA. 2000, pg.202). As religiões protestantes estão intimamente ligadas à concepção de indivíduo que fundamenta as instituições da sociedade capitalista, especialmente dos países anglo-saxões. Este é o modelo que encontra resistência em se realizar na cultura brasileira, e a prática do jeitinho, evidentemente, causará algum desconforto na ética protestante.

Oswald identifica a cultura brasileira numa outra linhagem, onde “nós, descendentes de portugueses, somos o produto de uma cultura miscigenada que nada deve à árida seara freiática de Port-Royal, a qual deu como chefe de fila o seco protestante pascal. Lisboa até agora é uma cidade bárbara onde se mistura a mais bela humanidade da terra. Mais tarde, com a colonização, fomos modelados por uma cultura de larga visão – a jesuítica – que infelizmente foi cortada pela incompreensão romanista quando estava levando aos limites pagãos dos ritos malabares o seu afã de ecletismo e de comunicação humana e religiosa” (ANDRADE. 1995, pg.168). Trata-se de um ecletismo diferente daquele criticado por Roberto Gomes, de um ecletismo estéril pois que sem critérios. Pode-se afirmar que todo pensamento de Oswald de Andrade é um levantamento destes critérios, dos critérios de assimilação do diferente.

A guerra holandesa é entendida por Oswald como uma guerra de potência mítica, pois “a guerra holandesa é, por si, a justificativa da independência de um povo. O que de mais importante há nessa perdida campanha dos trópicos é ter ela colocado em face da vitoriosa reforma uma concepção oposta de vida – a trazida e sustentada pela Contra- Reforma. Luta que até os nossos dias prossegue sob dissimulações, transferências e disfarces, mas que constitui a espinha dorsal de todo um sistema histórico e filosófico” (ANDRADE. 1995, pg.189). Pode-se afirmar que o jeitinho continua a propor o mesmo problema: não aceita a concepção de igualdade legal e diferença substancial (ligada à doutrina da eleição, representada pelos holandeses), nem a impessoalidade no trato social, e propõe uma outra concepção de igualdade: a determinada pela condição humana, dentro das circunstâncias. A noção de igualdade como igualdade perante a lei, onde a pessoa e a circunstância não contam, é estranha à

---

nossa formação. Com relação a esta diferença de forças filosóficas e culturais, Oswald repara que “a Holanda, que arvorava no mastro de um navio capitânia uma vassoura para significar que varrera todos o mares, volta às suas fronteiras e diques, humilhada e vencida. Por quem? Um índio Poty. Por um negro – Henrique Dias. Por uns lusonacionais – Matias de Albuquerque, Fernandes Vieira, Luís Barbalho. Por um jesuíta – o orador sacro Antônio Vieira!” (ANDRADE. 1995, pg.298). Esta vitória é, portanto, uma vitória simbólica, ligada ao fato de que “o Brasil compusera-se de raças matriarcais que não estavam distantes das concepções libertárias de Platão e dos sonhos de Morus e de Campanella. Era o ócio em face do negócio. O ócio vencida a áspera e longa conquista flamenga, baseada no primeiro lucro e na ascensão inicial da burguesia. O Deus bíblico, cioso, branco e exclusivista era batido, no seu culto, reformado pela severidade e pelo arbítrio, por uma massa órfica, híbrida e mulata a quem a roupeta jesuítica dera as procissões fetichistas, as litânias doces como o açúcar pernambucano e os milagres prometidos” (ANDRADE. 1992, pg.194).

Para Oswald, nossa vocação é uma vocação antropófaga. Não porque queremos ou devemos comer a carne do inimigo, mas porque o ritual antropofágico trazia uma visão de mundo que deve ser recuperada. Desta visão de mundo não se tem um ápice, como é o caso do messianismo, cujo ápice é o capitalismo contemporâneo. Da cultura antropófaga temos a referência de antigas culturas matricêntricas, pré-patriarcais e pré-históricas, a tese de um processo dialético maior cuja antítese é todo o processo histórico. Os tupi-guaranis, nação indígena guerreira que ocupava a maior parte do território que viria a ser o território brasileiro, eram antropófagos. O retorno da visão de mundo antropófaga não pode ser entendido como uma volta ao passado, tal como ele foi, mas dentro de um processo de síntese. Para Oswald de Andrade, “tudo se prende à existência de dois hemisférios culturais que dividiram a história em Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o mundo do homem primitivo. Este, o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este, uma cultura messiânica” (ANDRADE. 1995, pg.102).

A cultura messiânica se desenvolveu ao longo do patriarcado, cuja característica é a centralização do poder e o dualismo hierarquizado: o senhor é diferente e superior ao escravo; a mente é diferente e superior ao corpo; o espírito é diferente e superior à matéria; o homem é diferente e superior à mulher; o intelecto é diferente e superior aos sentidos; o adulto é diferente e superior à criança; o bem é diferente e superior ao mal; etc. Neste dualismo, a parte inferior deve ser dominada ou

eliminada, não tem direito à autonomia, sua diferença é medida ou pela insuficiência: a mulher é “não homem”; ou pela oposição: a mulher é “contra o homem”. A diferença básica da cultura antropófaga, pensada por Oswald, é que, nesta, a diferença é afirmada na sua autonomia: o inimigo deve ser atacado porque é uma ameaça, mas também deve ser comido, porque tem um valor próprio. Bastante diferente daquela concepção desenvolvida pelo messianismo, ou impérios despóticos salvacionistas, pois “nestas circunstâncias, o inimigo deixava de ser visto como o objeto de saque do guerreiro vitorioso para ser tido como o ímpio, cuja só existência já ofendia a Deus” (RIBEIRO. 2000, pg.99). Portanto, a questão básica trazida por Oswald de Andrade é uma questão de natureza ética. Envolvida com esta, outra questão básica é: os índios comiam a carne do inimigo para se apoderar do seu espírito. Hoje, quando já se sabe que a cultura e os sentimentos emergem do corpo, que este encontra continuamente soluções para continuar, que estas soluções são basicamente a assimilação da adversidade, a consciência de que a absorção do espírito se dá através da carne dispensa a simbolização do ritual antropófago, propriamente. A operação básica deste processo é, para Oswald, a transformação do tabu em totem.

Com relação a isso, Oswald foi inspirado por Freud (embora desenvolva uma posição peculiar que o afasta deste), especialmente no estudo intitulado Totem e Tabu - referência para muitos intelectuais do começo do século XX -, onde Freud desenvolve os fundamentos da psicanálise através da análise das culturas totêmicas primitivas, e das suas instituições apoiadas no tabu. Freud propõe que as sociedades totêmicas e seus tabus correspondem a modos de resolver conflitos e ambigüidades, típicos do estado de consciência mais primitivo, como a criança e o neurótico: “a atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta freqüência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai” (FREUD. 1969, pg. 169). Freud compara este processo ao das fobias, uma fobia a um animal, por exemplo: “o ódio pelo pai que surge num menino por causa da rivalidade em relação à mãe não é capaz de adquirir uma soberania absoluta sobre a mente da criança; tem de lutar contra a afeição e admiração de longa data pela mesma pessoa. A criança se alivia do conflito que surge dessa atitude emocional de duplo aspecto, ambivalente, para com o pai, deslocando seus sentimentos hostis e temerosos para um substituto daquele” (FREUD. 1969, pg.156). Portanto, equipara as soluções das culturas totêmicas aos processos neuróticos modernos: “os homens primitivos e os neuróticos, como já vimos, atribuem uma alta valorização – a

nossos olhos uma *super* valorização – aos atos psíquicos” (FREUD. 1969, pg. 112), como no caso da obsessiva que evita certos movimentos para evitar a morte do marido, exprimindo no mesmo ato seus sentimentos ambíguos: a vontade de matá-lo e a inibição. Por isso, Freud acredita que “nem os tabus nem as proibições morais são psicologicamente supérfluos, mas, pelo contrário, explicam-se e justificam-se pela existência de uma atitude ambivalente para com o desejo de matar” (FREUD. 1969, pg. 92), por exemplo.

Freud propõe que a valorização dos atos psíquicos pode ser compreendida num processo evolutivo, que corresponde a diferentes fases do desenvolvimento histórico da humanidade e individual, paralelamente: “na fase animista, os homens atribuem onipotência a si mesmos. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedades de maneiras, de acordo com o seus desejos. A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconhecem sua pequenez e submetem-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza. Não obstante, um pouco da crença primitiva da onipotência ainda sobrevive na fé dos homens do poder da mente humana, que entra em luta com as leis da realidade” (FREUD. 1969, pg. 111).

Para Freud, “a base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente” (FREUD. 1969, pg. 52), então, “essas proibições dirigem-se principalmente contra a liberdade de prazer e contra a liberdade de movimento e comunicação” (FREUD. 1969, pg. 41). Para Gaiarsa, toda ação reprimida se faz posição e atitude, quer dizer, em pré-disposição para aquela ação: para segurar um soco as pessoas apertam as mãos. Portanto, a repressão impede a ação mas não impede a formação de atitudes, que serão sempre ambíguas. Esta preparação é, para Gaiarsa, o inconsciente: o corpo visível e sensível, que na maior parte das vezes está fora do foco da atenção. Neste processo está envolvido um sentimento de divisão: uma força do bem, que segura, e uma força do mal, que está pronta para agir. Uma divisão que não elabora a contradição. Para Gaiarsa, portanto, é importante a atenção para “cada momento, a descoberta e o cultivo daquilo que vai se criando; um pouco de respeito e tristeza pelo que vai se destruindo. Do justo equilíbrio – a áurea lei – entre o que se destrói e o que se cria, nasce a paz de espírito, a segurança genuína. Paz e segurança cujo complemento de sabedoria é este: nada é definitivo no homem, nenhum extremo pode ser vivido sem que se avolume incoercivelmente o extremo oposto, transformando

a graça leve do equilibrista no espanto indizível do homem preso entre duas engrenagens gigantes” (GAIARSA. 1988, pg.236), porque a força inibida é entendida como o ímpio, não pode ser integrada. O processo da transformação do tabu em totem põe o corpo em movimento, faz sair fora da engrenagem. Importa perceber que a dialética da biomecânica não é de duplos, mas de múltiplos, cuja combinação depende das forças da situação e do movimento em desenvolvimento.

Os processos biomecânicos estão comprometidos com uma inibição inevitável e indispensável para a manutenção contínua do equilíbrio. Tanto uma inibição inerente do sistema biomecânico quanto das forças do ambiente. Mas não pode ser confundido com o que habitualmente se entende como repressão, que se refere, ao mesmo tempo, ao impedimento de um movimento e uma substituição motora ideal para a ação reprimida, como no messianismo. O messianismo trabalha com a idéia de implantar a verdade transcendental para corrigir os erros do corpo, numa condução em série dos movimentos. Portanto, a idéia de que a vida é devoração, onde tudo está mudando, possibilita a emergência de ações alternativas à inibida, sem recorrer à substituição. O jeitinho brasileiro corre por fora da substituição, porque não tem nenhum critério formal que determine a sua possibilidade e a saída que será providenciada, carrega portanto a idéia de que na vida há diferença e transformação contínua, que corre numa velocidade diferente daquela das instâncias formais institucionalizadas.

Para Oswald, o tabu deve ser entendido não somente como o desconhecido que se oculta, mas como o desconhecido envolvido com a novidade, pois a consciência básica é de que a vida é devoração, nada permanece. Ele observa que “a operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite?” (ANDRADE. 1995, pg.101). O grande desconhecido, portanto, é Deus: o limite máximo, o mistério, o inacessível e, por isso, o grande inimigo. Este processo abre mão da expectativa básica do messianismo: alcançar finalmente a estabilidade, a ordem, a permanência definitiva. A concepção de Deus como o inimigo impede aquela adesão ao transcendente e a dissolução das posições, ao contrário: exige resistência, posição, atitude, comunicação. O tabu deve ser entendido como um limite que exige uma solução, e não deve ser confundido como uma proibição do erro e do engano através da adesão a uma verdade.

Oswald propõe que “do mau acolhimento dado aos direitos do instinto submetidos que estavam às disposições disciplinares da Moral de Escravos passou-se a uma fase psicanalítica em que se procurou legalizar o homem natural que resistia, por meio das neuroses e estados de ficção, às injunções seculares do socratismo ocidental” (ANDRADE. 1995, pg.142). Para Freud, o tabu corresponde a um desejo proibido, portanto ao desconhecido oculto, e os rituais envolvidos com ele ajudam a minimizar os conflitos decorrentes da ambivalência emocional. O principal tabu seria o tabu do incesto, que para Freud é constitutivo na mente humana, do qual emerge o sentido da Lei, através da sublimação. Para Oswald, a ênfase está no fato de que , “as instituições do tabu do incesto e da exogamia, atuando como vinculadores de diversos grupos sociais, contribuíram para aglutiná-los em unidades tribais cooperativas ou, ao menos, não necessariamente hostis” (RIBEIRO. 2000, pg.40), nos primeiros agrupamentos humanos que apenas começavam o desenvolvimento da agricultura. A exogamia consistia, para Oswald, na percepção do outro e no seu acolhimento, não era, portanto, coercitiva, salvacionista, mesmo porque “”nesta etapa não há lugar ainda para a acumulação privada de bens, nem para a apropriação de produtos do trabalho alheio. Os excedentes alimentares ou de outro tipo – geralmente produto da dadivosidade da natureza em certas quadras do ano – são destinados a gastos supérfluos, com atos de fé, ou do consumo festivo” (RIBEIRO. 2000, pg.44). A atribuição de filiação ao totem favorecia, através da exogamia, um tipo de percepção inclusiva, fundamento para uma filosofia da diferença.

Para Oswald, as culturas totêmicas encontraram uma solução mais acertada do que, simplesmente, um modo de resolver conflitos e ambiguidades num estado que deveria, com o amadurecimento, ser vivido nas relações individuais. Elas tiveram a sabedoria de entender como problemas sociais os problemas afetivos, ao identificar na sociedade os conflitos humanos, “evidentemente o freudismo se ressentiu dos resíduos de sua formação paternalista (...). Numa sociedade onde a figura do pai se tenha substituído pela da sociedade, tudo tende a mudar. Desaparece a hostilidade contra o pai individual que traz em si a marca natural do arbítrio. No matriarcado é o senso do Superego tribal que se instala na formação da adolescência” (ANDRADE. 1995, pg.142)<sup>31</sup>. Para ele, a psicanálise estudou a psicologia do patriarcado, embora “evidentemente, o criador da psicanálise não deu atenção especial à revolução do

---

<sup>31</sup> Esta questão da diminuição da ênfase na figura do pai e o retorno do matriarcado será melhor desenvolvida mais adiante, no título “O Jeitinho na Cultura do Sol”.

patriarcado” (ANDRADE. 1995, pg.144) e, por isso, entendeu a psique patriarcal como uma psique universal, com a qual entendeu as operações primitivas, como a totêmica.

Para Gaiarsa, o superego está relacionado com os parâmetros que delimitam o espaço próprio, desenvolvido na experiência do indivíduo e da espécie, por isso, “se imaginássemos a ação deste superego no espaço, veríamos que ele se confunde com o espaço próprio ou, mais exatamente, com a noção de espaço além do espaço próprio” (GAIARSA. 1988, pg.151). Estes parâmetros são aqueles organizados nos padrões e nos limites de atuação do corpo no meio, determinando o espaço próprio e o que vai além dele. Gaiarsa diz que devemos entender que muitos conflitos e temores que vivemos são coletivos, e na coletividade compreende a situação natural, pois trata-se de um equilíbrio do corpo elaborado junto. Sofremos muito quando atribuímos a uma deliberação auto suficiente do sujeito a responsabilidade por questões de equilíbrio, que estão fora de um controle deliberativo, como o medo da queda e os reflexos posturais. Para Gaiarsa, “a mecânica pura, indevidamente personalizada, traz confusões sem conta para a vida e a mente das pessoas. Indevidamente personalizada quer dizer que eu apreendo a situação mecânica como se ela fosse intenção<sup>32</sup> de alguém, e respondo a ela no mesmo pressuposto” (GAIARSA.1988, pg. 102), pois “a todo instante atribuímos aos afetos ou ao outro, a culpa de nos fazer cair ou a função de nos manter de pé ou vice versa” (GAIARSA. 1988, pg. 110). Portanto, o superego ganha uma representação autônoma das relações pessoais, e os conflitos adquirem claramente uma conotação social, como Oswald reparou, e uma dimensão natural, como Gaiarsa observou, trazendo para o ambiente (cultural ou natural) o que na modernidade foi experimentado como drama íntimo.

Nas palavras de Maria Rita Kehl, o superego é a exigência de “ser idêntico aos ideais paternos, ser o falo, objeto perfeito do gozo do Outro” (KEHL. 2002, pg. 154), e o Isso (o Id), corresponde às pulsões básicas do corpo. O Isso também pode ser relacionado à vulnerabilidade do corpo humano, ao movimento imprevisível das pulsões. Pode-se dizer que do conflito entre as exigências do jeito representativo do Pai e da vulnerabilidade do corpo, nasce o Eu. E daqui chega-se na questão do bom humor brasileiro. Para Freud, em algumas situações de sofrimento inevitável o Superego (a lei, a universalidade) se separa do Eu, e a ênfase psíquica é colocada no Superego, que de sua invulnerabilidade ri dos interesses triviais do Eu temporal. Este mecanismo ajuda a

---

<sup>32</sup> Gaiarsa usa a palavra intenção, aqui, no sentido intelectualista, como deliberação que antecede uma ação.

reprimir reações emocionais do Eu, economizando energia através do humor, permitindo ao Ego (identificado com o Superego) afirmar que as ocasiões para sofrer podem ser transformadas em prazer, correspondendo à afirmação do princípio da prazer (economia de energia) contra as circunstâncias reais: “qual o prazer que se obtém com o humor? O humor é uma economia de gasto com relação ao sentimento” (FREUD. 1974, pg. 189), por isso é regressivo como a neurose, a loucura, a intoxicação, sem ultrapassar os limites da saúde mental. Para Freud, “o Superego tenta, através do humor, consolar o Ego e protegê-lo do sofrimento, isso não contradiz sua origem no agente paterno” (FREUD. 1974, pg. 194). Esta ligação do humor com a superioridade ideal não é estranha no pensamento europeu, onde o humor muitas vezes foi associado à capacidade de o espírito atemporal rir das desventuras da existência temporal. Embora Freud coloque o espírito no corpo, a relação hierárquica é mantida: uma qualidade espiritual e universal (o super eu) ri das desventuras de uma qualidade corporal comprometida com o tempo. Vazquez (1999) mostra como em alguns filósofos (como Hobbes, Hegel) o cômico é entendido como um sentimento que acontece quando nos sentimos superiores, seja com relação a outro ser humano, às contradições da vida, ao finito. Para Freud, “o humor possui qualquer coisa de grandeza e elevação (...) essa grandeza reside no triunfo do narcisismo, na afirmação vitoriosa da invulnerabilidade do ego” (FREUD. 1974, pg.190). Então, como compreender um Brasil bem humorado que não teve, segundo Calligaris, um Pai eficiente na transmissão da herança simbólica, da Lei, da instância ideal, mas que nos sujeitou como corpo escravo?

