

POR QUE UM HUMANISMO LATINO NA EDUCAÇÃO DO SÉCULO XXI ?

Ângela Vaz Leão*

Publicou-se na França, há alguns anos, sob a direção de Georges Duby, uma coletânea intitulada **La Civilisation latine**, cujos artigos vêm assinados por estudiosos notáveis, de vária procedência, como, entre outros, o argentino Jorge Luis Borges, o brasileiro Antônio Houaiss, o francês Philippe Rosillon, o espanhol Miguel-Angel Ladero Quesada, o romeno Emile Gondurachi, o italiano Umberto Eco. O livro tem por objeto a civilização latina, estendendo-se dos tempos antigos ao mundo moderno, com o propósito explícito de responder a uma questão: o que é hoje a latinidade? Ou, em outras palavras: em que se funda a unidade de uma cultura latina milenar, que a diversidade de culturas subjacentes não chega a romper de todo?

Quando se pensa na impressionante rede das vias calçadas que se teceram na vastidão do Império Romano, vias todas elas conducentes a Roma, *caput mundi*, pode-se pensar que aquela unidade resultou da existência dessas estradas convergentes, garantia de uma comunicação constante entre o centro irradiador de cultura que era a Metrópole e os diversos pontos situados sobre as linhas daquele desenho radial. Mas não é nisso que se funda a latinidade. Nem nas constelações de aglomerados urbanos espalhados pelas colônias, nem no direito romano, nem na instituição da Igreja.

Funda-se, sim, numa língua, a língua latina, que, durante muitos séculos foi a língua comum não só das comunicações diárias, mas das comunicações religiosas, filosóficas, científicas, diplomáticas e literárias, em considerável extensão do Império

Romano.

Pouco a pouco, porém, esse latim foi-se deixando penetrar por traços de línguas autóctones e se fragmentou em vários dialetos, cada um deles denunciando, na sua estrutura, a presença da língua do Lácio. As línguas românicas ou neolatinas, cada uma delas resultado da progressiva supremacia de um desses dialetos sobre um grupo de dialetos vizinhos, não passam, pois, de continuações do latim no tempo e no espaço. A existência dessas línguas compensa a perda do latim, ou melhor, as perdas sucessivas que o latim foi sofrendo ao longo de sua história nos diferentes domínios do seu uso, até deixar de ser um dos instrumentos ativos da comunicação humana..

O primeiro domínio perdido foi o do uso oral cotidiano, que se deu, de um modo geral, na Baixa Idade Média, mais ou menos tarde segundo as regiões, em proveito de um número enorme de dialetos, que depois vão cedendo lugar a um só deles, tornado hegemônico por razões políticas ou literárias. Assim se formam as grandes línguas nacionais — o português, o espanhol, o francês, o italiano e o romeno — bem como as várias línguas regionais, tais o galego, o catalão, o provençal, o sardo, o rético e outras que já se perderam. Antes disso, porém, na Baixa Idade Média falava-se ou o toscano, ou o veneto, ou o siciliano, ou o franciano, ou o provençal, ou o picardo, ou o castelhano, ou o asturiano, ou o lionês, ou o galego, ou o catalão ou os vários dialetos do português, etc, etc. Alheia a essas diferentes oralidades, toda a comunicação escrita, de cunho erudito, se fazia ainda em latim, tanto nas relações eclesiásticas e universitárias quanto nas relações diplomáticas, jurídicas, ou científicas.

Após se implantarem no uso oral quotidiano, as línguas românicas nascentes penetraram logo em seguida na literatura, sem que o latim, entretanto, se perdesse de uma vez, pois, por muito tempo ainda, na Idade Média, as literaturas européias foram bilíngües. Lembremos o caso de Dante, que escreve a **Divina Comédia** em toscano, mas em latim o **De vulgari eloquentia**. Perdida a literatura para o latim, outras perdas se seguiram. Ao longo dos séculos, o latim foi perdendo sucessivamente vários domínios: as relações diplomáticas, as ciências, o direito, a filosofia, a escola, e, finalmente, já nos meados do século passado, a liturgia. Hoje a missa se diz nas línguas vernáculas, embora as encíclicas papais ainda se redijam em latim.

Finalmente, após ter sido o instrumento da comunicação com o visível, na terra, e

com o invisível, no Céu, o latim deixou a cena para suas filhas, as línguas românicas, mas não abandonou os bastidores. Por detrás do palco ou do lugar do ponto, o latim se faz ouvir, invadindo de forma intermitente a língua dos atores. No meio de uma frase em português ou em qualquer outra língua românica, de repente ouve-se uma palavra ou expressão latina: um *audio*, um *video*, renda *per capita*, um *curriculum vitae*, doutor *honoris causa*, adiar *sine die*, requerer um *habeas corpus*, *a priori*, *a posteriori*, *grosso modo*, etc, etc. São muitas as expressões latinas que invadem a fala quotidiana. A propósito, um interessante manual que as relacionou e estudou em ordem alfabética recebeu de seu autor o título **Siamo tutti latinisti** . Como o personagem de Moliere fazia prosa sem saber que o fazia, também nós falamos latim sem nos darmos conta disso.

Seria uma vingança dessa língua que se viu expulsa da escola e da igreja, depois de ter sido afastada da linguagem diária? No meu entender essas duas instituições deveriam preservar o latim. Alguém há de retrucar indagando: — “Preservar o latim? Para quê?. Num mundo em que a civilização tecnológica conseguiu avanços de espantar; num mundo em que se vai à lua e um milionário americano flutua no espaço; num mundo em que se transplantam fígados e corações; num mundo em que se criam bebês de proveta e se clonam animais (por enquanto), nesse mundo, para que serve o latim?” A isso só se poderia responder: — “Serve tanto quanto serve uma sinfonia de Bethoven, ou um quadro de Giotto, ou uma peça de Shakespeare, ou um filme de Bergman, ou uma escultura de Rodin, ou um desenho de Da Vinci, ou os jardins de Tivoli, ou um vitral de Chartres, ou os hieróglifos egípcios... É difícil mesmo saber para servem todas essas frivolidades, nesse “*admirável mundo novo*”, para o qual vamos caminhando”.

Mas felizmente, não obstante todos os argumentos dos partidários da inutilidade do latim, ainda há refúgios, hoje, para o “inútil” cultivo da cultura latina. São raros, mas existem. Refiro-me aos redutos da cultura humanística, ou melhor, do humanismo clássico, nas poucas universidades que adotam uma postura crítica em relação à formação do homem. Como se definiria hoje esse humanismo clássico?

Falar do humanismo clássico implica voltar ao conceito renascentista das *humanae litterae* ou dos *studia humanitatis*, conjunto de saberes que tinham como primeiro alvo o conhecimento da língua latina, para transformá-la , depois, em instrumento de aquisição de outros saberes e, sobretudo, do conhecimento do homem através da literatura.

E por que começar pelo latim? Porque nenhuma outra língua tem tanto poder de concisão e de síntese, nenhuma outra esclarece como ela, pela análise de suas estruturas, a análise do próprio pensamento. Se a eficácia fabular, que leva ao máximo de resultados com o mínimo de esforços, for sinal de inteligência, os latinos, pelo instrumento lingüístico que criaram, foram o mais inteligente dos povos. Tomemos uma frase simples como *Dura lex, sed lex* — quatro palavras apenas — e tentemos traduzi-la para uma língua moderna, o português, por exemplo: *A lei é dura mas é lei*. As quatro palavras latinas se transformaram em oito palavras portuguesas, graças à necessidade do artigo e do verbo de ligação; também para oito cresceram as cinco sílabas do enunciado; o ritmo martelado, obtido à custa de monossílabos tônicos em sucessão, se enfraqueceu. A expressividade tornou-se menor.

A força expressiva do latim vem da sua concisão, da sua economia essencial, que o torna capaz de, com o mínimo de recursos, veicular o máximo de informação, com alto grau de expressividade. Por isso, essa língua inteligente pode ser considerada a língua clássica por excelência. Para tal avaliação — *a língua clássica por excelência* — baseio-me no conceito de classicismo de André Gide: *Le classicisme est l'art d'exprimer le plus en disant le moins*, isto é, a arte de exprimir o máximo, dizendo o mínimo. Essa definição do classicismo é perfeitamente aplicável ao latim, língua que se caracteriza pela economia de recursos postos a serviço de uma grande riqueza expressiva.

Por essas razões, nas *humanae litterae* ou nos *studia humanitatis* com que o Renascimento substituiu as *divinae litterae* da Idade Média, era ao latim que cabia o lugar de honra. Não ao latim e ao grego, como pensam muitos, mas ao latim. E através do latim se chegava ao grego, cujas obras literárias e filosóficas deviam tornar-se acessíveis por via da tradução. Tradução latina, evidentemente. Em textos latinos, quer no original quer em traduções de obras gregas, buscava-se o conhecimento da literatura clássica, da filosofia antiga, da doutrina evangélica. E até da sabedoria bíblica, graças à *Vulgata* de São Jerônimo. E dentro desses textos latinos, o que se buscava? Buscava-se o conhecimento do homem, pois *homines sumus*. Ou melhor: buscava-se o auto-conhecimento, pois *homo sum*.

Ora, foi essa língua que os administradores da educação no Brasil, assessorados por áulicos nem sempre versados no assunto, acabaram por expulsar dos currículos brasileiros.

Não se pense que a defesa do latim implícita nesse reparo às nossas sucessivas

reformas de ensino se justifique porque entendo que o latim seja necessário ao domínio da língua portuguesa. Não é. Claro que o conhecimento do latim esclarece certas estruturas morfo-sintáticas e enriquece o vocabulário, tornando o falante do português mais consciente das potencialidades da língua. Mas esse conhecimento não é indispensável a um bom desempenho em português. Muitos dos nossos grandes escritores, talvez dos melhores, não sabem latim. E para construírem a sua obra, o latim nenhuma falta lhes fez.