Maria Rita Kehl (2002) mostra que o movimento moderno veio questionar a invulnerabilidade e o poder do pai medieval, abrindo brechas para a auto fundação simbólica do sujeito, através da autoria. Ela diz, com base no Freud, mas um pouco diferente do que este desenvolveu em O Humor, que “a condição do humor é que o supereu não leve tão a sério o narcisismo do eu e, em contrapartida, que o eu seja capaz de abandonar seu compromisso de submissão de perfeição do supereu, herdeiras das pretensões incestuosas do complexo de Édipo” (KEHL. 2002, pg. 180). A castração simbólica corresponde à castração das exigências e das expectativas do Pai, onde o sujeito se coloca como o falo do Outro. Assim, o que favorece o afrouxamento da submissão ao Pai é a desmoralização do Supereu através da castração, e a autora propõe que, nesse caso, pode acontecer uma outra coisa: a predominância do Isso (Id) sobre o Eu (ego), que juntos riem do Supereu (superego). Esta manobra subverte a hierarquia clássica da concepção do humor como um sentimento de superioridade e

invulnerabilidade do espírito sobre o corpo. O corpo também pode rir das ilusões invulneráveis do espírito!

Talvez o humor brasileiro seja resultado da percepção das ilusões do Supereu, do “jeito certo”, pelo filho que é capaz de rir das pretensões do pai, sejam elas quais forem. Portanto, o jeitinho pode estar relacionado com o bom humor brasileiro. Nessa pista, o jeitinho é uma solução bem humorada, é um boicote ao jeito idealizado e pretensioso do Pai: faço de outro jeito, descubro meu próprio jeito sem querer que ele se transforme num jeito substituto ao jeito do Pai. O jeitinho não afronta diretamente o jeito do Pai, simplesmente não legitima o seu poder, boicota. Roberto Gomes parece não querer um boicote, mas uma afronta, quando relaciona o jeitinho com a dificuldade brasileira de assumir posição e ser chamado de radical, como se o jeitinho emperrasse ações mais mobilizadoras de transformações mais grandiosas. Até aqui este estudo propõe uma outra compreensão do jeitinho, embora reafirme muitas das idéias levantadas por Roberto Gomes. Uma afronta entre jeitos significaria a necessidade de afirmar um jeito sobre outro jeito. Mas a força que mobiliza o boicote do jeitinho parece propor mais do que a substituição de um jeito representativo por outro por outro jeito representativo.

Assim, podemos entender que o jeitinho está comprometido com o Isso, com a condição vulnerável do corpo - com a aceitação da “condição humana”, como reparou Livia Barbosa, “corre o mesmo sangue nas nossas veias”. É assim que o jeitinho se aproxima da Mãe, referência básica da nossa condição de corpo vivo no mundo, fusão da qual emergem nossa existência e individualidade. Para Oswald, a afirmação da vida deve ter ênfase no humor “contra todas as catequeses”, como vimos, pois a catequese corresponde à uma persuasão do homem civilizado, uma imposição do “jeito certo”, do jeito modelo que mede o homens pela semelhança e pela universalidade. Para Oswald, portanto, “a alegria é a prova dos nove” (ANDRADE. 1995, pg.51). É assim que o jeitinho aproxima-se da mãe, do sentimento órfico e da magia, “porque o sentimento órfico é, evidentemente, a dimensão louca do homem, sem a qual ele não vive e não se refaz dos golpes duríssimos do dia a dia. Se esse fluxo de sentimento animal não se gastar em arte, em política, ou em esporte, terá, sem dúvida, que adotar o equívoco de uma religião confessional” (ANDRADE. 1992, pg.148).

Então, para Oswald, a totemização primitiva carrega uma intuição sábia: aquela que entende que os conflitos do indivíduo estão além do drama íntimo, individual e familiar, pois os dramas pessoais são entendidos como questões do corpo,

da natureza, da comunidade e da cultura. É uma operação que tem um caráter mágico, pois corresponde a “uma consciência participante”. Não entende a instituição totêmica como característica de um desenvolvimento primitivo que naturalmente seria superado, como em Freud, para quem há relação entre “as fases de desenvolvimento da visão humana do universo e as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo. À fase animista corresponderia a narcisista, tanto cronologicamente quanto em seu conteúdo; à fase religiosa corresponderia a fase de escolha de objeto, cuja característica é a ligação da criança com os pais; enquanto que a fase científica encontraria uma contrapartida exata na fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renuncia ao princípio do prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos” (FREUD. 1969, pg.113). Este paralelo do desenvolvimento histórico com o desenvolvimento individual mostra uma influência do positivismo no pensamento de Freud, característico do ambiente científico do seu tempo, que já não está presente no pensamento de Oswald.

Oswald está com Nietzsche, quando este diz que “no enfraquecimento do mito se exprime uma debilitação da faculdade dionisíaca” (NIETZSCHE. 1996, pg.44). Acredita que “é preciso dar o passo de Nietzsche na direção do Super-homem. Atingir a filosofia da Devoração” (ANDRADE. 1992, pg.286). No entanto, Nietzsche tem uma noção de virtude da qual Oswald não participa: “virtude: entre homens que conhecessem a vida de outro modo ainda, mais plena, mais perdulária, mais trasbordante, isso teria recebido um outro nome, “covardia” talvez, “miséria”, moral de velhas mulheres” (NIETZSCHE. 1995, pg.384). A superação do messianismo, em Oswald, corresponde ao retorno dialético a uma época onde, “quanto mais nos afastamos da época dos caçadores, mais nos aproximamos da agricultura, e mais impressionante vai ficando o poder feminino. No espaço de alguns milênios, os valores da vida vencem o fascínio da morte. A mãe torna-se o personagem central das sociedades neolíticas” (BADINTER. 1986, pg.62). Vale observar que na Europa Ocidental não se percebe um significativo desenvolvimento da Grande Mãe, como se “a religiosidade tivesse permanecido arcaicamente ligada ao problema da morte e das coisas funerárias” (BADINTER. 1986, pg.63). Esta diferença pode ajudar a compreender o distanciamento de Oswald (homem dos trópicos) da afirmação do caráter trágico de Nietzsche (europeu ocidental), e sua aproximação da afirmação da constante lúdica, mais próxima do que se reconhece como valores femininos: como segurança, proteção e comunicação. Para ele, “o inexplicável para os críticos,

sociólogos e historiadores muitas vezes decorre de eles ignorarem um sentimento que acompanha o homem em todas as idades e que chamamos de constante lúdica. O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos – o amor onde ganha, a morte onde perde. (...) A arte livre, brinco e problema emotivo, ressurgirá sempre porque sua última motivação reside nos arcanos da alma lúdica” (ANDRADE. 1995, pg.144).

Vázquez (1999) repara que contrário da tragédia, que coloca o homem entre duas Grandezas em confronto e que se contradizem, o cômico coloca o homem entre o valor e a carência de valor. E a característica do humor, como variação do cômico, é que ele vê as ilusões e a insuficiência de grandeza com compaixão. Essa diferença entre o cômico e a tragédia parece corresponder ao que foi desenvolvido acima: que o jeitinho não propõe um jeito como grandeza, contra outro jeito também concebido como grandeza. O jeitinho desqualifica a grandeza ao qual não se submete. O jeitinho não é trágico, ele é cômico e bem humorado, pois que envolve a compaixão!

Para Gaiarsa, o humor corresponde à capacidade de entregar-se às oscilações do corpo e ampliação dos limites habituais do movimento. O riso transforma tanto quanto o choro, pois em ambos há uma rendição muscular, um movimento de desapego de alguma forma delimitada. Tanto o riso quanto o choro soltam o diafragma e exigem uma retomada de posição, transformam uma ação que estava em curso. Ele diz que “uma atitude inconsciente – má preparação – nos põe deslocados na situação; daí em diante os erros se somam e, se não houver um bom humor salvador, poderá haver tragédia” (GAIARSA. 1988, pg.98). E aqui o cômico também leva as coisas ao seu justo limite, como a tragédia. O bom humor é possível quando se percebe que não devemos defender nada até a morte definitiva, optando pela morte a cada passo, pois continuar vivendo é a questão.

Oswald de Andrade filosofou com bom humor, com compaixão, pensou a sério o Brasil sem cair na formalidade, enfatizou o lúdico, e reparou que “os desastres que marcam essas grandes e trágicas vidas provêm justamente do desajustamento pela incapacidade de viver o normal, de ser adulto e de chegar ao tipo ideal de civilizado. O artista traz sempre em si o estigma do primitivo, do louco e da criança.” (ANDRADE. 1992, pg.288). Isso é totalmente inspirado no Freud, para quem “apenas em um único campo de nossa civilização foi mantida a onipotência de pensamentos e esse é o campo da arte. Somente na arte acontece ainda que um homem consumido por desejos efetue algo que se assemelhe à realização destes desejos e o que faça com um sentido lúdico

produza efeitos emocionais – graças à ilusão artística – como se fosse algo real. As pessoas falam da “magia da arte” e comparam os artistas aos mágicos. Mas a comparação talvez seja mais significativa do que pretende ser” (FREUD. 1969, pg. 113). Freud trabalha sempre com a idéia de recalque e sublimação, é ela que faz a diferença com relação a Oswald de Andrade, que enfatiza mais a novidade e a invenção.

Para Oswald, a idéia da vida como devoração está envolvida com a percepção da morte, continuamente convertida em vida. Para Gaiarsa, tão imperativo quanto o temor da morte é o temor do próximo passo, o temor da queda, que pode ser associado à consciência da vida como devoração: “não creio que os homens temam e se defendam da morte (...) Creio que os homens temem, aqui e agora, em todos os instantes e em todos os lugares, o momento seguinte e o próximo lugar; temem – dá no mesmo – o inesperado, o imprevisível, o incerto” (GAIARSA. 1988, pg.170). É assim que entende o mito da queda como o mito da humanidade humilhada: “a dignidade humana está indissolavelmente ligada à ortostática. (...) A falha na ortostática reaviva incoercivelmente nossos esquemas quadrúpedes de posição e movimento” (GAIARSA. 1988, pg.63), e pelo mesmo motivo “todo instinto, nos convida a abandonarmos nossa dignidade” (GAIARSA. 1988, pg.64), a posição ereta, que venceu as forças da terra e a dominou, e nos leva a ir pra baixo, ajoelhar, ficar de cócoras, rastejar. Uma visão antropófaga desenvolvida por Oswald de Andrade corresponde a um outro modo de lidar com o risco de queda, é capaz de abrir mão do orgulho, de renovar-se, de experimentar a transformação, e o outro deixa de ser o culpado para ser apropriado como força renovadora. O sistema de equilíbrio é antropófago. Transformar o tabu em totem é transformar as forças que abalam a postura em novo movimento, renovado.

O jeitinho não pressupõe que nossos esforços pela vida devem ser conduzidos por uma instância modelar a ser reproduzida em série, expressa pela lei e pela moral, com a função de proteger a subjetividade dos perigos da diversidade, da circunstância e da parcialidade. Está envolvido com uma filosofia da diferença, e pode ser compreendido nesta genealogia que remete à economia do ser, das sociedades matrilineares. Uma das características das filosofias da diferença é a compreensão de que a ação humana não é mobilizada por uma falta: falta de verdade, de virtude, de beleza, enfim, cuja vontade é movida em direção ao que falta. Em Nietzsche, por exemplo, a vontade é mobilizada pela vontade de poder, e não pela falta, como aparece de Sócrates a Hegel, até Freud. Deleuze, na pista Nietzscheana, percebe que, em Freud, embora este tenha trazido para a existência e para o corpo as questões da alma, ainda

está presente esta concepção de homem como um ser de falta: “Para renovar a velha distinção desejo verdadeiro-desejo falso, a psicanálise dispõe de uma rede perfeita sobre o assunto: os verdadeiros conteúdos do desejo seriam as pulsões parciais, ou os objetos parciais, a verdadeira expressão do desejo seria o Édipo, ou a castração, ou a morte, uma instância para estruturar o todo. (...) Dizemos o contrário (...) O desejo é revolucionário porque quer sempre mais conexões e agenciamentos. Mas a psicanálise corta e achata todas as conexões, todos os agenciamentos, ela odeia o desejo, odeia a política” (DELEUZE. 1998, pg. 94).

Quanto a isso, Reich lembra, a respeito da sua convivência com Freud: “fui ter com ele e disse-lhe que queria começar a trabalhar numa base social. Queria me afastar das clínicas, do tratamento individual, e entrar na cena social. Freud foi muito favorável. Ele via toda a questão social. É completamente absurdo quando, atualmente, as escolas de psiquiatria<sup>33</sup> e Washington e Horney dizem que Freud se recusou a considerar a sociologia” (REICH. 1977, pg.81). No entanto, ele também reparou: “Freud concordava comigo com relação a princípios. Mas quando se chegou a casos concretos, tais como atacar a atitude compulsiva da família, a organização da família, ele insurgiu-se contra mim (...) ele não aceitava o que a saúde sexual implicava, o ataque a certas instituições que se lhe opunham” (REICH. 1977, pg.86). Do mesmo modo, lembra que “Freud era muito favorável à nova legislação da Rússia, apesar de um pouco hesitante quanto às facilidades de divórcio e aos seus efeitos sobre a família. Era bem claro para mim que ele se sentia constrangido a esse respeito. Ele queria libertar-se do seu próprio casamento. Mas não conseguia (...) Freud era uma mistura curiosa de espírito aberto e de um senhor professor de 1886” (REICH. 1977, pg.44).

Gaiarsa, declaradamente reichiano, percebeu algo que corresponde à noção de desejo afirmativo, que não corresponde a uma falta. Ele reparou que “DESEJO vem do latim de-SID-erio: SID, do Zenda, significa estrela, como se vê em sideral; seguir o desejo é seguir a estrela: é estar orientado, é *ter sentido*” (GAIARSA. 1984, pg.61). Portanto, não é nada que “emerge de dentro fora”, está comprometido com a situação, com a configuração de forças, e com a afirmação da existência (sobrevivência) dentro dela; assim, depende do sentido de participação. O desejo do antropófago é um desejo afirmativo. Não é um vazio que deve ser preenchido. Ele não come o inimigo para ser

---

<sup>33</sup> As chamadas escolas dinâmico-culturais de psicanálise de Washington (Harry Stack Sullivan) e Horney salientam os fatores ambientais e culturais na gênese da neurose, enquanto tendem a ignorar o biológico (libido) (REICH. 1977, pg.81)

preenchido. Come para transformar o adverso em favorável, mobilizando forças de renovação. Gaiarsa disse “estou procurando mostrar que nossos afetos, ao mudarem nossas tensões e nossa forma, nos comprometem fisicamente; e que os desequilíbrios assim provocados provavelmente têm muito a ver com os “desejos” assim desatados, desejos que se referem ao outro, e que se manifestam como novas oscilações e movimentos ditos, agora, expressivos” (GAIARSA. 1988, pg. 110). O afeto só não desmancha a postura, transforma, forma e se define ao se vincular e, neste vínculo, se orienta e se sustenta. Isso lembra a concepção de máquina desejante, de Deleuze, o homem como uma máquina que produz desejo, só que, em Gaiarsa, o mesmo movimento da máquina desejante é um movimento que produz pensamento, pois o pensamento corresponde à organização dos afetos, são a “objetivação” no mundo através dos músculos. O afeto não vem antes como coisa definida e que conduz os músculos determinadamente, o afeto é determinado na organização muscular, que obedece a várias forças em curso.

Oswald desenvolve uma definição de homem como um animal deficitário, tão totalmente deficitário que não chega a caber numa filosofia da falta, pois não comporta uma cognição norteada pela semelhança, pelo mesmo. Ele diz: “o homem sofre de um déficit essencial e permanente e é isso que o diversifica dos outros habitantes do planeta. O seu déficit é completo” (ANDRADE. 1992, pg.278). Como não se trata de uma deficiência específica num todo parcialmente bem acabado (nadar, achar comida, cavar buraco), não cabe ao homem a concepção de incompletude, de falta a ser preenchida pela verdade, pela beleza, pela virtude, pela asa, pelas garras, etc. Exige uma compreensão mais afirmativa, como a que encontramos em Deleuze, Nietzsche e Heráclito, por exemplo, mas que pode ser encontrada também em Gaiarsa. Assim é que Oswald entende que os segredos da humanidade estão muito menos num adulto supostamente capacitado com os métodos de descobrir o que lhe falta, mas muito mais na infância, onde a completa deficiência mobiliza as mais belas forças afirmativas: “é na infância que devemos fixar os olhos para deduzir quais as razões que fazem do homem um ‘animal diferente’, pois somente na infância encontramos elementos essenciais de disparidade entre o bípede falante e as outras espécies que habitam esse estranho planeta” (ANDRADE. 1992, pg.278).

O entendimento da natureza como um sistema dinâmico, auto-organizável, dá uma dica para compreender o erro do messianismo ao apoiar o desejo na falta (ATLAN. 1992). Num sistema auto-organizador dinâmico não existe falta; a existência não está

em dívida com uma perfeição oculta. A referência corresponde a padrões ligados à memória, não à verdade absoluta a ser descoberta, e existem condições para processos verdadeiramente novos, inventivos. A memória está ligada ao já vivido, portanto, à experiência e ao passado. Ela não pode sozinha resolver o momento, Atlan acredita que o erro do intelectualismo foi ter associado o querer ao conhecido<sup>34</sup>, pois “a consciência diz respeito, antes da mais nada, ao passado” (ATLAN. 1992, pg.119). Num sistema onde a novidade existe, o querer não pode ser situado no campo do conhecido, “a auto-organização inconsciente (...) deve ser considerada como o fenômeno primordial nos mecanismos do querer, voltados para o futuro, ao passo que a memória deve ser situada no centro dos fenômenos da consciência” (ATLAN. 1992, pg.118).

Mas a memória e o querer não são instâncias que não se tocam. Existem os fenômenos híbridos, como a consciência voluntária e os desejos conscientes, “a consciência voluntária seria o resultado de elementos anteriormente memorizados, que intervêm nos processos de resposta organizadora à estimulações do meio ambiente, à maneira de programas parciais ou sub-programas; já o querer consciente seria o resultado da emergência na consciência, isto é, da exibição como memória, de alguns processos auto-organizadores; estes funcionam pela criação da organização a partir do ruído, e habitualmente se desenrolam e determinam o futuro de maneira totalmente ‘inconsciente’, isto é, como uma sucessão de operações estruturantes e funcionais que não necessariamente fazem intervir mecanismos de estocagem na memória” (ATLAN. 1992, pg.120).

Pode-se compreender Oswald quando diz: “contra a memória fonte de costume. A experiência pessoal renovada” (ANDRADE. 1995, pg.51). Trata-se de um entendimento bastante parecido com transformação do tabu em totem através da magia. Portanto, “a vida do inconsciente não pode ser reduzida a um fenômeno secundário, resultante do recalçamento e da censura de desejos e ilusões já meio conscientes, que seriam, por sua vez, os fenômenos primários. Ao contrário, o querer inconsciente, conjunto dos mecanismos pelos quais nosso organismo inteiro reage às agressões aleatórias e à novidade – bem como sua eventual repetição, além disso -, é o fenômeno primário que caracteriza tanto nossa organização estrutural quanto funcional. Esse querer inconsciente não precisa, na maioria das vezes, para se realizar, desvelar-se, tornar-se consciente e se transformar em desejo. Ao contrário, como veremos, uma

---

<sup>34</sup> A idéia de que a vontade é uma espécie da alavanca, sob comando do intelecto que conhece antes de colocar o corpo em movimento, desenvolvida nestes termos por Ryle (1970), em *O Conceito de Espírito*.

visualização demasiadamente grande como memória dos processos auto-organizadores pode bloqueá-los(...). O próprio desejo não é da ordem do querer inconsciente ‘puro’, mas já da ordem de sua emergência na consciência, de sua inscrição como memória e de sua representação. As situações de conflito entre a consciência voluntária e os desejos não são conflitos entre o consciente e o inconsciente, mas, antes, entre dois modos simétricos de interação entre memória e auto-organização, que são a memória organizadora e a auto-organização memorizada” (ATLAN. 1992, pg.121).

As forças auto organizadoras não expulsam e nem explicam nem convertem o mal. Elas assimilam a força do desconhecido, transformando-o em força renovadora para quem assimila: um animismo contemporâneo. Esse processo é por definição animista, pois este atribui às relações naturais vontade, intencionalidade, participação na consciência. Oswald disse que “a distinção fundamental que separa, no campo das idéias, o século atual do século XIX é a que estabelece que o século passado foi o do ateísmo sem Deus e por isso seus esforços anti-religiosos fracassaram, enquanto hoje vivemos a cultura de um século que admite o ateísmo com Deus (...) O século XIX não estava preparado para o estudo do problema de Deus. Nele, Marx, Nietzsche e Freud, forças gigantescas para a chave dos problemas históricos e humanos, eram bebês de mama. (...) O que persiste no fundo é o sentimento do sagrado que se oculta no homem, preso ao instinto da vida e ao medo da morte” (ANDRADE. 1995, 184). Embora Oswald não trabalhe com a separação entre espírito e matéria, não se converte exatamente num materialista, mas num mágico que reconhece que “o sentimento órfico é o subterrâneo alimento onde vicejam essas ardentes necessidades irracionais. O ateísmo do século passado – o ateísmo sem Deus – caiu por si aos pedaços. Hoje, poder-se-ia admitir em certos filósofos esse curioso paradoxo – um ateísmo com Deus” (ANDRADE. 1992, pg.290).

Reich também concorda com a existência do sentimento oceânico, que Oswald está chamando de sentimento órfico, do qual Freud dizia ser um sentimento regressivo, de fuga, de retorno ao útero. Reich diz que “Freud era um intelectual. Ele acreditava no papel Todo-Poderoso da mente, isto é, do intelecto sobre as emoções (...). Mas tal atitude entrou em conflito com o rumo que tomaram os trabalhos sobre genitalidade, em que as emoções estão implicadas, a ‘corrente’, as emoções no corpo. Freud rejeitou a existência das chamadas ‘ozeanische Gefühle’. Não acreditava em tal coisa, nunca entendi bem porquê. É tão óbvio que as ‘ozeanische Gefühle’, a sensação de unidade entre indivíduo e a Primavera e Deus, ou o que as pessoas chamam de

Deus, e a Natureza, é um elemento básico em todas as religiões, em todo o sentimento religioso, na medida em que não for doentio ou deturpado. Freud rejeitou isso, lamentando dizê-lo, teve a sensação que ao dominar a sua própria vivacidade, a sua própria vivacidade biológica, ele tinha que se coarctar a si próprio, sublimar, viver de um modo que não gostava, renunciar” (REICH. 1977, pg.93).

O “animismo contemporâneo” corresponde a uma compreensão do homem imerso na natureza, não numa natureza máquina, mas numa natureza cheia de forças, de invenções e de vontades, que o ato mágico é capaz de conquistar, mas jamais dominar. Assim declara Oswald de Andrade “a morte e a vida das hipóteses. Da equação do Eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do Eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia” (ANDRADE. 1995, pg.49). Esta idéia dá um passo numa direção diferente daquela que acredita que “estamos então preparados pra descobrir que o homem primitivo transpunha as condições estruturais de sua mente para o mundo externo; e podemos tentar inverter o processo e colocar de volta na mente humana aquilo que o animismo acredita ser a natureza das coisas” (FREUD. 1996, pg. 115). Trata-se de um passo na direção da uma participação radical, que entende que as condições estruturais da mente não estão nem no mundo externo (fora), nem de volta para a mente humana (dentro). Os processos do querer, não explicativos, que assimilam as forças novas e ameaçadores transformando-as em impulso para a continuidade da vida, fazem aceitar uma sabedoria das forças da natureza e não do transcendente dono de todas as respostas e soluções. Portanto, “cansamo-nos de adorar e temer o que se escondia sob as nuvens. O pára-raios liquidou com Júpiter. Hoje os homens querem ver os deuses de perto” (ANDRADE. 1992, pg.166).

### **a ética da devoração**

*Parúsia aqui. E vingança aqui.* (ANDRADE. 1992, pg.197)

Oswald chama a atenção para o termo Parúsia: “um termo que julgo extremamente ligado às utopias. É o termo Parúsia – destinado a indicar a volta do Deus vingador para repor as coisas em seus eixos numa situação social errada” (ANDRADE. 1995, pg.205). Para ele, a idéia que carrega este termo é diferente das idéias otimistas, cujo processo só se justifica com vistas a um fim, onde, finalmente, os conflitos

estariam resolvidos. As Utopias são inspiradas pela descoberta do novo homem do novo mundo, “liga-se geralmente o Humanismo ao Renascimento e faz-se disso tudo um bolo crescido no levedo do cristianismo. A crítica filosófica, estética ou histórica não separa devidamente a Renascença – movimento que olha o passado e nele aure suas energias – do Humanismo que vê o futuro e segue a marcha das próprias utopias” (ANDRADE. 1995, pg.185). A concepção de Parúsia, de retorno de um Deus vingador, está ligada às Utopias, porque nasceu de uma transformação da concepção de trabalho e de valorização do homem, envolvida na idéia de correção das injustiças no mundo, contra o privilégio do ócio, “de modo que, sob o signo das Utopias, é todo um evangelho de trabalho ativo, e ao mesmo tempo de igualitarismo, que se constrói e afirma nos sonhos de Morus e de Campanella” (ANDRADE. 1995, pg.173).

As utopias assumem o conflito sobre a terra, e sobre a terra a vida humana como processo. Compartilham da idéia de que “o engano do homem é esquematizar a sua própria natureza e criar necessariamente um conflito entre o que ele é (natureza) e o que deseja ser (esquema idealista da própria natureza)” (ANDRADE. 1992, pg.276). As utopias não estão comprometidas com um esquema idealista da própria natureza, porque elas estão ligadas à percepção da vida como processo, com o qual todos estamos comprometidos. Oswald de Andrade repara que “o caminho percorrido pelas Utopias renascentistas conduz a dois pontos altos – o ódio ao ócio, evidentemente ao ócio de classe que produziram as longas e pesadas desigualdades medievais; e a exaltação da comunhão dos bens. O ócio da selva coloca-se assim face aos ócios de privilégio. Os dois santos homens que marcam a virada de idéias da Descoberta são os precursores do socialismo. Socialismo utópico, que poderá ser mais tarde atingido e consolidado através da técnica e pela organização do trabalho. Trabalho que permanece uma virtude dignificante ante os grosseiros vícios do Ocidente medieval” (ANDRADE. 1992, pg.176). Portanto, a vontade de democratização do ócio é o motor da concepção de trabalho desenvolvida pela burguesia e pelo pensamento socialista, por que “seria através do negócio e não de seu oposto que o homem iria atingir as verdadeiras alegrias do descanso” (ANDRADE. 1992, pg.202). Mas, como a Reforma relacionou o negócio à doutrina da eleição, e o sucesso no negócio à benção concedida ao povo eleito, Oswald alerta que “o ócio é um só e para ele caminha toda a humanidade.(..) Aliás, seria dialeticamente através do negócio, estímulo dorsal da técnica, que o homem poderia concretamente aspirar ao seu contrário, o ócio, e enfim, conquistá-lo. O Brasil foi apenas a profecia deste horizonte utópico do ócio. Mas o foi esplendidamente”

(ANDRADE. 1992, pg.203). É assim que ele acredita que o cristianismo brasileiro com característica inclusiva, pagã e ecumênica, pode ajudar a fazer frente à eleição capitalista do negócio.

Gaiarsa desenvolve uma idéia sobre a concepção da vinda de um Messias que pode ser aproximada da concepção de Parúsia, quando compara o sistema de equilíbrio com o Messias, que renasce a cada instante para recolocar as coisas – o corpo - nos eixos. Então repara que “o problema com o Messias está mais na capacidade de responder a ele, e não em esperá-lo. Na verdade nem sequer responder é necessário; basta perceber o que acontece e seguir. Antes de começarmos a pensar numa situação nova já tomamos posição diante e dentro dela.(...) basta saber como estamos e logo saberemos o que pretendemos, qual a nossa intenção” (GAIARSA. 1988, pg. 170). Ou seja, é preciso permitir que o Messias recoloca as coisas nos eixos, a cada passo, mas, para isso, é preciso aceitar que elas estão em movimento, em transformação. Para Oswald, “o homem possui uma dimensão religiosa, ligada aos seus instintos e desenvolvida pelos seus reflexos. Dimensão essa que talvez constitua uma das bases do próprio marxismo ateu. A ausência do objeto Deus não priva de existir uma transferência de sentimentos profundos e intraduzíveis para o culto aos pró-homens” (ANDRADE. 1992, pg.234).

Gaiarsa repara que as noções e valores éticos que norteiam a vida humana têm fundamento na motricidade: “desejar, aspirar, amar, admirar e querer significa *ir para*; odiar, opor-se, firmar-se significam *ir contra*; temer, desprezar, abominar, ter aversão querem dizer *afastar-se de*. Sempre há um ponto de referência no mundo.(...) mas digo eu que às vezes o ponto se cria no prolongamento virtual do movimento. Muitas vezes, o movimento vem primeiro e o ponto – o ideal , a meta, o objeto – são vistos depois, na continuação do movimento. Nem sempre é o ideal que me atrai; muitas vezes há simplesmente atração, em função dela ‘vemos’ o ideal” (GAIARSA. 1988, pg.196). Isso lembra a observação de Andrade a respeito da fenomenologia, o quanto leva para as questões da motricidade levantadas acima: “se não dermos à moderna fenomenologia o valor apenas metodológico que ela tem, estamos de volta a todas as formas de exaltação do conceito de Ser, de Parmênides. O que é apenas coordenada, momento estável de uma simples relação de movimento, passa a ser configurado em motor-imóvel” (ANDRADE. 1995, pg.141). Do ponto de vista da motricidade humana, são as coordenadas fundamentais: posição, orientação, localização e conformação. Estes parâmetros não são fixos porque “todos os seres vivos são processos e não coisas. Nenhum ser vivo pode

cessar de acontecer” (GAIARSA. 1994, pg.95). Estas coordenadas, momento estável de uma simples organização do movimento, estão comprometidas com a necessidade de manter o equilíbrio nas relações em curso. Sem estas não há possibilidade de sentido nem de significado – é com elas que é preciso achar o Jeito!

Isso lembra Oswald de Andrade: “sempre a utopia levantando o braço sedento de Justiça contra as feições absolutistas da Divindade ou sua pesada indiferença” (ANDRADE. 1992, pg.199). Morin desenvolve uma idéia afim, quando diz que “no seio da crueldade do mundo, e assumindo essa crueldade, as forças de união, de comunicação, de auto-eco-organização da vida, por muito fracas que sejam, foram capazes de se difundir nos oceanos, de se estender pelos continentes, de se lançar nos ares (...) O prosseguimento do esforço cósmico desesperado que, no humano, toma a forma de uma resistência à crueldade do mundo, é a isso que chamarei de esperança” (MORIN. 1995, pg.230). A relação que faz destas forças com o sentimento de esperança é próxima daquela do Messias que recoloca as coisas nos eixos: a sociedade ou o corpo. Mesmo porque os eixos em torno dos quais as forças do corpo se organizam não são fixos e nem definitivos. As forças de agregação da postura e do movimento assumem a crueldade do mundo para resistir à destruição, o corpo precisa elaborar as forças que o afetam e ameaçam para permitir que o Messias renasça a cada instante, corrigindo os descompassos.

Oswald repara que “ao contrário das teorias otimistas, nós nos convencemos de que o homem, longe de ser um animal superior, nem chega a ser um animal. (...) Será por longo período de infância que traz a capacidade de adaptação a maiores recursos que nos outros animais?” (ANDRADE. 1992, pg.277). A ética otimista não partilha desta idéia, pois o homem erudito é superior aos outros animais, aspira a completude que lhe é direito especial, e pode ser conquistada com métodos corretos. O homem erudito aspira por princípios através dos quais os homens possam se identificar como semelhantes. Estes princípios fazem de alguns homens mais semelhantes que outros, e devem ser usados para transformar os menos em mais semelhantes. Mas, para o antropófago contemporâneo de Oswald não, sua fala é: “só me interessa pelo que não é meu. Lei do homem. Lei do Antropófago” (ANDRADE. 1995, pg.47). Esse interesse não é mobilizado pelo sentimento de falta, já que não se trata de uma unidade a ser conquistada. Como não é movido pela falta que deve ser preenchida, este homem não pretende combater o mal nem converter o ignorante, mas vai exercer sua vingança, apropriando-se do poder no inimigo, poder que não é nada que lhe falta, mas que pode lhe fortalecer.

Esta concepção de vingança aparece no sistema de equilíbrio, pois “sobre nossas qualidades mecânicas de equilíbrio instável (mas sempre ativo), se instala a astúcia das respostas vivas. Na luta, as boas atitudes se defesa são sempre, ao mesmo tempo, base para um ataque; a posição de proteger-se de golpes que vêm de fora, transforma-se, num instante, em base para um contra golpe. E a expressão ataque ou fuga (fight-or-flight) caracteriza esse fato” (GAIARSA. 1984, pg.117). Quer dizer, toda força exercida sobre o corpo provoca um movimento que a absorve, devolvendo-a, de um certo modo, ao mundo. No entanto, pode-se resistir àquilo que afeta o corpo de um modo messiânico, e entender essa força como uma força do mal que impede a perpetuação do mesmo, do esquema idealizado perpetuado na forma do corpo. Gaiarsa entende que, “como expressão sócio-psicológica da tenacidade automática de nosso parar de pé, e de nossa inconsciência com relação a este fato, sofreremos do pior de todos os arcaísmos: a *culpa é sua* (ou *you are devia*). (...) O você deve se diz EM NOME da maioria – daí a solenidade. É a dignidade da função policial do sistema. Como o erro é só seu, SÓ VOCÊ tem que fazer (ou desfazer) isto ou aquilo. Eu PERMANEÇO COMO ESTOU/SOU, meu EU permanece como está (é) – não me movo e não saio do lugar (mantenho a minha posição)” (GAIARSA. 1984, pg.111). Esta resistência é uma resistência messiânica, corresponde a uma filosofia da semelhança, contra a percepção, aceitação, afirmação e assimilação do diferente. A resistência ao afeto corresponde a uma idéia de perpetuação de um modelo: “como SUA ação/declaração inesperada perturbou MINHA posição, faço tudo para que você... VOLTE – para o seu lugar (a fim de que eu saiba qual é o meu)” (GAIARSA. 1984, pg.111). Este é um processo messiânico.