Para que então aprender o latim? Para aprender a melhor pensar. Para exercitar a mente. E talvez para esquecê-lo um dia, como se esquece a química, a matemática ou a física. Mas todos esses saberes, quando acabam por ser esquecidos (como de fato acabam), já cumpriram a sua missão, já abriram a nossa cabeça, já nos deram agilidade e acuidade de pensamento. E o latim, então, além de tudo isso, já nos terá revelado um mundo imaginário riquíssimo — o mundo fantástico da literatura, que povoará o nosso sonhar acordado. E, pela vida a fora, ele continuará a ajudar-nos a passar o tempo com alegria, a caminhar para a grande viagem definitiva, sem sentir o envelhecimento que avança conosco.

O latim deveria voltar à escola. Mas em condições novas, com metodologia nova. Se for para voltar com os mesmos métodos do passado, melhor que não volte, pois poderia provocar nos estudantes o repúdio em vez do interesse. Porém, se a metodologia for adequada e inteligente, se o material utilizar uma tecnologia moderna, se o professor amar de verdade o que faz, não haverá estudante que resista ao prazer de estudar latim. Aposto!

Rita de Cássia Fazzi

Professora do Departamento de Sociologia da Puc-Minas

Membro do Conselho Técnico do Instituto da Criança e do Adolescente da Pró-Reitoria de Extensão da Puc-Minas (ICA-PROEX-PUC-Minas).

Comunicação no Seminário Humanismo Latino no Brasil de Hoje

PRECONCEITO RACIAL NA INFÂNCIA.

O artigo I da Declaração Universal dos Direitos Humanos afirma que: *“Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”*. E o artigo XXVI, 2: *“... A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz”*.

O preconceito racial , entendido enquanto uma atitude e comportamento orientados pela noção de que diferenças corporais em aparência implicam diferenças em potencial e valor, está, pois, em franca oposição ao princípio de igualdade em dignidade e direitos e à necessidade de promoção da compreensão, tolerância e amizade entre os grupos raciais.

As informações apresentadas nesse texto foram retiradas de minha tese de doutorado em sociologia e dizem respeito à produção de uma realidade preconceituosa por crianças de 7 a 9 anos de idade. Essas crianças foram observadas em suas relações cotidianas na escola e a observação focalizou, especialmente, a socialização entre pares uma vez que as interações sociais que as crianças estabelecem entre si são tão importantes para a sua socialização quanto a relação com outros agentes socializadores. Além disso, a produção de uma realidade preconceituosa que emerge das relações intersubjetivas estabelecidas pelas crianças contribui para a sustentação de uma ordem racial desigual. Daí a importância do conhecimento desses mecanismos sociais existentes no mundo infantil para a elaboração de uma política eficaz que vise a superação de atitudes e comportamentos preconceituosos.

Início a discussão dos resultados da pesquisa em torno do tema da consciência racial, porque esse tema está diretamente relacionado com a discussão do processo de aquisição

do conceito de raça e, portanto, do sistema de classificação racial e de suas categorias. Os estudos norte-americanos iniciados na década de 30 causaram surpresa ao revelarem que as crianças menores notavam diferenças de cor da pele e demonstraram que as respostas das crianças variavam com a idade. A maioria das crianças torna-se consciente de raça entre 3 a 5 anos. Conforme mostra Hirschfeld (1996), o entendimento inicial de raça da criança não é derivando de diferenças observadas e de pistas de superfície, mas de informação discursiva. As categorias raciais construídas pelas crianças, segundo o autor, contêm pouco conhecimento perceptivo e muito conhecimento conceitual: inicialmente crianças menores não vêem raça, elas escutam sobre elas. Durante a pré-escola e os anos iniciais da escola ocorre a justaposição das categorias verbais e visuais e não o desenvolvimento conceitual no pensamento racial, como acreditam vários pesquisadores.

Além disso, a aquisição de consciência racial implica também aquisição de avaliação racial. Categorias raciais não são neutras promovendo inferências avaliativas, tais como as citadas por Hirschfeld (id., p.189): “membros de alguns grupos são intelectualmente estúpidos, agressivos ou sujos”. O preconceito racial, então, estaria embutido no próprio processo de aquisição da teoria de raça do senso comum.

Situando o problema da aquisição do conceito de raça, dessa forma, e considerando que crianças acima de 7 anos, como as desse estudo, já adquiriram consciência racial e experimentavam a justaposição de categorias verbais e visuais, caracterizo o jogo de classificação e autoclassificação existente entre as crianças observadas.

Os resultados da pesquisa confirmaram a existência de um sistema múltiplo de classificação racial e revelaram tanto a negatividade associada à categoria preto-negro quanto a valorização da categoria morena, mostrando que no discurso racial das crianças estas duas categoria são diferenciadas. Isso significa que as inferências avaliativas possibilitadas por essas duas categorias são também diferenciadas. Diferentemente de outras interpretações, sugeri que, no mundo infantil, ser socialmente definido como moreno representa uma vantagem, em relação aos que são socialmente definidos como preto-negro. Essa vantagem pode, inclusive, dificultar o desenvolvimento de uma auto-estima negativa, baseado em características raciais, apesar da ambigüidade que acompanha a elaboração das categorias visuais, e, portanto, a identificação racial. Parece, então, que na elaboração de um domínio conceitual de raça que é uma preocupação inicial das crianças conforme demonstrou Hirschfeld (1996), a categoria morena está sendo valorada e na identificação visual das categorias, um intenso processo de negociação da classificação racial se instaura.