Para Gaiarsa, “o lento jogo de ensaios que o corpo faz, a fim de reencontrar seu equilíbrio estático e energético, pode muito bem explicar o jogo de pensamentos e sentimentos que nos vêm à mente depois de um choque afetivo” (GAIARSA. 1988, pg.24). Subjetivamente, a experiência é de insegurança, que para Gaiarsa significa mal seguro. Estas forças que resistem ao desequilíbrio são forças automáticas, necessárias e vitais, “os processos automáticos de compensação dos desequilíbrios e de manutenção das atitudes operam muito antes de a consciência sentir o perigo (GAIARSA. 1988, pg.60). São forças que podem chegar à expressão conservadora, colocar-se-ão então contra o contato, contra o afeto, apegadas a um mesmo padrão de movimento, de ação, serão forças reativas, agindo repetidamente. Este movimento é característico de todas as religiões apoiadas na luta do bem contra o mal, num mal objetivado, exterior, com

relação ao qual deve-se manter puro, e para tanto deve-se reproduzir um modelo de comportamento universalmente válido.

A dificuldade em alterar os padrões de equilíbrio equivalem a impor determinado mundo ao momento. Epistemologicamente, corresponderá à sensação subjetiva de dominar a verdade e, eticamente, à necessidade de defendê-la, impondo-a através da dominação. Com relação à comunicação, corresponderá a um modelo de comunicação apoiado na persuasão. No extremo, chega ao rompimento e à desagregação. Gaiarsa diz que “não é difícil imaginar que os novos mentais estejam ligados aos novos de tensões musculares mal compostas” (GAIARSA. 1988, pg.116). Seria o mesmo dizer: o conflito entre a teoria e a vida é um conflito entre muitas vidas, de onde emerge o engano, a ilusão, o descaminho.

Estas observações de Gaiarsa podem fortalecer o enunciado por Oswald de Andrade, que diz que a visão de mundo do primitivo responderá à crise histórica que é uma crise da ética messiânica. Para Oswald, “o paganismo tupi e africano subsiste como religião natural na alma dos convertidos, de cujo substrato inconsciente faz parte o antigo direito de vingança na sociedade tribal tupi” (ANDRADE. 1995, pg.17). A vingança pode ser compreendida como algo diferente da idéia de derrotar ou o mal (o Diabo), assim como de suprir a insuficiência do bem (a ignorância), pela persuasão ou pela punição. A vingança, como aqui a estamos entendendo, não pressupõe que o inimigo seja insuficiente com relação a um bem, como em Platão ou em Santo Agostinho, por exemplo, nem pressupõe que o inimigo seja “o mal”, aquele que renega o bem.

Hoje, a idéia do direito de vingança, tal como foi tratada por Oswald de Andrade, talvez esteja mais próxima à ética apontada por Morin (1994), a auto-ética. Esta aproximação com Morin importa porque ele desenvolve uma ética com base numa percepção evolutiva, comprometida com o corpo e com a cultura, das quais também desenvolveu uma percepção da vida como devoração. Morin entende que “a crueldade é constitutiva do universo, é o preço a pagar pela grande solidariedade da biosfera, é ineliminável da vida humana (...) as únicas resistências residem nas forças de cooperação, de compreensão, de amizade, de comunidade e de amor, na condição de serem acompanhadas pela perspicácia e pela inteligência, cuja ausência se arrisca a favorecer as forças da crueldade” (MORIN. 1995, pg. 231). Assim, Morin propõe uma ética da incerteza. Esta ética tem como fundamentos: a auto-crítica, que exige “um descentramento relativo de nós mesmos, e, portanto, um reconhecimento e um juízo

sobre o nosso egocentrismo (MORIN. 1995, pg.70); consciência da complexidade humana, que entende que o homem tem múltiplas personalidades e capacidades inusitadas que emergem em situações inesperadas; consciência das derivas históricas, que entende que acontecimentos envolvem as pessoas levando-as a agirem como que possuídas por uma idéia, uma causa, mesmo que para isso cometam atos que, numa outra circunstância, considerariam criminosos, por exemplo; compreensão, “compreender o porquê e como ‘eles’ chegam a ter idéias, opiniões e crenças que julgamos absurdas ou ignóbeis conduz-nos a uma ética da compreensão (...) a ética da compreensão pede a argumentação, a refutação, em vez da excomunhão e da anatematização” (MORIN. 1995, pg.81); recusa do castigo, “a idéia arcaica da justiça pela de talião e pelo castigo está profundamente enraizada em nós (...) é preciso fazer tudo não só para impedir (...) o contágio do mal em nós mesmos” (MORIN. 1995, pg.84); comunidade, consciência de participação, cuja raízes “mergulham profundamente no mundo vivo” (MORIN. 1995, pg.87); consciência das incertezas e das contradições éticas, “estas surgem das dificuldades do auto-conhecimento e do auto-exame crítico, das incertezas da própria ação e , enfim, de imperativos éticos contrários” (MORIN. 1995, pg.88), e devem alimentar a auto-crítica e a compreensão; a dialógica ético-política, “o conflito entre o ético e o político surge quando existe antagonismo entre uma ética de princípio que, não podendo encadear-se com a realidade, se torna um angelismo, e um realismo político sem princípios que aceita todos os fatos consumados” (MORIN. 1995, pg.93).

E ele conclui dizendo: “reconheço a inevitabilidade do conflito entre a batalha política e a compreensão. Mas pode compreender-se o adversário enquanto se combate com ele. E, acima de tudo, sustento que é sempre preciso salvar a compreensão, pois só ela faz de nós seres ao mesmo tempo lúcidos e éticos (...). a única moral que sobrevive à lucidez é aquela onde existe conflito ou incompatibilidade de exigências, ou seja, uma moral sempre inacabada, fraca como o ser humano, e uma moral com problemas, em combate, em movimento como o próprio ser humano. Assim, portanto, em cada um dos nossos movimentos, em cada uma das nossas intenções, em cada um dos nossos atos, a nossa auto-ética está submetida à incerteza, à opacidade, à cisão, ao afrontamento” (MORIN. 1995, pg.94).

Pode-se perceber as afinidades desta ética com o pensamento de Oswald de Andrade. Mas não são idênticas. Edgar Morin, por exemplo, usa a palavra vingança no sentido de castigo e punição. Portanto, numa concepção bastante diferente daquela de

Oswald de Andrade, pois que para este a concepção de vingança não está comprometida com a visão de mundo messiânica. Nele, a vingança antropófaga implica o valor da compreensão, pois que o inimigo tem valores próprios que devem ser assimilados. Não pode ser confundida com a vingança que Moisés lançou sobre o povo que conduzia pelo deserto, quando desceu do monte e os encontrou afastados de Jeová, e determinou aos que permaneciam fiéis a matarem com as próprias mãos, cada um seu próprio pai, irmãos e filhos infiéis, pela honra de Deus (MILES. 1997). E aqui aparece uma outra - não diferença, mas ênfase - que é a ênfase que Morin dá à consciência da culpa: “e regresso ao lugar da minha fé: a possibilidade de arrependimento e de redenção, a virtude do perdão. Contra os ‘castigai’, ‘castigai’, ‘castigai!’, há as palavras sublimes: ‘Perdoai-lhes porque não sabem o que fazem’. ‘Eles não sabem o que fazem’ não é somente uma verificação de antropossociólogo para quem, como mais ou menos Marx dizia no princípio da Ideologia Alemã, os homens não sabem nem quem são nem o que fazem. É a expressão do verdadeiro conhecimento (das engrenagens, das possessões, do paradoxo do ser humano) que subjaz a mensagem, superior à injustiça e à justiça, do perdão sobre a cruz” (MORIN. 1995, pg.85). Isso lembra Reich (1995), que acredita ter sido o erro de Jesus aceitar ser o salvador, esta a armadilha que o impediu de defender-se. A ética da vingança de Oswald de Andrade enfatiza o direito de defesa e a compreensão, próxima da visão do antropófago que “compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão” (ANDRADE. 1995, pg.159).

Oswald repara que “o grande alemão Romano Guardini disse, admiravelmente, que a liturgia é mais importante que a ética. E é verdade. Está isso provado em milênios de experiência religiosa. A ética geralmente é uma imposição do sacerdócio que beneficia seu ofício. A Liturgia é a exteriorização de um sentimento pelas cordas do social. Na liturgia há um ato fundamental de solidariedade humana. Enquanto a ética reprime o ser, a liturgia fá-lo ecoar” (ANDRADE, 1992, PG. 289). A palavra ética aqui designa uma ética moral. Mas neste estudo e em outros momentos de Oswald de Andrade a concepção de ética é dissociada da moral, o que permite dizer de uma ética mágica, ou uma ética litúrgica. Quanto à liturgia, trata-se de uma liturgia anterior ao processo de centralização religiosa no sacerdote e na sua capacidade de determinação moral. Uma liturgia sustentada na própria organização ritual, que lhe confere uma autonomia extra ordinária.

É possível, através do movimento biomecânico, entender de um certo modo esta relação entre a liturgia, a ética e o comportamento, que permite compreender o valor atribuído à ritualização mais do que à moral. Gaiarsa repara que “as posições rituais são todas simétricas, como as dos sacerdotes quando fazem a oferenda; como a atitude dos escravos quando rompem as correntes e elevam os braços para o céu; como a posição de oração com as mãos postas; como os braços abertos na acolhida – Cristo redentor” (GAIARSA. 1984, pg.161). São símbolos de aceitação através da simetria, especificamente da simetria do corpo, que desfaz inclinações, tendências, intenções, num estado portanto sem seleção, sem condição, sem rejeição. A simetria contínua só pode ser obtida através da assimilação, nunca através da rejeição. A simetria perfeita só pode ser obtida em situações rituais, através do quais passa-se pelos processos de purificação, purgação, a fim de encontrar a harmonia. Ritualizar, portanto, é achar um jeito. É permitir ao Messias vingador corrigir as coisas que estão fora dos eixos e ressuscitar o morto vivo. A liturgia renova o cotidiano através da experiência extraordinária. Assim também a totemização do tabu não quer dizer eliminar o diferente, o “outro”, mas assimilação através da transformação do valor oposto ao valor favorável. O corpo é o totem que concentra e transforma as forças do mundo. Envolvido com a necessidade da simetria/assimetria, o totem, como corpo, é criativo. Ele não elimina uma ambiguidade, como é o caso da simetria atribuída a uma instância transcendental para sempre fixada, mas inventa coisa nova, mobilizado pela assimetria provocada pelo movimento. A situação de jeito também não permite que uma estabilidade transcendental regule a vida, reforça um *certo modo*, tal que descobre as condições de equilíbrio a cada instante, deixando-se tocar pelo mundo, obedecendo à circunstância, diferente da obediência universal, característica do messianismo. Este *certo modo*, que corresponde a uma situação extraordinária, não pode permitir uma convivência impessoal e ordinária. Assim, é possível dizer que o jeitinho é um certo modo extraordinário, e por isso está próximo da ética mágica. A ética do antropófago também não se apoia sobre a reprodução em série e nem sobre *a culpa é sua*.

Gaiarsa repara que não é só a dificuldade de perceber as foças da situação que nos deixa sem ação. A repressão também é um mecanismo fundamental, “a repressão nos isola do mundo; na verdade, ela não nos deixa ver o presente, aquilo que está diante de nós aqui e agora – a situação. Atua assim, porque nossa atenção, enquanto reprimimos, está presa à organização e manutenção da atitude repressora. Por isso ficamos deslocados, isto é, fora de lugar” (GAIARSA. 1995, pg.139). A repressão dos

jesuítas sobre os índios, a repressão colonial, a repressão cultural às práticas afro-brasileiras, a repressão militar, a repressão ideológica dos grandes meios de comunicação de massa, e até a repressão intelectual apontada por Roberto Gomes, entre tantas outras, compõem esse quadro de deslocamento no Brasil: ternos e gravatas num clima quente como o nosso, árvores de natal com algodão imitando neve em dezembro, coca cola no país da água de coco e da garapa, o culto das personalidades estrangeiras, enfim. Devorar, portanto, é pôr em movimento o que está paralisado, impedindo a percepção do momento, a fim de se localizar. É mágico: as forças não chegam até o corpo como blocos que se acumulam, mas como energia a ser transformada.

Uma ética do jeito, assim como uma ética da devoração, envolve uma inibição inevitável do ambiente, e não pode ser confundida com repressão. A concepção de repressão está apoiada sobre a convicção de que uma verdade única, constituída e estável, se impõe sobre o corpo suscetível ao erro e às ilusões. Isso fez com que se pensasse que agir contra a repressão era deixar o corpo exprimir o que a repressão ocultava. Com a antropofagia, uma formulação mais adequada seria *singularizar*, perceber o diferente, comunicar. Numa natureza que se transforma e se reorganiza, a estabilidade de qualquer verdade corresponde a soluções desenvolvidas no passado. Qualquer solução imposta sobre um momento carregado de novidade o será como ideologia, e a novidade dificilmente será assimilada e convertida em força favorável. Em termos biomecânicos, é como esmagar o presente com as próprias forças musculares comprometidas com um passado transformado em ideologia, que reprimem o novo movimento. As forças persuasivas da sociedade de consumo desempenham tal papel, já que trabalham com padrões de comportamentos/movimentos convertidos em modelos a serem repetidos. Com a promessa de que serão a solução para os conflitos da vida, são forças descontextualizadoras.

Dá a importância da percepção da situação, que envolve uma história mas não fixa o passado. A inibição faz parte do processo de singularização, o corpo precisa retrair para se mover e encontrar saídas originais a partir das forças da situação. A inibição, portanto, está envolvida com as utopias, e “agora já se concede direito de cidadania ao sonho, ou seja, à Utopia que precede as transformações sociais” (ANDRADE. 1995, pg.204). Uma das hipóteses desta tese é que os vetores musculares da vontade são movidos pela possibilidade de organizar as pulsões fundamentais de prazer e poder para permanecer em condições de convivência. Pinker (2002), desenvolve a idéia de que uma visão biológica do homem não eximiria a

responsabilidade, nem excluiria a moral, nem trataria como inevitável os males humanos. Diz que a inibição faz parte dos mecanismos da vida para organizar o comportamento dos corpos, pois os acordos sociais fazem parte da biologia humana e, aqui é possível afirmar, especialmente da biomecânica. Quanto à moral, o que muda é a relação com ela, que não pode mais ser vista como algo a que se deve aderir, mas como algo que determina um limite e exige uma solução nova, menos destrutiva do que aquela que a moral procura evitar. Assim, a moral deve deixar de ser vista como a representante da ação certa, mas como um limite, que provoca a descontinuidade de uma ação destrutiva descontextualizada e mal localizada, exigindo uma solução nova – exige um jeitinho!

No entanto, ainda importa ressaltar que a possibilidade de desenvolvimento de respostas biomecânicas criativas a favor da vida depende do desenvolvimento de uma boa educação para o prazer. Reich, inspirado nos Trobriandeses, já havia levantado a hipótese de que em sociedades onde as crianças recebessem carinho, não fossem submetidas à punição física e tivessem condições de se desenvolver ludicamente num ambiente de aceitação da sexualidade, não haveria violência. Para ele, “Freud sabia disso. Mas socialmente ele não conseguiu chegar lá. A teoria da sublimação, que ele desenvolveu como um absoluto, era uma consequência disso. Era uma evasiva. Tinha que ser assim. Ele foi tragicamente arrebatado” (REICH. 1977, pg.32). Oswald de Andrade<sup>35</sup> também reparou na importância do desenvolvimento sexual na transformação cultural: “o Pater famílias e a criação da Moral da Cegonha: Ignorância real das coisas + falta de imaginação + sentimento de autoridade ante a prole curiosa” (ANDRADE. 1995, pg.50), e assim o movimento antropófago propõe “contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituição nem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (ANDRADE. 1995, pg.50) .

Gaiarsa cita, em Poder e Prazer (1986), uma pesquisa, feita em várias sociedades primitivas, que comprovou a hipótese de Reich, de que sociedades onde as crianças recebem carinho físico e na adolescência têm seu desenvolvimento sexual permitido, são sociedades não violentas e favoráveis à mulher. O autor da pesquisa, Prescott, diz: “estou convencido de que diversas condutas social e emocionalmente anormais

---

<sup>35</sup> É possível perceber em muitos aspectos (idéia de uma nova cultura baseada na afirmação do corpo, atenção na sabedoria primitiva, crítica da família compulsiva, reforma da sexualidade patriarcal) uma íntima relação entre Oswald de Andrade e Reich, embora é provável que Oswald não tenha lido Reich.

resultantes do que os psicólogos chamam “privação materno-social”, isto é, carência de cuidados ternos e amorosos são causadas por um único tipo de privação sensorial, privação de contatos somato-sensoriais. Provenientes da palavra grega que designa corpo, o termo “privação somato-sensorial” se refere às sensações de contato e de movimento corporal que diferem do sentido da visão, da audição, olfato e gosto” (GAIARSA. 1986, pg.20). Esta pesquisa ainda salienta que, mesmo em sociedades em que a criança tem um bom desenvolvimento somato-sensorial, quando na adolescência ela sofre sérias restrições sexuais, o índice de violência da sociedade tende a ser maior do que naquelas onde na adolescência é permitido o contato sexual. A pesquisa reforça a importância da adolescência no desenvolvimento afetivo e sexual.

Gaiarsa repara que a repressão sexual está ligada à repressão ao movimento. O principal centro de gravidade do corpo é na bacia. Prender a bacia é limitar as oscilações do equilíbrio do corpo e a versatilidade dos movimentos, e envolve a inibição das emoções que mobilizam a postura, as sensações de vida, de fluxo, de processo que emergem dos afetos. Reforça-se assim a sensação de corpo/coisa, donde não será difícil emergir a concepção de que as idéias são mais bonitas que o corpo, e que podem valer uma vida, ou uma morte. Gaiarsa chama a atenção para a respiração, e o quanto a respiração está envolvida com o equilíbrio do corpo e com a sensação de processo - ou o contrário - e, portanto, com a ética. Ele repara que “coordenação motora, oxigenação abundante e rápida são as duas metas primárias na luta pela sobrevivência” (GAIARSA. 1994, pg.272). Para Gaiarsa, “as pulsações cardíacas do embrião são o primeiro sinal - e o primeiro fato - de sua independência. É a primeira função que o embrião realiza com os próprios meios e em seu próprio benefício (...). São os primeiros movimentos respiratórios do recém nascido que, aspirando fortemente o sangue para a circulação pulmonar, alteram as pressões no aparelho circulatório e fazem o sangue mudar de percurso” (GAIARSA. 1994, pg.272). É por isso que ele propõe que “a individualidade começa no coração e completa-se na respiração” (GAIARSA. 1994, pg.273). Considera a participação da respiração e da circulação nos movimentos do corpo e suas alterações, o quanto o coração sinaliza o perigo ou o relaxamento, o quanto a oxigenação é importante para o ataque e a fuga, enfim, para perceber a relação do coração e da respiração com as emoções: “pode-se ver com clareza o quanto o centro da emoção é o coração. Centro desta onda forte de alteração orgânica, seja medo, raiva, amor ou tristeza - coisas que nos tocam, que nos comovem profundamente, que ‘nos atingem’ (!) - que nos mudam muito naquelas horas. Passamos então a um outro estado de

consciência, na verdade não é a outro estado, mas sim a mil outros estados; porque as emoções que de algum modo discriminamos surgem quase sempre ‘misturadas’. Misturadas, note-se, nas respostas (comportamentos) que despertam” (GAIARSA. 1994, pg.277).

A relação entre respiração e nutrição de oxigênio nos músculos é evidente quando se sabe que estes correspondem a 45% do peso humano, além de que boa parte da musculatura envolvida na respiração participa da postura; boa parte da musculatura respiratória é envolvida na fala. Portanto, tem-se aí um conjunto de relações complexas que permitem dizer que “restrições permanentes à respiração impõe à pessoa um regime de vida pouco mais do que vegetativo. Quem respira pouco não pode fazer quase nada e isso não é apenas um sentimento; é uma sensação que retrata a real incapacidade da pessoa” (GAIARSA. 1994, pg.287). Ainda uma observação sobre respiração e suas relações com o jeito, com a biomecânica, agora especialmente com sua relação com a palavra, quando Gaiarsa lembra Freud e seu dizer clássico: “o inconsciente faz pressão contínua sobre a consciência”. Gaiarsa comenta: “Digo eu: a voz-palavra claramente sobe do peito para a garganta e a boca onde – e quando – é dita ou sufocada. Angústia! (sufocando no mesmo ato). Daí reprimir – re-premer, pressionar de novo – e depois com-primir, o-primir, su-primir, de-primir. Todos estes termos aplicam-se muito bem a gases; todos se referem a PREM – fazer pressão. Lembrar que o ar, com o qual fazemos as palavras, é uma mistura de gases. Parece, pois, que Freud estudou exclusivamente a fala, a PALAVRA – um gás em vibração – que pode ser sub-premida (premida “para baixo”). Ao falar de impulsos, desejos, afetos, instintos, desejos – e não a essas realidades. Se esta reflexão cabe – e em certa medida cabe –, então diremos que Freud, sem saber, estudou continuamente a respiração, da qual a palavra é um derivado, um sinal – e um parasita!” (GAIARSA. 1994, pg.15). O que fez com que Reich desenvolvesse uma abordagem corporal na análise, do qual Gaiarsa é herdeiro.

Para Oswald de Andrade, “o homem ocidental, que afinal ainda orienta a terra, precisa despir-se completamente de toda a obscura e caduca mitologia cristã, sacrificar os seus obscurantistas postulados morais dela decorrentes e sobretudo não consentir mais no envenenamento da infância pela pedagogia retardada de padres e de freiras” (ANDRADE. 1992, pg. 275). Nele também está presente uma idéia que foi bastante desenvolvida por Gaiarsa, com a qual esta tese apoia os fundamentos cognitivos do jeito e do jeitinho: “o desguarnecimento da infância, a sua demorada capacidade em andar e se exprimir, que deve ser procurada a constatação do seu déficit essencial que faz do

homem por oposição o transformador e o mestre da natureza que o envolve” (ANDRADE. 1992, pg.279). Gaiarsa atribui importância central ao aprendizado biomecânico, colocando-a no centro dos interesses sobre os fenômenos da consciência. E desenvolve uma idéia sobre a mitologia da queda: “muitos autores falam, esporadicamente, do temor de queda; mas atêm-se exclusivamente ao significado dito simbólico. Haveria em todos nós um temor de queda ‘moral’, da ‘decadência’, da ‘degradação’, da ‘humilhação’ e outros. Tenho, contra esta interpretação, que o temor de queda é real – temor de levar um tombo. Os significados apontados decorrem deste, e não ao contrário”(GAIARSA. 1988, pg.60). A novidade, seja ela uma alteração afetiva bioquímica ou um comportamento inesperado no ambiente, afeta a organização muscular e os parâmetros da postura, então provoca o risco de queda.

Oswald também viu que “o êxito mundial da versão do Gênesis explica-se porque de fato ela roça o problema, apenas informando-o com a carga ético-religiosa em que o prendem e um credo salvacionista. De fato, o homem é um decaído mas nunca por culpa ou pecado seu ou de sua companheira. Melhor seria dizer que possui uma natureza frustrada que não pode prescindir dos recursos de defesa e de ataque que possuem ou outros a fim de subsistir. Daí provenha de seu cérebro e por conseguinte tanto a sua técnica de comunicação, falar, escrever, criar a roda e a vela, quanto a sua técnica de recuperação mental e psíquica que contém religiões, mitologias, céus, infernos, apocalipses e messianismos” (ANDRADE. 1992, pg.279). Oswald não percebeu a relação entre a queda e a biomecânica, mas pegou a pista: “é, portanto, facilmente verificável que essa estranha anomalia da demorada infância do homem, como duro e variado período de aprendizagem e adaptação, o coloca fora de toda a restante zoologia” (ANDRADE. 1992, pg.278).

A transformação do tabu em totem envolve a percepção e a sensação do processo, dos processos do corpo, das sensações musculares, viscerais e respiratórias, está com a atenção mais em Eros do que em Tanatos. Oswald repara que “a reação é sempre o passado. Deixemos de lado o passado e não a tradição, pois na tradição podem ser encontrados pontos de referência e apoio para o progresso. Mas não no passado – no que ele guarda de mofo e de pesado compromisso com a morte” (ANDRADE. 1992, pg.236). Roberto Gomes repara que a questão da originalidade brasileira, da nossa razão, não “aposta numa cauda explicativa em termos de antecedentes” - de passado, como disse Oswald de Andrade - “a questão não é histórica, de natureza, etc., mas de um devir, de um ambiente, uma graça, como dizem Deleuze e Guattari” (GOMES,

2001, pg.122). São questões envolvidas na posição, e o modo como desenvolve este conceito é muito parecido com aquele que aparece em Gaiarsa, a citação que se segue poderia ter saído deste último: “o devir se distingue de história pois esta enfoca o que se é com relação ao que fomos no passado, enquanto que o devir reflete o que se é com relação ao que estamos nos tornando neste momento. Em outras palavras, o devir retrata as transformações em curso, as direções em curso, as direções em jogo no palco do presente, o jogo de força que aponta direções para as quais convergem nossos esforços” (GOMES. 2001, pg.122). É quase uma descrição dos processos biomecânicos humanos, como desenvolvidos por Gaiarsa!

Portanto, ética da devoração agrega a virtude da habilidade de um modo parecido com a concepção estoíca, cuja “doutrina apenas atribui valor moral à virtude idêntica à habilidade” (BAYER. 1979, pg.79), que corresponde à aceitação e elaboração contínua do conflito, não na sua eliminação. Oswald de Andrade reparou que “procurasse na América levar às últimas conseqüências a concepção estoíca do primitivo ante a morte, considerada ato de devoração pura, natural e necessário” (ANDRADE. 1995, pg.145), embora também tenha reparado que nos Estados Unidos “a acumulação capitalista – que, numa época avançada como a nossa, é inexplicável -, nas mãos de alguns privilegiados, e o imperialismo, de cujas formas agrestes, na verdade, se despojou” (ANDRADE. 1995, pg.145), o distancie a realização da sociedade renunciada pelas utopias. A América, portanto, somos nós.

Nietzsche desconfiava do desapego estoíco, porque parecia uma negação da vontade, a fim de evitar a frustração inevitável das forças apolíneas de individuação através da dissolução dionisíaca. Mas o desapego estoíco não precisa ser necessariamente entendido como negação da vontade. Os estoícos entendiam que a consciência do mínimo necessário para se viver era o segredo da paz de espírito, mesmo tendo-se muito: “tratava-se, sobretudo, de se preparar para as privações eventuais descobrindo, finalmente, o quanto era fácil abster-se de tudo aquilo a que o hábito, a opinião, a educação, o cuidado com a reputação, o gosto pela ostentação nos tinha apegado” (FOUCAULT. 1985, pg.64). Esta concepção de desapego tem relação com a concepção da vida como devoração, onde a estabilidade não é uma coisa que se perpetua, mas corresponde à composição contínua que acontece, resiste e transforma no fluxo transitório. Então, pode ser entendido como um desapego das concepções fechadas do otimismo messiânico, que mobilizam as ações persuasivas e exclusivas. A postura, para se renovar, precisa se desapegar.

Eliminar o conflito é parar o movimento envolvido na biomecânica, é desmanchar, cair. Nada a ver com a perpetuação de um estado perfeito, de uma forma perfeita, como no sistema de Aristóteles, onde “a idéia de fim natural predominava e o seu ponto de vista é essencialmente o da transcendência. Tudo aspira no mundo ao acto puro, mas o acto puro não faz parte do mundo, portanto o fim da natureza é-lhe exterior. Os estóicos colocam-se no ponto de vista da imanência; a natureza tem o seu fim em si mesma; como o homem, Deus não é distinto do mundo. Os princípios do seu sistema levam-nos a reduzir o fim aos meios” (BAYER. 1979, pg.71). Não existe uma forma perfeita a ser repetida e perpetuada, ao contrário, trata-se do processo de formar que acontece continuamente em trans-com-formação.

Gaiarsa diz que “é preciso aprender a não ser protagonista o tempo todo” (GAIARSA. 1988, pg.79), porque “a habilidade ligada à necessidade nos traz à mente (...) uma noção que talvez pudesse caber nesta fórmula: *algo maior do que eu me move melhor do que me seria dado fazê-lo – se eu quisesse*” (GAIARSA. 1988, pg.103) – o Logos! A habilidade que move nossas ações não corresponde a um ideal transcendental a ser repetido e perpetuado pelas formas. Está no fato de que cada forma do corpo humano - a cada passo e a cada interação onde os acordos se sustentam nas diferenças - corresponde uma perfeição própria e específica, irreproduzível. Nisso consiste a habilidade, como disse Gaiarsa: “explicar a situação significa saber como se distribuíram as forças que a criaram. O mesmo acontece - e com maior razão – quando falamos de examinar uma situação a fim de modificá-la” (GAIARSA. 1988, pg.41). Habilidade que pode ser relacionada com a Parúsia, com o retorno de um Deus justiceiro que vem recolocar as coisas nos eixos. Para Gaiarsa o sistema de equilíbrio é o Messias que renasce a cada instante, recolocando as coisas nos eixos: desde que se abra mão de ser protagonista o tempo todo, é preciso também saber desapegar-se...

Sêneca chamou a atenção para que “não se poupem esforços a fim de formar-se, transformar-se, voltar a si” (FOUCAULT. 1985, pg.52), cuja razão de ser fica bastante evidente à luz do corpo aqui tratado. Para os estóicos, a “atividade consagrada a si mesmo não constitui um exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social” (FOUCAULT. 1985, pg.57). A habilidade, com conotação social, é inerente ao nosso sistema biomecânico, e equiivale à capacidade de permanecer em mudança: “tu sabes encontrar a ordem no que sai da ordem, tu sabes tornar belo o que não é; liberta os homens da sua deplorável ignorância, faz com que possuamos a inteligência graças às ordens da qual governas tudo com justiça” (FOUCAULT. 1985, pg.73). O sistema de

equilíbrio evita automaticamente a todo e a cada instante a queda e a dissolução total apropriando-se da novidade. A ignorância pode ser entendida como a inibição da percepção do processo, reforça a sensação de coisa, de mesmo. Gaiarsa repara que “a maioria das pessoas realiza as ações ditas intencionais de uma forma que está longe de ser ótima, perdendo-se desse modo tempo e energia. Daí resultam uma fadiga e uma ineficácia relativa que não hesito em tachar de neuróticas(...) Pouquíssimas pessoas se dão ao trabalho (...) de prestar atenção a seus modos de andar, sentar, trabalhar, falar e gesticular. O que vemos, por isso, é um número de atitudes forçadas, tensas, desarmônicas, tortas e torcidas”(GAIARSA. 1988, pg.85).

Pode-se, portanto, entender que a desmedida “é o exagero nas tendências ou na vontade, como a corrida é o exagero do movimento com relação à marcha, a inclinação torna-se contra natura, logo não concorda com a definição de paixão-opinião” (BAYER. 1979, pg.69). A paixão é uma inclinação demasiada, uma teimosia de movimento, uma tendência esmagadora; a vontade é comprometida com os processos automáticos de reorganização que, numa situação de emergência, de desequilíbrio e possibilidade de cair, reforça o equilíbrio habitual, exagerando e precipitando o corpo numa determinada ação. Um movimento desmedido é aquele que compromete o equilíbrio, projetando o corpo para fora do polígono de sustentação, a não ser que encontre apoio fora de si mesmo, apoio que, quanto mais específico, mais diminuirá a versatilidade dos movimentos, tornando-os dependentes (de pendurado). É o apoio - o apego - contra o qual os estóicos se opõem, quando aconselham tanto a volta para si mesmo quanto a consciência de que se pode viver sem as dependências que acreditamos indispensáveis, sem estarmos pendurados.

A postura trabalha com forças contraditórias, transformando as forças adversas (como gravidade, inércia e momentos) em forças favoráveis. Não resistimos apenas às forças que ameaçam a estabilidade do nosso movimento, se fosse assim ficaríamos parados como quem apoia uma parede caindo; tampouco simplesmente as assimilamos, se fosse assim seríamos esmagados pela parede que cai; nossos músculos trabalham dialeticamente as forças que os afetam - transformando o que empurra em impulso, por exemplo. Esse processo é similar àquele da visão de mundo antropófaga desenvolvida por Andrade: da transformação do tabu em totem, ou seja, da transformação da força adversa em força favorável. E ocorre continuamente, nas menores ações, porque as forças com as quais nos envolvemos a cada dia são bem mais complexas do que uma parede que cai.

A ética antropófaga não apoiará a ação numa doutrina sistemática, que deve ser “pregada” e reproduzida, uma teoria para convencer - será um Jeito. Para Gaiarsa, “os homens passaram a adorar as idéias eternas, deuses eternos, mais por serem eternos – vá lá que o fossem... – do que por serem idéias ou deuses. E como o homem é mutável à luz das próprias ideologias, princípios e deuses eternos, passou a considerar desprezíveis a si mesmo e seus semelhantes. (...) Como disse Miguel Servet, cientista e teólogo espanhol medieval: ‘se uma doutrina mata um homem para provar a sua veracidade, ela não prova sua veracidade – ela mata um homem’” (GAIARSA. 1989, pg. 143). Com base no sistema de equilíbrio da postura humana, Gaiarsa reparou que “a fixação neste ou naquele quadro da realidade não implica em posição falsa ou verdadeira. A realidade pode ser recortada em mil quadros diferentes, cada um deles com seu coeficiente de legitimidade, de valor e de utilidades; (...) A fixação é inevitável. (...) A solução – definitivamente moral – está em não pretender incluir o outro no meu mundo como coisa” (GAIARSA. 1988, pg.175). Transformar o outro em coisa é exigir dele uma estabilidade tal que não ameace o equilíbrio habitual, tratá-lo como máquina que reproduza em série, a partir de um modelo, através do qual se estabelece a média como medida da verdade. O contrário é a percepção mágica, pois “mágico é o contrário do estatístico; o pensamento mágico é o oposto do pensamento lógico, pelo método de negação da tese. O indivíduo e o momento, enquanto únicos, imprevisíveis ou inesperados, são o anti lógico por excelência. Neste sentido, só o mágico é real... O indivíduo – criador do novo – posto ante o momento – o novo pronto a acontecer – só ele faz a tessitura concreta do Universo e só ele é a realidade primeira” (GAIARSA. 1996, pg.262). Oswald se coloca “contra o mundo reversível e as idéias objetivadas” (ANDRADE. 1995, pg.48), e repara que “nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós” (ANDRADE. 1995, pg.48) - será por isso que insistimos sempre em dar um jeitinho?

Trata-se de uma ética do jeitinho inerente à biomecânica: “dado que não existe critério algum ‘universal’ para distinguirmos o bom, do mau (...) Quanto mais eternas as ‘regras’ mais vivem as ‘idéias’ e mais morre a pessoa. A guerra ‘justa’ é a mais atroz de todas. Não se alijam os moralistas, pois não estou pregando a amoralidade total. Estou dizendo que, em cada situação e em cada momento, deve ser encontrada a norma certa. Em cada momento o “melhor” deve ser encontrado - não pressuposto” (GAIARSA. 1988, pg.175). Somado aos critérios do Matriarcado de Pindorama, tem-se então fundamentos éticos capazes de valorizar o jeitinho brasileiro.