Reconhecer a positividade da categoria morena não significa, no entanto, negar a existência do preconceito racial entre crianças, que se manifesta no processo de estigmatização da categoria preto-negro. Ser classificado nessa categoria expõe a criança a um ritual de inferiorização, de difícil escapatória, com prováveis conseqüências para o seu desenvolvimento psíquico, emocional, cognitivo e social. Como Nogueira (1985), caracterizei esse preconceito revelado como sendo de marca, porque baseado, principalmente, na tonalidade mais escura da pele. A preocupação com o funcionamento das categorias raciais na vida social levou-me a reconstituir o ritual de inferiorização da categoria preto-negro, com a intenção de descrever o processo de construção social do

preconceito racial nas relações cotidianas estabelecidas pelas crianças.

Atitudes raciais negativas das crianças observadas em minha pesquisa foram, inicialmente, discutidas a partir dos estereótipos preto é feio, preto parece diabo e ladrão é preto, que circulavam entre elas. A consideração de que preto é feio parece ser uma crença da teoria popular de raça. A forma quase automática em que essa avaliação estética foi feita pelas crianças me permitiu dizer que essa é uma crença já naturalizada: se é preto é feio. A aprendizagem da distinção entre bonito e feio e a associação de preto com feio sugeriram o desenvolvimento de um preconceito racial visual, mesmo que esse preconceito seja transmitido através de pistas verbais, o que é o mais provável. Cabelo liso e comprido foi o padrão de beleza quase unânime entre as crianças pobres, que consideraram feio, além do cabelo, a cor dos classificados como negro-preto.

A associação de preto com diabo foi sugerida por meninas e meninos pobres e foi mais freqüente entre essas crianças que também fizeram referência à expressão “nega da macumba” em tom pejorativo e relacionaram macumba com diabo. O fato da maioria das crianças pobres admitirem participar de algum culto evangélico, no qual rituais de expulsão do demônio ocorrem, pode explicar, em parte, o estereótipo preto parece diabo uma vez que o diabo está sendo representado por elas como preto. Essa associação pode estar relacionada ao simbolismo das cores. Deus é branco para a maioria das crianças, o que permite a dicotomia entre o bem (Deus branco) e o mal (Diabo preto). Essa dicotomia religiosa racialmente caracterizada fornece mais ingredientes para o processo de desvalorização da categoria preto-negro. Entre as crianças de classe média não encontrei consistência do estereótipo preto parece diabo pois, nesse grupo, diabo foi descrito, predominantemente, como vermelho e a dicotomia religiosa estabelecida foi entre o bem (Deus branco) e o mal (Diabo vermelho).

Nos dois grupos observados quase todas as crianças identificaram o ladrão com o boneco não-branco, demonstrando a intensidade e a persistência desse estereótipo no mundo infantil. Esse padrão de escolhas pode estar indicando a cristalização de atitudes negativas em relação a negros/pretos, baseadas em argumento da realidade ou não, apesar de que nem todas crianças forneceram, explicitamente, motivos raciais para suas escolhas. Os outros motivos apontados, no entanto, não foram consistentes, o que me fez supor que a criança evitou a identificação como preconceituosa ou que a associação ladrão-preto ocorreu inconscientemente.

Além do papel social de ladrão ter sido designado para o boneco não-branco, alguns comentários feitos durante as conversas revelaram a percepção racial da estrutura ocupacional, em elaboração nos dois grupos observados. Essa percepção está se estruturando em torno do eixo branco é rico e preto é pobre.

O comportamento preconceituoso foi identificado, especialmente, através das respostas dadas à pergunta “Por que você não gostaria de ser *preto(a)* ou *negro(a)*?”. A revelação de que *preto é xingado* e *preto é gozado* dirigiu minha atenção para essas duas práticas sociais corriqueiras e recorrentes no mundo infantil pesquisado. Considerei essa característica da

socialização entre pares um mecanismo social de aquisição, consolidação e objetivação de uma ordem social preconceituosa. Gozação e xingamentos, enquanto partes constituintes das relações inter-raciais, indicam um clima de hostilidade voltada aos definidos como *preto/negro*.

Entre as crianças pobres, os considerados *preto/negro* eram os de tonalidade mais escura da pele, sendo muitas vezes identificados com a expressão “*preto igual carvão*”. O repertório preconceituoso usado por essas crianças incluiu categorias raciais depreciativas derivadas das categorias classificatórias, tais como *nega, preta, negão, negona, neguinha, negra, preta, branquelo*, além de outras categorias de xingamento como *carvão, preto de carvão, macaco, capeta, tição, burro preto, leite azedo, macarrão sem corante, etc.* De acordo com os relatos dessas crianças, os *pretos/negros* eram xingados e gozados na rua, na sala de aula, no recreio, na igreja, nos encontros face a face, na vizinhança, nas famílias inter-raciais, por colegas, familiares ou estranhos.

Até mesmo em situações definidas como brincadeiras, xingamentos, apelidos ou gozação raciais foram evocados, como a brincadeira de “correr atrás” envolvendo meninas e meninos. Duas reações a essa brincadeira foram observadas: responder à provocação (insultos racistas) ou se recusar a brincar. No primeiro caso, a criança sai correndo atrás de quem a provocou para bater (brincando ou brigando) e no segundo, a criança tapa o ouvido e permanece parada. Nos dois casos, no entanto, o ritual de demarcação de fronteiras do *status* racial é realizado. As reações das crianças xingadas ou gozadas foram variadas e insuficientes para bloquear o preconceito racial, uma vez que, em algum outro momento, elas eram submetidas novamente à mesma prática de gozação e xingamento: bater (agressão física), contar para a professora, desqualificar o agressor (“*você não tem educação não*”), ficar com raiva (“*não olhar para cara da pessoa*”), fingir que não escuta, desejar mudar de cor, não dar confiança, reclamar dos colegas, ficar chateado, rejeitar a classificação como *preto/negro*, trocar xingamentos, tolerar a agressão verbal porque “*a cor não tem nada a ver não, porque não arranca pedaço de ninguém*” ou porque “*xingar não faz problema não...agora bater arranca pedaço*”, não ligar e não contar nada para ninguém (“*ficar no nosso canto quieto*”). Além disso, essa prática de gozação e

de xingamentos pode produzir sentimento de pena em quem a presencia, como uma criança que afirmou sentir “*dó das pessoas pretas*” devido ao fato delas serem xingadas de “*negãaaoo, essas coisas*”. Ser digno de pena é ser colocado numa posição inferior.

As crianças de classe média relataram várias cenas em que *pretos/negros* eram xingados ou mesmo impedidos de participar de alguma brincadeira e lembraram e contaram algumas piadas racistas. Denunciaram também alguns colegas que xingavam, gozavam ou colocavam apelidos raciais depreciativos em colegas *pretos/negros*, como macaca chita, *nega* do cabelo duro, etc. Representaram a troca de xingamentos raciais nas brincadeiras com os bonecos e contaram alguns casos reais em que estiveram envolvidas nessa prática. Esse clima de hostilidade foi definido por várias crianças como racismo e evocado como motivo para não quererem ser *pretas/negras*. A alegação de que estavam só brincando também foi ativada por algumas crianças quando denunciadas de terem desencadeado algum tipo de agressão verbal.

Os considerados pretos/negros são, então, alvo permanente de hostilidades e de rituais de inferiorização, estigmatizados e depreciados pelo grupo, fazendo com que as experiências inter-raciais na infância no Brasil sejam produtoras e estruturantes do preconceito racial, com todas as conseqüências que essa realidade acarreta, com poucas diferenças entre os dois grupos socioeconômicos pesquisados. Espero que a ênfase dada por essa pesquisa à socialização entre pares e o direcionamento do foco de análise para os processos de gozação e xingamento, considerando-os como mecanismos centrais de produção do preconceito racial entre as crianças, contribuam para a reflexão e elaboração de políticas que visem alcançar a igualdade de oportunidades e de tratamento.

Referências Bibliográficas.

- HIRSCHFELD, Lawrence A. (1996), Race in the Making - Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds. Massachusetts, The MIT Press.*
- NOGUEIRA, Oracy. (1955), “Relações Raciais no Município de Itapetininga”, in R. Bastide e F. Fernandes (orgs.), Relações Raciais Entre Negros e Brancos em São Paulo, São Paulo, Anhembi.*

Antropologia do Turismo. As influências da imagem atual do homem no arquétipo da ‘mineiridade’; no ambiente e nas interações humanas.

Professor José Renato de Castro César

Tecnólogo em Administração Rural pela UFLA

Pós Graduado em Economia do Turismo pela Universidade Luigi Bocconi de Milão

Mestrando em Gestão Sustentável do Turismo e Hospitalidade pela UNA - UIB

Abstract: *This paper present the influences of the political liberalism and of the methodological positivism on the anthropological study refered of the images of the 'mineiro' myth and on the archetype 'mineiridade', analyzing the causes and consequences of stereotypes relationships promoted by the industry of mass tourism inside a "culture en développement", as occur in Brazil.*

Introdução. Aspectos metodológicos.

"A atual imagem que o homem faz de si mesmo, entendida como “ânsia de conhecimento” na visão aristotélica, seja advinda da poesia, seja advinda da tragédia, faz da arte em geral e da poesia, especificamente, um saber mais filosófico e mais elevado que a própria história”. É o que nos afirma o Professor Ignácio Yarza (SJ).

Exatamente por isso, penso eu, a imagem do homem deve ser buscada nos percursos antropológicos através da filosofia moderna e contemporânea, e através, também, da psicologia da arte, ou seja, deve ser buscada na história da antropologia como um todo.