## **a utopia da cultura do sol**

*Chama-se utopia o fenômeno social que faz marchar para frente a própria sociedade. Infelizmente há ilustres filósofos que desprezam a cultura geral, a favor da especialidade do existencialismo. (ANDRADE. 1995, pg.205)*

O que vem sendo desenvolvido até aqui inspira uma utopia voltada para um sistema democrático, cooperativo e instável, para a qual (quem sabe!) aponta a brecha aberta pelo jeitinho brasileiro. Edgar Morin disse que “pode ver-se que a evolução do homem não está necessariamente ligada à história, e pode-se, portanto, imaginar a possibilidade de uma evolução meta histórica, quer dizer, de uma evolução que se efetuassem, certamente com desordem, com incerteza e com ruído, mas sem furor” (MORIN. 1973, pg. 186). Oswald de Andrade viu esta evolução anunciada no nascimento das utopias modernas, inspiradas, por sua vez, no modo de vida das sociedades indígenas brasileiras, onde “já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade do Ouro” (ANDRADE. 1995, pg.49), onde “não tivemos especulação. Mas tínhamos a adivinhação. Tínhamos política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário” (ANDRADE. 1995, pg.50), onde “tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da magia” (ANDRADE. 1995, pg.48), onde “tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais e dos bens dignitários” (ANDRADE. 1995, pg. 49).

Para Morin, esta evolução em direção a um processo pós histórico vem sendo revelada nos “os mitos anunciadores da hipercomplexidade: democracia, socialismo, comunismo, e anarquia, são várias facetas que se referem todas ao mesmo sistema ideal: sistema fundado sobre a intercomunicação, e não sobre a coerção, sistema policêntrico e não monocêntrico, sistema baseado na participação criativa de todos, sistema fracamente hierarquizado, sistema que aumente as suas possibilidades organizadoras, inventivas, com a diminuição das suas restrições” (MORIN. 1973, pg. 187). Oswald de Andrade acredita que estes mitos anunciadores estão comprometidos com a síntese de um grande movimento dialético, onde a tese corresponde às antigas sociedades pré-históricas matriarcais, cuja antítese foi desenvolvimento histórico do patriarcado e, neste último século, “o homem, animal fideísta, o animal que crê e obedece, chegou ao termo

do seu estado de negatividade, à portas de ouro de uma nova idade do ócio” (ANDRADE. 1995, pg.144), que ele chama de retorno do primitivo tecnizado, ou matriarcado tecnológico, pois “de Morus a Campanella até os nossos dias, a humanidade insiste, sem saber, em se matriarcalizar. Todas as chamadas lutas pela liberdade não passam senão de episódios da guerra contra o regime da desigualdade e da herança, imposto pelo Direito Romano e sagrado pelo Cristianismo” (ANDRADE. 1995, pg.200).

Mas é bom reparar que este retorno ao matriarcado não corresponde ao retorno a uma sociedade com baixo nível de complexidade. Atlan (1992) fez uma crítica a Edgar Morin, especificamente a respeito da minimização do papel do pai como característica da sociedade pós histórica, que implicaria no equívoco da diminuição da complexidade. Ele observa que, “com o pai, eis que a relação da criança com a sociedade mais fraterna deixou de ser unívoca, não mais sendo a mãe a única a representá-la, e sim um casal bizarro de dois indivíduos muito diferentes e antagônicos. Foi então que a dualidade, a oposição e a contradição voltaram a se instalar na relação do indivíduo com a sociedade, a partir do momento que ele se percebeu em relação com ela através da família, e não mais apenas com a mãe. A família introduziu uma nova combinação possível de relações sociais, tanto da ordem dos acontecimentos quanto da representação, introduziu, com isso, um fator considerável de complexidade. O conhecimento e a consciência do pai trouxeram com eles a internalização, na história individual do jovem, do movimento de independência/autonomia que fundamenta a sociedade como um sistema de alta complexidade. Enquanto, em época anterior, esse movimento e essa contradição só se manifestavam mais tarde e secundariamente, nas brincadeiras e, depois, nas relações sociais da vida adulta (competição/hierarquia), eles passaram então a ser introduzidos na própria constituição do indivíduo” (ATLAN. 1992, pg.179). É bom lembrar da hipótese de Desmond Morris (1973), de que a família teria se desenvolvido para facilitar os cuidados com o bebê humano, nascido extremamente vulnerável, e que forças motivadoras foram a ausência de cio e a perda dos pêlos, ampliando as possibilidades de prazer e envolvimento de onde teria aguçado a percepção do indivíduo e emergido o sentimento do amor, ao que pode-se acrescentar o desenvolvimento da complexidade biomecânica, aumentando ainda mais as possibilidades de envolvimento e percepção complexa.

Mas Oswald de Andrade trata do retorno a um *matriarcado tecnológico*, e é possível propor que a tecnologia, associada ao retorno do matriarcado, responda pela

questão do pai levantada por Atlan. Para Gaiarsa, o arquétipo da mãe está ligado à terra e à gravidade: “a terra pode nos aparecer ou ser apreendida como ‘mãe boa’ enquanto nos apoia, carrega, suporta e agüenta; é então útero e colo. Mas enquanto trabalhamos para permanecer em pé *contra* ela, então ela é ‘mãe má’ que nos ‘atrai para baixo’, para a queda, a decadência, a desistência, a degradação” (GAIARSA. 1988, pg.127). Gaiarsa, então, repara o Pai corresponde ao sistema de equilíbrio, “que garante a adequação do meu equilíbrio a cada instante, a eficácia da minha ação em todos os instantes; por isso ele me protege e defende, me permite lutar para conseguir aquilo de que necessito, fugir do que me ameaça, fluir no que me apraz. Este é o ‘pai bom’; há o mau também. A fim de me manter ereto e carregar continuamente meus 70 quilos, faço bastante força, sinto-me oprimido e cansado, despendendo muita energia, sinto bem meus limites e servidões” (GAIARSA. 1988, pg.127), um pai através do qual o ‘eu’ se desenvolve (capítulo I), mas totalmente comprometido com o bem... estar!

Portanto, quando se trata de biomecânica, é o acerto entre o princípio do Pai e da Mãe a garantia da harmonia do movimento, das nossas ações. A relação entre a Mãe e o Pai só será conflituosa se eles não encontrarem o jeito porque, “como se vê, meu pai se opõe sempre à minha mãe. No entanto, um não existe sem o outro e um existe para o outro. O pai é o centro de impulso, a mãe é o centro de gravidade. – ou de inércia” (GAIARSA. 1988, pg.127). Então, se o sistema de equilíbrio pode ser identificado com o pai, e se o desenvolvimento tecnológico tem correspondência com o desenvolvimento do nosso sistema biomecânico, a idéia de um matriarcado tecnológico, de Oswald de Andrade, adquire uma força simbólica inusitada.

A extrema verticalidade, que caracterizou o patriarcado, levou ao desenvolvimento de uma tecnologia comprometida com um ideal transcendental dominador, que vem submetendo a Terra Mãe até a eminência da catástrofe ecológica, da destruição da terra e da auto destruição humana. Gaiarsa também reparou que “há milênios – desde os filósofos gregos – a humanidade vem exercitando-se na percepção das semelhanças, do regular, daquilo que se repete invariavelmente – a lógica Aristotélica. Foi esse treino bimilenar que floresceu na tecnologia contemporânea, que é uma imensa promessa de libertação; mas uma liberdade negativa: liberdade de não se embrutecer, de não se animalizar no esforço físico extenuante, monótono, áspero e eternamente improfícuo, porque esse esforço nunca deu, senão para alguns, a sobra ou a reserva salvadora de energia, de tempo, de variedade e de imaginação que são necessárias para a humanização. Agora estamos às portas do paraíso – ou apenas um passo mais próximos

dele, tanto faz. É preciso vencer a sedução da técnica, que só pode produzir o igual. Só o igual se faz depressa, facilmente, em quantidade. É preciso cultivar a sensibilidade para as diferenças” (GAIARSA. 1988, pg.233). Assim é possível entender que “só a restauração tecnizada numa cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da filosofia” (ANDRADE. 1995, pg.146), porque nesta seria cultivada a percepção da diferença. É possível dizer que na civilização messiânica Eros se submeteu a Tanatos, sujeitando a vida singular à máquina universalizada – cristo pregado na cruz! A associação do pensamento de Oswald de Andrade com o de Gaiarsa permite entender mais profundamente a necessidade de se colocar as forças de Tanatos lado a lado com as forças de Eros.

A importância da transferência da referência paterna do pai para a sociedade, através do totem, da qual falou Oswald de Andrade, adquire uma nova força: o totem como corpo/tecnologia. Jesus e a Cruz. Vasconcellos chamou a atenção para a “didática da cruz. Por onde tudo começa entre nós. A geopolítica de Cristo: do velho mundo para o novo mundo. Cristo nascido no novo mundo, mas fora da cruz, e não dentro da Igreja. Sua existência tripartida<sup>36</sup> não significa que a distinção dominante/dominado comprometa a absorção de Cristo na cultura popular, ou a persistência da mentalidade cristã no povo. O povo brasileiro é impensável sem a cruz trazida pelos colonizadores, portanto é dentro da esfera cristocêntrica – e não fora dela – que se deve buscar a solução para o enigma da polis brasileira” (VASCONCELLOS. 2001, pg.53). Um Cristo despregado da cruz, capaz de se mover, é um cristo situado, capaz de colocar a cruz (a tecnologia) a favor da vida. Aqui é possível uma aproximação de um jeito bastante elaborado através do qual uma força utópica vem se desenvolvendo hoje, nas terras de Pindorama: a Escola da Biomassa. Ela compreende um desenvolvimento social e cultural para o Brasil considerando a natureza dos trópicos, movido pela biomassa, “uma forma de energia limpa, (não traz poluição), renovável, pacífica, criadora de empregos, descentralizadora de renda, de poder e de população” (VASCONCELLOS. 2002, pg.11). É um jeito para os problemas do capitalismo, movido pela energia obtida através do carvão mineral e do petróleo, cuja tecnologia específica é tratada com o referência universal. Portanto, “para desfazer a fumaça da alienação tecnológica, é preciso considerar que a biomassa também criará uma tecnologia a seu serviço” (VASCONCELLOS. 2002, pg.26)

---

<sup>36</sup> Vasconcellos está se referindo ao filme a Idade da Terra, de Glauber Rocha, onde cristo é representado em vários personagens.

Um desenvolvimento tecnológico que não leva em consideração os aspectos condicionantes da natureza circundante coloca a tecnologia num pedestal universal, “quase que chegando a ponto de preceder às matérias-primas. Com essa maneira de enfocar a relação entre a natureza e a sociedade, corre-se o risco de enveredar para uma apologia da industrialização, em contrapartida ao ruralismo e ao universo da roça - a idiotia rural – como entrave ao desenvolvimento (...) E aqui interfere o peso do latifúndio e sua exploração orligrárquica de classe, responsável pela demonização do campo e do *ethos* rural (...) Esse primitivismo rural, identificado à inércia e ao atraso da cultura brasileira, é um reflexo ideológico – hoje bombardeado pelas mensagens do capitalismo videofinanceiro – da expansão dos combustíveis fósseis e da hidroeletricidade” (VASCONCELLOS. 2002, pg.89). Vasconcellos repara na dificuldade de assimilação cultural da biomassa, que se deve ao fato de que “esse contorno vegetal da natureza é convertido em tabu: a biomassa se converte em bem proibido, ou, pior ainda, em bem que não é desejado” (VASCONCELLOS. 2002, pg.127). A transformação do tabu em totem, portanto, depende da percepção da relação entre corpo e ambiente na emergência cultural, e da totemização da natureza dos trópicos através do desenvolvimento tecnológico capaz de transformá-la de adversa em favorável.

Um retorno do primitivo tecnizado tem em vista a “energia –mãe, a biomassa vegetal é o útero úmido da terra, verde e ensolarada cuja recusa pelos brasileiros revela o mecanismo psicológico masoquista de origem colonial. O patriarcalismo oligárquico e misógeno – em vez do útero materno primordial – prefere cortejar o pênis fóssil importado, com sinais de impotência e infecundidade, enfim, uma energia de hidrocarbonetos que não é capaz de produzir o gozo, resultando daí uma triste grei de eunucos e histéricos. Essa é a conseqüência, no plano cultural, das resistências psicosssexuais a energia da biomassa, que poderia ser o fruto amoroso da cópula entre o sol e a água doce dos trópicos, isto é, a medida da felicidade do povo brasileiro” (VASCONCELLOS. 2002, pg.127). É preciso que a tecnologia volte a se deixar acolher pela Grande Mãe, envolvida com a situação, apoiada sobre as exigências da Terra e do ambiente, singularizada. A tecnologia como totem, singularizada pela força de Eros (corpo) e da Grande Mãe (da situação). Portanto, a ênfase na mãe não implica necessariamente numa simplificação ingênua e ideológica, tampouco na diminuição da complexidade, como temia Atlan. O matriarcado tecnologizado responde por um

processo, pós histórico, pós patriarcal e pós messiânico com diversidade crescente de restrições, soluções e aumento da complexidade.

A crise da filosofia messiânica, apontada por Oswald de Andrade, está relacionada com a crise do paradigma civilizatório que é apoiado na energia do carvão mineral e do petróleo. Vasconcellos repara que “o que está em pauta hoje no mundo é a incontestável ruína de um paradigma civilizatório, dentro do qual irrompe o espectro do apocalipse ecológico, com o efeito estufa e a chuva ácida. Diante dessa realidade objetiva da biosfera, emerge no cenário contemporâneo a necessidade de um novo sistema energético, assentado nas energias renováveis, vegetais e limpas do ponto de vista ambiental. A isso se dá o nome de biomassa, energia que está localizada extensivamente nos trópicos, ao contrário dos combustíveis fósseis. Isso significa um corte geográfico ou geopolítico do mundo, que delimita energeticamente o hemisfério norte e o hemisfério sul, com o paradoxo relevante de que o norte é rico em dinheiro mas pobre em energia, enquanto o sul é pobre em dinheiro e milionário em energia” (VASCONCELLOS. 2002, pg.17). Oswald também reparou que somos “filhos do Sol, Mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos turistas. No país da cobra grande” (ANDRADE. 1995, pg. 47). Vasconcelos chama a atenção para o fato de que “se o sol é o imenso reator energético, então a terra do sol passa a ser o locus por excelência da energia armazenada. De onde se conclui que o Brasil, o continente dos trópicos, é o lugar da energia verde. Energia vegetal. Terra da biomassa. Terra da energia” (VASCONCELLOS. 2002, pg.22).

Portanto, também trata da questão a respeito de *estar* no Brasil e *ser* brasileiro, reforçando que o sentido de estar é fundamental para o desenvolvimento da noção de ser: “em repetidas conversas com os cientistas da escola da biomassa, um assunto vem sempre à tona: os motivos da cegueira dos intelectuais e das universidades em relação às causas e aos caminhos da superação do colapso energético-ecológico com o fim dos combustíveis fósseis e a biosfera ameaçada (...) Trata-se do terrível fenômeno, que envolve a percepção do tempo e do espaço, da alienação concernente à natureza em que se vive, e que afeta absolutamente todos os partidos e classes sociais” (VASCONCELLOS. 2002, pg.123). Para Gaiarsa, “é a discordância ente a posição e a situação que ‘mede’ a influência do passado no presente. Tudo aquilo que não se compreende pelo presente pode ser ‘explicado’ – são hipóteses – pelo passado. Querem outros, com razões igualmente ponderáveis, que o déficit se explica pelo futuro. Ambos,

passadistas e futuristas, são igualmente lógicos e igualmente precipitados. O único fato demonstrável é que existe discordância entre posição e situação – sob certos aspectos” (GAIARSA. 1988, pg.252). Aqui, o ‘passado’ pode ser entendido como a ideologia presa na experiência de desenvolvimento europeu e norte americano. As utopias envolvem coisa diferente das ideologias, pois “a utopia é sempre um sinal de inconformação e um prenuncio de revolta” (ANDRDAE. 1995, pg.209).

Diante do que estamos vendo até aqui, é um problema de má localização “essa alienação existencial, que abrange o espaço e o tempo, e terá sérias implicações na cultura, principalmente nos produtos mentais elaborados por uma intelectualidade amarrada mimeticamente ao carvão mineral e ao petróleo, que não escapam nem os intelectuais marxistas, para quem as etapas energéticas da sociedade brasileira estariam destinadas a seguir os paradigmas tecnológicos dos países do hemisfério norte e dos Estados Unidos” (VASCONCELLOS. 2002, pg. 91). Importa, então, reconhecer as forças envolvidas na relação do nosso corpo no nosso ambiente, permitindo a elaboração da nossa própria motricidade. Para Gaiarsa, a “motricidade própria é aquela ligada às dimensões lineares e às proporções de massa dos vários segmentos do corpo, ligadas também às suas propriedades funcionais constitucionais e, enfim, moldada pela experiência passada do indivíduo. Essa motricidade própria interfere no ou colide continuamente com o esquema tensional e motor que constitui a identificação, e é por isso que esta não deixa o indivíduo em paz” (GAIARSA. 1988, pg.141). A identificação com o modelo determinado pelo hemisfério norte não nos deixa em paz, confunde nossa percepção e movimentos. Provoca uma alienação do espaço e do tempo, alienação contra a qual a Escola da Biomassa se propõe. Esta identificação provoca uma sensação de insuficiência, de dívida com sua suposta perfeição realizada em outras paragens.