No entanto, não bastarão, somente, as observações de Aristóteles. É necessário, como afirma Yarza, ilustrar um argumento *‘tão problemático pelos elementos que conjuga’*, buscando por reflexões de certa profundidade, devido a sua “poli-semanticidade” (*sic*), para se avaliar, inclusive, o âmago da questão principal, que pretendo tratar, que é a questão dos estereótipos comportamentais que se formam na relação interpessoal entre ‘imagens’ distintas, de mundos culturais diferentes: o do visitante (turista - viajador - hóspede) e o do residente (anfitrião - sedimento vivo da

cultura local).

Assim, tratarei, neste humilde exercício dialético, de procurar saber como e porquê a imagem atual do mito do homem mineiro vai influenciar nas interações (estereotipadas ou não) do dia a dia real da economia do Turismo em Minas. E, quando, como e porquê estas influências serão positivas ou negativas para a evolução “natural” do povo local.

Tratarei, também, de avaliar os pontos fortes e fracos, as oportunidades, as ameaças e as tendências do que poderia ser um ‘pretenso’ desenvolvimento planejado, considerando, para tal, os ensinamentos de Gunnar Myrdal, e, a *verstehen* de Weber.

De fato, como se percebe nos trabalhos de Inskeep, Vanhill, Pearce, Boyer, Dumazedier, Krippendorff, Sessa, Canova, Brewer, e outros importantes teóricos da economia e da sociologia do turismo, o planejamento do turismo deve considerar, primordialmente, do ponto de vista sociológico, a dinâmica contingencial dos “valores” e dos “conflitos” sociais e culturais, decorrentes das mudanças propostas pelos fatores econômicos que se vai aplicar, através da expansão turística adotada.

A constituição da imagem do mito 'mineiro' e do arquétipo da 'mineiridade'.

Na sua acepção psicológica, fundamental, como nos mostra Yarza, a imagem é sempre um vestígio, “aquilo que fica no presente de uma realidade passada” (*sic*). De fato, um vestígio que tem a função de evocar e de permitir recuperar, no presente, qualquer coisa que faz parte do passado, ou está, de certo modo, ausente.

Embora não trate aqui de elaborar estudo sociológico a respeito do tema dos conflitos em relação às “imagens antropológicas” que o homem constrói de si e de sua civilização, devo, ao menos, relacionar as implicâncias dos fatores sócio-culturais, da imagem do homem atual, com as questões sociológicas e políticas da administração de conflitos, vividas na política, para buscar seus reflexos na cultura mineira em formação.

Portanto, deverei, ao menos, mencionar os trabalhos de alguns importantes teóricos do tema, tais quais Comte, Spencer, Pareto, Durkheim e Talcott Parsons, que “*consideram o conflito social como algo anormal, que interrompe o equilíbrio, o estado normal da sociedade*” (*sic*); e, por outro lado, apreciar Marx, Sorel, John Stuart

Mill, Simmel, Dahrendorf e Touraine, que “*consideram qualquer grupo ou sistema social como constantemente marcados por conflitos porque em nenhuma sociedade a harmonia ou o equilíbrio foram normais*” (sic).

É de se ver, também, que existem ainda autores que não podem ser classificados entre uns ou outros, como Kant, Hegel e Max Weber, que analisaram e identificaram as condições da ordem e do movimento, os fatores que levam à harmonia e os fatores que produzem os conflitos.

Além destes, há que se mencionar Robert K. Merton, entre os funcionalistas, o qual sustenta que o conflito é disfuncional nos dois sentidos: é produto do não funcionamento, ou, é produto do mal funcionamento de um sistema social; produzindo obstáculos e problemas (“*strains and stresses*”) complexos.

Todo este arcabouço sociológico permite situar melhor a importância da questão, para se entender, como explicitada na visão de Jean Lacroix, “a crise do progresso”, pela qual passa o homem, quando este tenta explicar para si mesmo: a história (sua?), os enigmas (seus?) e os mistérios que o envolvem na sociedade local, neste caso a 'mineira'.

Ora, se a imagem clássica e medieval do homem transitava entre a arte e a filosofia, como mostram Yarza e C. S. Lewis, mirando as tradições passadas, fazendo o homem voltar atrás para ir ao encontro das “*auctoritates*”, fazendo-o buscar, no passado, as “origens divinas”, a imagem do homem na modernidade, ao contrário, pretende superar a “*indigência de uma razão ligada por demais à história, ao passado, a imagens transferidas, para obter e realizar, no final, o sonho de uma razão suficiente, autônoma, solta e livre da memória*” (sic). Posso, pois, afirmar que tal variância na construção da imagem, afeta o mito e o arquétipo da ‘mineiridade’, no passado e no presente.

Entretanto, a questão, como tão bem a levanta Yarza, é saber se é possível prescindir-se da ‘imagem’? Yarza questiona, maravilhosamente, se seria possível uma antropologia à margem de qualquer imagem, dando a entender que se poderia pensar ser esta a intenção de Platão, ao tentar expulsar os artistas da sua *Repubblica*.

Moacyr Laterza, ao meditar sobre a transcendência e sobre os maneirismos da ‘mineiridade’ evoca imagens e sons das ‘Minas enganosas’, ao citar Cecília Meirelles.

Laterza evoca contos, poemas, músicas, quadros, datas, formas, cores, variâncias, e propõe um “instrumento dialético” de interpretação de imagens, que ele, justificadamente, define por “*Hipérbole de Laterza*”.

De fato, esta hipérbole é a sensibilidade pessoal holografada. É a catarse aristotélica, é o “instrumento cerebral audiovisual”, tal como desenhou Morin, e que permite à pessoa admirar e ‘decifrar’ as imagens do homem no correr da humanidade. Imagens enigmáticas e misteriosas, ocultadas por detrás dos ‘maneirismos’ artísticos, e, às vezes, pouco perceptíveis ao olhar ‘comum’, tal como Gadamer e Habermas propõe ser a fonte da hermenêutica, os quais, segundo Celso Braida, baseiam-se em Scheleiermacher.

Entretanto, a importância, que a modernidade confere à imagem, trás, sem dúvida, um grave risco, que a mesma modernidade descobriu. Com a modernidade, a imagem adquire uma “valência” contraditória, pois, “*se de um lado é rejeitada como vestígio do passado, por outro é exaltada como criação do gênio*”(sic).

Tal constatação, reduz o homem à imagem de si mesmo, pois, “*não dar ouvidos às advertências de Platão, e superar a barreira que Aristóteles põe entre a arte e a filosofia, levou a filosofia a fazer-se suspeita, em primeiro lugar pela ciência, e, depois, de frente a si mesma, a não ser outro que poesia, e que aquela verdade que queria descobrir, o fundamento oculto que bramava desvelar, não é outro que uma nova imagem*” (sic).

Nas afirmações de Yarza, portanto, a imagem, cada imagem, com o tempo, torna-se vulnerável, efêmera. Não só porque vem avaliada pela obstinada razão científica, de frente à qual não pode dar razão de si, mas, também, pelo mesmo raciocínio filosófico em que havia posto fé. É como vejo ameaçado o mito do ‘mineiro’ e a tão cantada ‘mineiridade’.

De fato, a filosofia, que havia posto sua esperança na capacidade criativa do gênio, não era outra senão a filosofia crítica, filha, como diz Yarza, da razão iluminista. E é o conjecturado, a razão crítica suspeitosa, que termina por pedir contas das mesmas imagens em que se propunha confiar. A poli-semanticidade e o pluralismo se fragmentam em ideologias.

Vê-se, portanto, a complexidade do “olhar antropológico” que se deve fazer da “imagem” (em especial do homem ‘mineiro’ e do arquétipo da ‘mineiridade’) de frente

à filosofia contemporânea, ao se buscar entender o “mito” do homem mineiro, em si, seja ele histórico, seja artístico, seja filosófico, seja científico, para se questionar, *alla fine*, sobre os impactos e conflitos sociais e culturais que vêm ocorrendo nesta mesma ‘imagem’, decorrentes dos ‘efeitos’ políticos e econômicos que as ‘decisões planejadas’ de desenvolvimento poderiam acarretar. Quero dizer dos riscos e ameaças à ‘mineiridade’.

Neste aspecto, devo, também, mencionar os trabalhos de Patrícia Monte-Mór e de Marisa Peirano, sobre Antropologia e Imagem, quando tratam do uso da imagem no âmbito das ciências sociais, e, quando explicam algumas questões teórico-metodológicas sobre o uso da linguagem audiovisual na pesquisa antropológica.

Patrícia Monte-Mór considera o momento atual como de descoberta da “Antropologia Visual”, e vê “*um interesse pela história da antropologia e sua relação com o audiovisual*”(sic) e cita os filmes do Major Luiz Thomas Reis, da famosa Comissão Rondon, os de Roquette-Pinto, Roberto Cardoso de Oliveira, etc..

Vê-se nítida, portanto, a linha que demarca, de um lado os trabalhos da antropologia cultural, e de outro, os da antropologia filosófica, quando se trata a questão das “Imagens do Homem Local”. Devo mencionar, pois, a questão da aplicação dos métodos antropológicos.

Certamente, a importância de ambas perspectivas teóricas para a correta compreensão, empírico-positiva, ontológica, reflexiva-transcendental e analítica-fenomenológica do homem local e de suas ‘imagens’ é inegável, mas devo salientar que a antropologia cultural utiliza somente os dois primeiros métodos.

Neste aspecto, com relação à antropologia cultural, referente à “mineiridade”, cito para fins ilustrativos os trabalhos cinematográficos de Igino Bonfioli, Aristides Junqueira, Humberto Mauro, Roberto Santos, Carlos Alberto Prates, Geraldo Veloso, Paulo Augusto Gomes, Ataídes Braga, entre outros, os quais expressam, numa visão artística, o ‘*modus vivendi*’ dos mineiros. Também, a importância da história oral e do audiovisual é de se notar.