Trata-se, então, do problema de percepção mal situada, que permite dizer que “vivemos em tempo e espaço alheios. O contorno da natureza nos escapa inteiramente. E por isso que temos *teoria da dependência*, mas não temos na sociologia *teoria da natureza tropical*” (VASCONCELLOS. 2002, pg. 54). A identificação vai mais longe, faz com que mais do que não perceber a nossa natureza, alguns de nós se coloquem como “mau percebedores”, demonizando-a, como quando “diante da crise de energia elétrica de 2001, o governo põe a culpa em São Pedro, que não deixa chover, assim como se responsabiliza equivocadamente o Sol como causa da seca, e não a devastação das florestas (...) Quanto maior a incidência do sol, maior é a dimensão da floresta. Nosso índio tinha verdadeira adoração pelo Sol, enquanto os brasileiros idiotizados continuam

a caluniá-lo...” (VASCONCELLOS. 2002, pg.43). Exige uma ética situada, pois não se trata da concepção de que algo emerge de dentro do sujeito para fora, da subjetividade máxima em direção ao mundo. Em termos da biomecânica humana, “o que mais importa aos homens não é o mundo íntimo nem o exterior, mas a relação entre ambos” (GAIARSA. 1988, pg.70). Vasconcellos diz que a filosofia da biomassa “é o encontro da razão com a natureza, as quais quase sempre estiveram dissociadas na cultura brasileira” (VASCONCELLOS. 2002, pg.109).

Caso pareça estranho relacionar a utopia da biomassa com o enfoque ‘corporal’ desta tese, vale lembrar que o próprio Vasconcellos desenvolveu uma relação entre a Escola da Biomassa e o Oswald<sup>37</sup> e, para este, o desenvolvimento das utopias está relacionado com um entusiasmo com a natureza e com o corpo, inspirado na vida dos povos americanos descobertos pelo colonizador europeu: “esquece-se do movimento espiritual que presidiu a necessidade de se liquidarem para sempre as deformações catedráticas e fazê-las substituir por um mundo onde se restitua ao corpo humano a sua função de tema central da cogitação plástica. O renascimento foi, mais do que o renascimento da arte grega, o renascimento do corpo do homem” (ANDRADE. 1992, pg.253). As utopias, nascidas no mesmo período histórico, tratavam da crítica da exploração do homem pelo homem e da possibilidade de desenvolvimento de uma sociedade menos cruel do que a conhecida, a sociedade de classes e de roupas da história: “as utopias são uma consequência da descoberta do Novo Mundo e sobretudo da descoberta do novo homem, do homem diferente encontrado nas terras da América” (ANDRADE. 1995, pg.163), um homem pelado que aceitava que era um corpo. Uma filosofia com o corpo não pode deixar passar o fato de que, “filosoficamente, a corpação da razão via sistema sensorio-motor é de grande importância. É uma parte crucial da explicação sobre como é possível que nossos conceitos se adaptem tão bem ao modo como nós funcionamos no mundo. Eles se adaptam tão bem porque evoluíram do nosso sistema sensorio motor, o qual, por sua vez, evoluiu para nos permitir funcionar bem no nosso ambiente físico”<sup>38</sup> (LAKOFF & JOHNSON. 1999, pg.45). Quando a isso, o materialismo dialético, no Brasil, pode estar deixando a desejar, porque “é escandaloso o eclipse do sol e da água na percepção do intelectual brasileiro, mesmo entre aqueles

---

<sup>37</sup> Informação dada pelo próprio Vasconcellos em conversa pessoal, o livro está no prelo.

<sup>38</sup> “philosophically, the embodied of reason via the sensorimotor system is of great importance. It is a crucial part of the explanation of why it is possible our concepts to fit so well with the way we function in the world. They fit so well because they have evolved from our sensorimotor systems, which have in turn evolved to allow us to function well in our physical environment”

que deveriam ter obrigação de observar atentamente os fenômenos da natureza” (VASCONCELLOS. 2002, pg. 73).

A dificuldade de perceber valores inusitados de características próprias também se mostra a respeito do jeitinho. Lívia Barbosa reparou que uma das características envolvidas no discurso negativo com relação ao jeitinho é a idéia de que a “cidadania, nos moldes americanos, é como representação a única forma legítima de filiação à sociedade brasileira. Todas as outras, como relações pessoais, nepotismo, jeitinhos, são mencionadas como retratando justamente o ‘estado de coisas’ que se quer alterar. (...) Na realidade essa ‘mudança’ pela “educação” significa enquadrar a massa do povo brasileiro dentro dos padrões de comportamento dos povos “desenvolvidos”, significa ensinar-lhe o respeito e a obediência às leis e ao próximo, o cuidado com a propriedade e o dinheiro público, os seus direitos e os seus deveres em relação ao estado, etc. Todo aquele conjunto de comportamentos que definem, por exemplo, os Estados Unidos, a França, a Inglaterra, etc. como países civilizados” (BARBOSA. 1999, pg. 62). O discurso erudito de esquerda segue a mesma orientação: “para o discurso de esquerda, o jeitinho surge como parte de um conjunto de valores manipulados pelas elites para, obviamente, esconder as contradições da sociedade. (...) Apesar das diferenças, o discurso de esquerda e o de centro tinham no fundo a mesma posição acerca de qualquer tipo de situação social concreta que quisesse discutir” (BARBOSA. 1999, pg.65).

Vasconcellos chama a atenção para o fato de que esta visão negativa sobre o povo brasileiro, sobre os valores envolvidos nas práticas cotidianas do povo brasileiro, é favorável “aos olhos gananciosos do imperialismo, (pois isso alimenta a crença de que) continuamos ingovernáveis, perdulários, preguiçosos, luxuriosos; todavia, nosso território não é por eles considerável imprestável, embora o sejamos como material humano, ou até mesmo como mão de obra” (VASCONCELLOS. 2002, pg.63). Esta demonização do povo pode favorecer ideologicamente a apropriação dos recursos energéticos brasileiros, colocando a biomassa a serviço do novo imperialismo, pois “a crise civilizacional baseada no combustível petróleo exige do colonialismo do século XXI a posse do território físico por parte das nações hegemônicas” (VASCONCELLOS. 2002, pg.63). Por isso, a escola da biomassa atrela a energia dos trópicos ao trabalho e à reforma agrária, ou seja, ocupação brasileira e descentralizada do território nacional. Então, é preciso entender a grande massa de trabalhadores “sem terra como soldados da biomassa, pensando a ocupação das terras por brasileiros em face da ameaça das invasões multinacionais. A biomassa pode ser produzida na área

rural com os dois recursos mais abundantes e estratégicos que temos: o homem desempregado e a terra improdutiva” (VASCONCELLOS. 2002, pg.15).

A escola da biomassa se identifica com o materialismo dialético, apoiada na definição de J. Bautista Vidal de que Energia, do ponto de vista da física é “a capacidade de produzir trabalho. E nesse ponto a reflexão da biomassa chama para o debate a filosofia que privilegia a noção de trabalho, como é o caso do materialismo\dialético, para quem a história do homem é a história do trabalho” (VASCONCELLOS. 2002, pg. 23). Gaiarsa repara que “o problema da mecanização do trabalho e o mito da máquina, muito antes de existirem como problema social, existiam como problema subjetivo, organizando e governando a maior parte das relações interpessoais e o funcionamento da sociedade” (GAIARSA. 1995, pg.174). Trata-se de uma noção de trabalho que se realiza continuamente na nossa biomecânica, transformando a natureza em atitudes, posições e cultura. Poderia ter saído da boca do Gaiarsa, mas saiu de uma citação em *O Capital*, por Marx: “O trabalho é o pai, mas a mãe é a terra” (VASCONCELLOS. 2002, pg.72)<sup>39</sup>. O pai e o trabalho estão relacionados com sistema de equilíbrio, transformando as energias telúricas em produto humano e cultural. Oswald disse que “o antropófago habitará a cidade de Marx. Terminados os dramas da pré-história. Socializados os meios de produção. Encontrada a síntese que procuramos desde Prometeu. Quando terminados os últimos gritos de guerra anunciados pela era atômica. Porque o homem transformando a natureza transforma a sua própria natureza” (ANDRADE. 1992, pg.286). Esta vocação do Brasil está apoiada no fato de que “nós brasileiros, campeões da miscigenação tanto da raça como da cultura, como a contra-reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. (...) O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos perdidos contornos psíquicos, morais e históricos” (ANDRADE. 1995, pg.166). E observa que “a URSS, levada pela mística da ação, perdeu o impulso dialético de seu movimento” (ANDRADE. 1995, pg.146).

No processo histórico se estabeleceu uma distinção entre aqueles identificados com o corpo e o trabalho: o escravo; e aqueles identificados com o espírito e o ócio: o sacerdotes e os aristocratas. Depois, esta divisão se estendeu entre os homens capazes de conquistar a liberdade através das habilidades da razão, com a qual conquistam a propriedade; e os mais incapazes de conduzir a própria vida e ficam limitados ao corpo e ao salário – cuja esperança é desenvolver as próprias habilidades racionais para

conquistar uma propriedade. Portanto, aquela identificação de Descartes do corpo como corpo-máquina, característica de todos os homens, e de um espírito incorpóreo, também característico de todos os homens, foi extremamente importante no desenvolvimento da concepção de igualdade humana a partir do trabalho: “o importante foi René Descartes ter criado, contra um mundo de aberrações místicas e de esclerose espiritual, o racionalismo. Do seu método, das suas idéias claras e distintas, vem uma linha reta que daria em nossos dias o poder persuasivo de Lênin” (ANDRADE. 1992, pg.258), ele ainda diz que “com a superação do mundo medieval, o Patriarcado sofre o primeiros embates do espírito moderno. Através dos artistas do Renascimento, redescobre-se o corpo humano. Com Descartes a razão afirma que existe e sobre as técnicas do pensamento a ciência estende um vasto império, até aí insuspeito. São duas incalculáveis conquistas. O homem tem corpo e razão” (ANDRADE. 1995, pg.126). Hoje, pode-se religar a razão ao corpo, aos processos sensório motores. Isso reforça a importância da conquista do ócio, pois chama a atenção para o fato de que nem a percepção nem a ação têm a característica da reprodução sistemática e em série, são lúdicas – como diria Oswald.

A abordagem teórica que está sendo desenvolvida aqui percebe um corpo comprometido com os processos naturais e sociais, favorece a elaboração de relações dialéticas e complexas, características da humanidade que “como o vírus, o gene, a parcela mínima da vida, se realiza numa duplicidade antagônica – benéfica e maléfica – que traz em si seu caráter conflitual com o mundo” (ANDRADE. 1995, pg.147). Gaiarsa já reparou que nosso sistema de equilíbrio é organizado em pares de partes e forças antagônicas, continuamente sintetizando o desequilíbrio contínuo provocado a cada contato, movimento e relação. Nesta condição, nenhuma ideologia é suficiente, pois, a cada passo, novas exigências emergem. Nosso sistema biomecânico é gerador de utopias.

Oswald chama a atenção para o fato de que não estamos em dívida com um modelo de civilização, mas estamos envolvidos com uma corrente de forças naturais, humanas e culturais que foram bem representadas na guerra contra a Holanda: “não se tratava somente de uma guerra tipo marxista entre o monopólio e livre comércio. Não se tratava de interesses dinásticos ou políticos. Tratava-se apenas da primeira luta titânica, no mundo moderno, entre o ócio e o negócio. E o ócio venceu!” (ANDRADE. 1992, pg.199). Quer dizer, tratava-se de uma luta entre o homem cordial, filho da Grande

---

<sup>39</sup> Vasconcellos citando William Petty citando Marx.

Mãe, contra o homem polido, filho de uma filosofia funcionalista apoiada na introspecção e na subjetividade forte, cujo estilo comunicativo é a coerção, cuja missão é a expansão da verdade revelada pelo Pai Todo Poderoso. Portanto, será o Homem Cordial quem habitará a cultura da biomassa!

A Escola da Biomassa responde pela crítica feita por Morus, em a Utopia, sobre a devastação da agricultura pela indústria de lã. Citado por Oswald, ele diz: “a todos os pontos do reino, onde se trabalha a lã mais fina e preciosa, ocorrem, em disputa de terra, os nobres, os ricos e até os santos abades” (ANDRADE. 1995, pg.173). Peter Singer (1994), em sua ética pragmática, confirma que ainda hoje esta idéia é válida. Ele mostra como a pecuária é completamente irracional dentro das necessidades contemporâneas, pois produz menos produtos e trabalho do que a agricultura no mesmo pedaço de terra. A escola da biomassa afirma a mesma coisa, e envolve o que ela entende ser a vocação rural brasileira, especialmente agrícola, propondo o desenvolvimento de uma comunidade que reconhece que “há uma arte em comum a todos os homens e mulheres e da qual ninguém tem o direito de isentar-se – é a agricultura. As crianças assistem a trabalhar e trabalham também. Além de agricultura, ensina-se a cada um ofício especial” (ANDRADE. 1995, pg.175), como imaginou Morus.

A Escola da Biomassa elabora a possibilidade de um sistema social descentralizador, o que lembra a concepção mágica ligada à representação da tessitura de fios, bastante arcaica e relacionada com forças femininas<sup>40</sup>, bastante diferente da concepção centralizadora da moral sacerdotal. É bom lembrar que a superação o messianismo através do retorno do matriarcado tecnológico também corresponde à uma recuperação da percepção mágica, da qual faz parte o caráter inventivo, criativo e tecnológico da ciência. A percepção mágica envolvida com a metáfora da trama e do tear, se aproxima muito da concepção de corpo como rede móvel de vetores de força, desenvolvida por Gaiarsa<sup>41</sup>: “os milhares de tensores musculares envolvidos nos movimentos dos músculos funcionam como um tear que tecem as forças do mundo ou forças do corpo” (GAIARSA. 1988, pg.227).

A idéia de corpo como trama de forças ligadas à tessitura do mundo ajuda a compreender um sistema que não seja organizado através da hierarquia forte, que

---

<sup>40</sup> Alguns exemplos: fiar e tecer associado à mulher e à obra criadora, no norte da África; símbolo do destino, como as moiras gregas; Osíris Vegetantes, no Egito; o fuso da necessidade, em Platão; a relação entre a palavra Tantra e a noção de fio e tecelagem, enfim (DURAN.2004).

<sup>41</sup> Gaiarsa diz, em conversa pessoal, de uma lembrança de infância muito significativa: a impressão forte que lhe causava o trabalho das máquinas de tear da fábrica de tecidos do seu pai.

corresponde ao movimento persuasivo e exemplar. Gaiarsa está próximo de Heráclito, para quem “é cansativo servir e obedecer aos mesmos senhores” (fgto.84). Por isso, “não convém ser escravo de um senhor só, qualquer que ele seja, porque há muitos senhores poderosos, tanto do grande cosmos como no pequeno; melhor estar sempre presente e cultivar a difícil arte de conciliar os contrários, que são precisamente as “vontades” dos senhores poderosos, entre os quais é preciso manter-se... em equilíbrio” (GAIARSA. 1988, pg.107). Uma observação de Marco Maschio Chaga (2004) interessa a este contexto: “estamos bem arranjados, e para onde foram os heróis? Os novos heróis não possuem qualquer semelhança com os antigos seres cheios de super poderes. Acho mesmo que os novos heróis nem heróis são. Vejamos o caso dos três documentários<sup>42</sup> que mudaram, momentaneamente, a história do cinema. Neles, não há nenhum herói. Há uma comunidade procurando, meio atônita, uma forma de se organizar depois da falência dos modos mais convencionais de organização. Nesses documentários, quem fala são pessoas importantes, ocupando cargos almejados por muitos, os extraordinários, mas também cidadãos comuns, desprovidos das formas convencionais de poder, que não são modelos pra ninguém, os ordinários”<sup>43</sup>. Ele ainda repara que “o culto ao herói estava baseado em torno de uma conduta exemplar que podia servir como traço de uma determinada comunidade, pois era baseado em uma conduta particular a uma região geográfica restrita. A cultura do medo está organizada ao redor de uma série de estratégias mercadológicas que incluem algumas políticas estatais, inclusive. A resistência que está se formando contra esse cerco armado ainda é incipiente e está marcada menos pela conduta exemplar de poucos, dos antigos heróis, e mais pelo procedimento de muitos. Ocorre que esse procedimento, caracterizado nesses documentários através da ação quase ingênua de certas comunidades, pode se transformar, rapidamente, em um procedimento em escala planetária”.

Oswald, na primeira metade do século XX, reparou que “por comodidade ou por poucas luzes a humana maioria adota o culto da paróquia mais próxima. Não discute, envereda por ali o seu sentimento de adoração, hoje em grande parte dividido ou substituído pelo culto aos heróis vivos da plástica, do pontapé e da demagogia” (ANDRADE. 1992, pg.291). Assim, quando o herói é substituído pela percepção da participação, pelo sentido de soluções cooperativas e emergentes, pela comunicação e

---

<sup>42</sup> Os três documentários são: *Tiros em Columbine*, *Fahrenheit 9/11* (ambos dirigidos por Michael Moore) e *The Corporation*, (dirigido por Mark Achbar, Jennifer Abbott e Joel Bakan).

<sup>43</sup> Caros Amigos no.92, do artigo Nossos Heróis Estão Com Medo, pg.28, de novembro de 2004.

alteridade, estamos nos reaproximando da concepção de tessitura, cujo fundamento ético é consciência participativa contra a submissão à uma dominação sacerdotal. A metáfora do tear não aparece em Oswald, mas aparece o retorno do matriarcado e, com ele, a idéia de liberdade como reivindicação movida pela consciência da necessidade, também evocadas por esta metáfora: o problema do destino. Oswald diz que “numa nova idade do ócio, não se propõe o problema da liberdade. Esta só existe como reivindicação, quando o homem passa a escravizar o próprio homem, a negar-se como Ser determinado por ela, a liberdade, isto é, no Patriarcado. Aí, ela é a consciência da necessidade. No vocabulário da servidão ela é a humana tendência do retorno ao justo e ao natural” (ANDRADE. 1995, pg.144). Para Gaiarsa, a necessidade é condição para a liberdade, porque “é impressionante como se contraem apenas as unidades motoras diretamente situadas nas linhas de esforço. Temos aqui uma pura abstração... realizada. É impressionante e importante o quanto estas tensões podem ser sentidas apenas como necessárias – sem mais; sua tonalidade afetiva é precisa e exclusivamente essa: sentimento de necessidade” (GAIARSA. 1988, pg. 103). Sentimento comprometido com a sensação de liberdade, porque a versatilidade da biomecânica humana permite variações ao infinito. A trama, antes de tudo, faz pensar a respeito da localização, do começo, da causalidade. A motricidade chama a atenção para as mesmas questões, porque “há no aparelho muscular uma contínua concorrência entre as tensões ativas. Esse fato esclarece outro sobremodo exasperante para mim: nunca sabemos onde começa o movimento em nós. Creio que este problema se entrelaça inequivocadamente com o problema da iniciativa e da vontade humana” (GAIARSA. 1988, pg.31).

Essa idéia de corpo como organização contínua de vetores de força sustenta a relação entre tecnologia e corpo, porque “a tese geral que desenvolveremos é essa: todo modo de relação pessoal tem seu equivalente num modo de relação física, e dessa maneira se liga à mecânica do corpo” (GAIARSA. 1988, pg.109), mesmo que não haja contato imediato entre os corpos humanos. Desde que os corpos não são limitados pela sua pele e seu peso sobre um lugar, porque a “ soma de tensões não obedece de modo algum à anatomia; não é um músculo nem sequer um grupo de músculos que se contraem; só entram em tensão as fibras musculares diretamente situadas no plano do esforço (é um pouco mais do que um plano)” (GAIARSA. 1988, pg.109), então os meios de comunicação mobilizam os corpos. Basta imaginar uma composição vetorial através do telefone ou da internet, por exemplo, para perceber que compomos forças

através do espaço, diminuindo-o, complicando-o (fazendo pregas no espaço). São forças de corpo, provocam inclinações, tendência de movimento.

Os meios eletrônicos não eliminam o corpo nas relações, ampliam a apreensão do corpo do qual se trata aqui: um corpo que é organização de forças tecidas na tessitura do mundo. Portanto, pode-se perceber a importância dos meios de comunicação de massa no desenvolvimento das posições. Vasconcellos repara que a “alienação energética na cultura brasileira, submetida ao domínio de uma televisão dendrofóbica, impede a compreensão do tempo e do espaço dos trópicos” (VASCONCELLOS. 2002, pg.112), mas ele lembra que “não se trata de preconceito contra a TV. Depois que surgiu a TV, acabaram as revoluções socialistas no mundo (...) A TV faz a política nos países capitalistas democráticos. A TV elege presidente na América Latina. As grandes agências de publicidade manipulam as eleições. (...) A TV é o estado. A TV unifica a estrutura ideológica do país. A herança mais viva da ditadura militar de 1964 é a telecolonização globalizada de 1990. Todos os canais de TV se parecem. Não há pluralismo ideológico na disputa de mercado e audiência” (VASCONCELLOS. 2001, pg.40). Trata-se de uma TV que não favorece o desenvolvimento de posicionamento original ligado ao ambiente circundante, mas comprometido com identificações através das quais se desenvolvem as imposturas. Portanto ainda importa posições como as de Oswald de Andrade, que “passam uma descompostura” nos impostores.

No entanto, uma boa televisão poderia ajudar a envolver os corpos em larga escala de complexidade no espaço/tempo. Gaiarsa dá um bom exemplo: “se assisto a um jogo de futebol na praça de esportes, vejo a ação ocupando sempre todo o meu campo visual de um só ângulo, de uma distância fixa e sempre em velocidade constante – “natural” (...) Nesse enquadramento só existe um modo “certo” de ver. Todos os demais são “errados”. Já se assisto o jogo em casa, vejo-o (...) de vários ângulos, em várias velocidades (...) a TV ‘analisa’ o jogo e mostra que ele pode ser visto, apreciado e julgado de mil modos diferentes (...) Outras realidades são<sup>44</sup> analisadas do mesmo modo pela TV, e o cinema já havia começado a fazer assim (...) Note-se o quanto tudo isso ‘educa’ a imaginação (...) depois disso, é difícil acreditar que as coisas ‘são assim’, ‘são naturais’, ‘a realidade é isso’ e nada mais. E a mais terrível de todas: A verdade – uma

---

<sup>44</sup> Talvez a expressão mais adequada às intenções de Gaiarsa fosse “podem ser”, porque ele mesmo chama a atenção: “falarei quase o texto todo sobre a TV como meio de comunicação e quase nada sobre os programas de televisão” (GAIARSA. 2001, pg.78)

só (a minha, evidentemente!). Essa verdade única foi pretexto para que fossem cometidos os piores crimes da humanidade” (GAIARSA. 2001, pg.98).

Movida pela mesma vontade de impedir que a verdade única continue a cometer os piores crimes contra a humanidade, a Escola da Biomassa entende por ufanismo energético “não uma retórica fundada no patriotismo em axiologia cívica em abstrato, mas sim numa estratégia de desenvolvimento nacional e popular ancorado na natureza concreta dos trópicos: sol, solo, água doce e vegetais” (VASCONCELLOS. 2002, pg. 57). A Escola da Biomassa trata do desenvolvimento da nossa posição original, de um jeito singular, envolvido na natureza dos trópicos, na possibilidade de produção descentralizada de energia limpa, capaz de favorecer um modo de vida herdado das culturas matriarcais, o ócio que o negócio ambiciona. Para Vasconcellos “estamos fadados à democracia da Biomassa, ou não seremos jamais uma democracia” (VASCONCELLOS. 2002, pg.14). Oswald de Andrade repara que o horizonte utópico do ócio envolve “uma visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas, nas usinas produtoras, nas questões cambiais, sem perder de vista o Museu Nacional” (ANDRADE. 1995, pg.44).

A utopia levantada pela Escola da Biomassa parece responder à esta vocação do matriarcado de Pindorama, onde a relutância com relação ao modelo moderno aparece através do jeitinho brasileiro, fazendo crer, com Oswald de Andrade (em 1945!) que “a antropofagia ainda balbucia, mas propõe-se a depor no tumulto dramático de hoje. Ela leva às suas conclusões o que há de vivo no existencialismo e no marxismo. De um velho caderno que tem cerca de vinte anos tiro a seguinte: pela primeira vez o homem do equador vai falar!” (ANDRADE. 1992, 105).

# BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Oswald. Um Homem Sem profissão – Sob as Ordens de Mamãe. São Paulo: Globo: Secretaria do Estado da Cultura, 1990.
- \_\_\_\_\_. A Utopia Antropofágica. São Paulo: Globo, 1995 – (Obras Completas de Oswald de Andrade).
- \_\_\_\_\_. Estética e Política/ Oswald de Andrade; pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 1992. – (obras Completas de Oswald de Andrade).
- ANTUNES, Arnaldo. 40 escritos. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- \_\_\_\_\_. 2 ou + corpos no mesmo espaço. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- \_\_\_\_\_. Tudos. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- ATLAN, Henry. Entre o Cristal e a Fumaça. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- BARBOSA, Lívia. O Jeitinho Brasileiro – a arte de ser mais igual que o outros. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BAYER, Raymond. História da Estética. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.
- BENJAMIN, Walter. Magia e Técnica, Arte e Política. Brasiliense, 1985.
- BORGES, Fernanda C. A Filosofia, o Filósofo e o Movimento como Criação Contínua. Dissertação de Mestrado, apresentada no programa de Pós Graduação em Ciências Da Motricidade, UNESP – Rio Claro, 1996.
- BORNHEIN, Gerd. Os Filósofos Pré Socráticos. São Paulo, editora Cultrix, 1988.
- BOSI, Alfredo. Cultura Brasileira. Temas e Situações. São Paulo: Ática, 1992.
- BRANDÃO, Junito de S. Mitologia Grega I . Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. Mitologia Grega II. Petrópolis: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. Mitologia Grega III. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BRUN, Jean. Estoicismo. Portugal: Edições 70.
- CALDEIRA, Jorge. A Nação Mercantilista. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- CALLIGARIS, Contardo. Hello Brasil. São Paulo: Editora Escuta, 2000.
- CAMPBELL, Joseph. O Herói de Mil Faces. São Paulo: Editora Pensamento, 1997.
- CHAGAS, Carlos. O Brasil sem Retoque. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- CRIPPA, Adolpho (org). As Idéias Filosóficas no Brasil. Parte I. São Paulo: Editora Convívio, 1978.
- DAMÁSIO, Antônio. O Mistério da Consciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DEACON, Terrence W. The Symbolic Species. New York: W. W. Norton & Company, 1997.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. O que é Filosofia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. Diferença e Repetição. São Paulo: Ed. Graal, 1998.
- DUARAN, SU M. Tecendo Tramas, Malhas, Redes. Trabalho de Graduação Integrada, apresentado como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Artes Plásticas, na Faculdade de Artes Plásticas, FAAP-SP, 2004.
- FROMM, Erich. Grandeza e Limitação do Pensamento de Freud. São Paulo: Zahar editores, 1980.
- FOUCAULT, Michael. História da Sexualidade I, II e III. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Volume XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1969.

\_\_\_\_\_ O Humor. Edição Standart Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1974.

GAIARSA, J. A. “A Juventude diante do sexo”. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1966, esgotado.

\_\_\_\_\_ “As Vozes da Consciência”. Ed. Ágora, São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_ “A Engrenagem e a Flor”. Ed. Ícone, São Paulo, 1992, 4a edição.

\_\_\_\_\_ “Agressão, Violência e Crueldade”. Ed. Gente, São Paulo, 1993, 2a. edição.

\_\_\_\_\_ “Amores perfeitos”. Ed. Gente, São Paulo, 1994, 10a. edição.

\_\_\_\_\_ “A Estátua e a Bailarina”. Ed. Ícone, São Paulo, 1988, 2a. edição.

\_\_\_\_\_ “Briga de Casal”. Ed. Gente, São Paulo, 1997, 1a. edição.

\_\_\_\_\_ “Couraça Muscular do caráter”. Ed. Ágora, São Paulo, 1984, 5a. edição.

\_\_\_\_\_ “Como enfrentar a velhice”. Ed. Ícone, São Paulo, 1990, 4a. edição.

\_\_\_\_\_ “Família e política”. Ed. Ícone, São Paulo, 1988, 3a. edição.

\_\_\_\_\_ “Família De Que Se Fala e Família De Que Se Sofre”. Ed. Ágora, São Paulo, 1986, 5a. edição.

\_\_\_\_\_ “Minha querida mamãe”. Ed. Gente, São Paulo, 1993, 10a. edição.

\_\_\_\_\_ “O espelho Mágico”. Ed. Summus, São Paulo, 1984, 12a. edição.

\_\_\_\_\_ “Organização das Posições e Movimentos Corporais”. Ed. Summus, São Paulo, 1984, 4a. edição.

\_\_\_\_\_ “O que é corpo”. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1987, 5a. edição.

\_\_\_\_\_ “O que é pênis”. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1988, 3a. edição.

\_\_\_\_\_ “O corpo e a Terra”. Ed. Ícone, São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_ “O Ritual da Comunhão”. Ed. Gente, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_ “Poder e Prazer”. Ed. Ágora, São Paulo, 1986, 5a. edição.

\_\_\_\_\_ “Respiração, Angústia e Renascimento”. Ed. Ícone, São Paulo, 1994, 3a. edição.

\_\_\_\_\_ “Respiração e circulação”. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1989, esgotado.

\_\_\_\_\_ “Respiração e Inspiração”. Ed. Informática, São Paulo (s/dada), esgotado.

\_\_\_\_\_ “Reich 1980”. Ed. Ágora, São Paulo, 1982, 3a. edição.

\_\_\_\_\_ “Sobre uma escola para um novo Homem”. Ed. Gente, São Paulo 1994, 2a. edição.

\_\_\_\_\_ “Sexo, Reich, e Eu”. Ed. Ágora, São Paulo, 1985, 4a. edição.

\_\_\_\_\_ “Tratado Geral Sobre Fofoca”. Ed. Summus, São Paulo, 1978, 13a. edição.

GAMBINI, Roberto, e DIAS, Lucy. Outros Quinhentos. Uma conversa sobre a alma Brasileira. São Paulo: Editora SENAC, 1999.

GIANETTI, Eduardo. Nada é Tudo – ética, economia e brasilidade. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

GLUSBERG, Jorge. A Arte da Performance. São Paulo: Perspectiva, 2003.

GOMES, Roberto. A Crítica da razão Tupiniquim. Curitiba: Criar Edições, 2001.

GREINER, C. E KATZ, H. A Natureza Cultural do Corpo, in Revista Fronteiras, vol. III, no 2, pg. 65-75.

GULLAR, Ferreira. Indagações de Hoje. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1989.

HAMILTON, Edith. Mitologia. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HARTMAN, Geoffrey. The Fateful Question of Culture. Columbia, 1997.

- HELLER, Agnes. O Cotidiano e a História. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- HIGGINS, M. E RAPHAEL, C. Reich Fala de Freud. Lisboa: Moraes Editores, 1977.
- JAMESON, Fredric. Pós-modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio. São Paulo: Ática, 1997.
- JECIPÉ, Kaka Werá. Tupã Tenendé. São Paulo: Paierópolis, 2001.
- JOHNSTONE, Maxine Sheets. The Roots of Thinking. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- JUNG, Carl G. Sincronicidade. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.
- KEHL, Maria Rita. Sobre Ética e Psicanálise. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LAKOFF, George. E JOHNSON, Mark. Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought. New York: Basic Books, 1999.
- MILES, Jack. Deus – uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MONDOLFO, Rodolfo. Heráclito – Textos y Problemas de su Interpretación. México: Siglo XXI editores, 1989.
- \_\_\_\_\_. O Pensamento Antigo. São Paulo: editora Mestre Sou, 1966.
- MORIN, Edgar. O Método. A natureza da natureza. Portugal: Publicações Europa América, 1997.
- \_\_\_\_\_. O Método II – a Vida da Vida. Portugal: Europa América, 1980.
- \_\_\_\_\_. Os Meus Demônios. Portugal: Publicações Europa América, 1995.
- \_\_\_\_\_. O Paradigma Perdido. Portugal: Publicações Europa América, 1973.
- MURARO, Rose Marie. A Mulher no terceiro Milênio. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993.
- NAVES, Rodrigo. A Forma Difícil – ensaios sobre arte brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- NEIMAN, Susan. O Mal do Pensamento Moderno. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. Assim Falou Zaratustra. Lisboa: Publicações Europa América, 1978.
- \_\_\_\_\_. A Genealogia da Moral. São Paulo: Editora Moraes, 1989.
- \_\_\_\_\_. (Col. Os Pensadores) Obras Incompletas. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- PAIM, Antônio. História das Idéias Filosóficas no Brasil. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1967.
- PENEDOS, Álvaro J. dos. Introdução aos Pré Socráticos. Portugal: Editora Rés, Porto, 1984.
- PIERUCCI., Antônio Flávio. O Desencantamento do Mundo. São Paulo: USP, Curso em Pós Graduação em Sociologia: Editora 34, 2003.
- PINKER, Steven. The Blank Slate. New York: Penguin Books, 2002.
- RAMACHANDRAN, V.S. e Sandra Blakeslee. Fantasma no Cérebro. Uma investigação dos Mistérios da Mente Humana. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.
- REGA, Lourenço S. Dando um Jeito no Jeitinho. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2000.
- RÊGO, Rubem Murilo Leão. Sentimento do Brasil: Caio Prado Jr.: Continuidades e Mudanças no Desenvolvimento Social Brasileiro/Rubem Murilo Leão Rego – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2000.
- REICH, Wilhelm. Análise do Caráter. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. A Função do Orgasmo. São Paulo: Circulo do Livro, cortesia da Editora Brasiliense, 1975.
- \_\_\_\_\_. O Assassinato de Cristo. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. O Processo Civilizatório. São Paulo: Companhia das letras ; Publifolha, 2000 (Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro).
- RYLE, Gilbert. O Conceito de Espírito. Lisboa: Moraes Editores, 1970.
- RUSSELL, J. B. O Diabo. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.
- SAES, Décio. Classe Média e Sistema Político no Brasil. São Paulo: 1984.
- SACH, Ignacy. WILHEIM, Jorge. PINHEIRO, Paulo Sérgio / organizadores. Brasil: um século de transformações. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SANTILLI, Márcio. Os Brasileiros e os Índios. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.
- SANTOS, Alessandra S. Palavras em cinco sentidos: Arnaldo Antunes e reinterpretações da Antropofagia. Tese. Universidade da Califórnia, Los Angeles. 2005.
- SEARLE, J. Intencionalidade. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- SENECA. As Relações Humanas. São Paulo: Editora Landy, 2002.
- SÉRGIO, Manoel. Para uma Epistemologia da Motricidade Humana. Lisboa: Compendium, 1994.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. Filosofia Contemporânea no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SCHNITMAN, Dora F. Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- SHUSTERMAN, Richard. Vivendo a Arte – o pensamento pragmatista e a estética popular. São Paulo: Editora 34, 1998.
- SINGER, Peter. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SODRÉ, Muniz. Antropológica do Espelho. Petrópolis, R. J: Vozes, 2002.
- STRINATI, Dominic. Cultura Popular, uma Introdução. São Paulo: Hedra, 1999.
- TEIXEIRA, Anísio. Mente, Cérebro e Cognição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- TIGER, Lionel. A Busca do Prazer. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1993.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. Estoicismo Romano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. Biomassa: a eterna energia do futuro. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.
- \_\_\_\_\_. A Salvação da Lavoura. São Paulo: Casa Amarela, 2002.
- \_\_\_\_\_. Glauber Pátria Rocha Livre. São Paulo: SENAC, pg.2001.
- VÁZQUEZ, Adolfo S. Convite à Estética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- VELOSO, Caetano. Verdade Tropical. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VYGOTSKY, L.S. A Formação Social da Mente. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- WHITEHEAD, C. Social Mirrors and Shared Experiential Words. In Journal of Consciousness Studies, vol. 8, no 4, pg. 3-36.
- WRIGHT, Robert. O Animal Moral – porque somos como somos: a nova ciência da psicologia evolucionista. Rio de Janeiro, Campus, 1996.