Do ponto de vista sociológico saliento os estudos de Alceu Amoroso Lima, Carlos Nelson Coutinho e Otávio Soares Dulci. Mas, e do ponto de vista artístico literário? Minas é infinidade de poemas e contos e ‘causos’, que não se pode condensar somente

em Guimarães Rosa, Cecília Meirelles, Adélia Prado e Carlos Drummond de Andrade. Certo que não... E com relação às imagens fotográficas, esculturais, plásticas, grafitadas?! Como a mineiridade se transforma e se plasma em imagem de brasilidade? João de Jesus Paes Loureiro decifra, lindamente, a visualidade popular do *homo brasiliis*, segundo o conceito estético do vitral, e através do qual se vale de uma *verstehen* empírico positiva e ontológica.

No entanto, com relação à antropologia filosófica e à constituição filosófica da imagem atual do homem, devo remeter o leitor, inapelavelmente, a Jesús Ballesteros, quando o renomado Professor da Universidade de Valencia, faz sua interessante análise, partindo da explicação da imagem do *homo faber*, explicando a imagem do *homo natura* e a do *homo ludens*, para, então, chegar à explicação do *homo patiens*, afirmando a real necessidade do encontro transcendental do indivíduo consigo mesmo e com o outro, se quiser evitar a cultura da separação que, infelizmente, assola até mesmo os meios acadêmicos.

Elabora Ballesteros, uma extensa análise desde Epiteto, passando por Galilei, Descartes, Kant, Marx, Sartre, Nietzsche, Freud, Ricoeur, Zubiri, Heidegger, Lersch, Moltman, Buber, Lévinas, dentre outros, para explicar que “*o fato fundamental da existência é a relação do ser humano com o ser humano*” (*sic*), o que parece, de certa forma, ser a essência da “mineiridade”: “*l’essere umano non deve essere visto come cosa, ma ascoltato come persona*” (*sic*).

Esta concepção zubiriana, parece ser, no âmago, a essência do ‘mineiro’ autêntico: aquele alguém que não tem presa de escutar a prosa, aquele alguém que atende o compadre, que *concebe as pessoas como relações*, e que acolhe “o outro” *como elemento constitutivo da própria autoconsciência* (*sic*).

Dessa forma, concebo o fenômeno do Turismo, não como a simples banalização das relações interpessoais, embora seja esta, sempre, uma ameaça à autenticidade das relações interpessoais (como visto por Brewer) mas, devo conceber o Turismo, como faz Canova, como uma experiência pessoal de crescimento cultural.

No entanto, fica claro que as ameaças advindas da pós-modernidade, decorrentes do nihilismo de Jacobi, Baader, Stirner e Nietzsche, os quais consideram como condição geral da cultura a negação do ser e dos valores, são uma constante na dialética de

muitos falsos profetas, por onde afirmam o nada (*nihil*) como a única realidade do momento.

Estes sofismas vazios ainda existem e se fazem presentes, em pretensas “anarquias metodológicas”, utilizadas pretensiosamente por falsos cientistas sociais, artistas e filósofos, quando buscam tratar temas, por exemplo, como “Política do Turismo”, entretanto, sem sequer considerar o primitivismo político do ‘mineiro’, como sugerido por Balandier.

Recordo, ainda, as belas palavras de Basilio Baltasar, quando, na Conferência de Mallorca em 1995, fez um alerta sobre a ‘museificação’ e massificação do turismo cultural, pois, aí também se terá, de uma forma ou de outra, banalizada a imagem do homem local, minimalizando toda sua história, sua arte, e sua ‘filosofia’ de vida.

Nos seus dizeres: *“La muséification du territoire peut se manifester en tant qu’abolition ou substitution de ses fonctions originales. Dans tous les cas, c’est la réponse obligée à une demande fondée sur le poids de la multitude. L’information est systématisée à travers la consommation massive, et les espaces de la ville s’organisent pour canaliser la pression de la multitude”* (sic).

As influências da imagem atual do homem na mineiridade, no ambiente e nas interrelações pessoais.

Finalmente, finalizo esta discussão, apresentando a atual imagem do homem como concebida pelo Professor Ballesteros: *“come il risultato di un doppio sforzo: il superamento dei dualismi propri della filosofia moderna classica, e la resistenza di fronte alle visioni poco umaniste della tardo-Modernità”*(sic), ou, como bem mostraram também Eric Fromm, Herbert Read e Carl Jung, a imagem do homem atual é decorrente da “cultura da separação”, característica do pensamento moderno, que não superando estes dualismos clássicos da filosofia, padece de um pluralismo e de uma polissemanticidade confusa e tendenciosa.

Neste aspecto, não poderia deixar de citar o artigo “Tiradentes e a Inconfidência”, do presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, Miguel Augusto Gonçalves de Souza, publicado no Caderno Pensar, do Jornal Estado de Minas de 03 de

março de 2001, onde o nobre acadêmico mineiro salienta que a ‘mineiridade’ (ato de dignidade) nasceu com Tiradentes, a qual não se confunde com a ‘mineirice’ (comportamento estereotipado), com a qual, afirmo eu, se pretende minimalizar os ‘mineiros’.

Toda esta questão pode ser transposta para uma análise de seus reflexos em relação ao ambiente. Ou seja, trata-se de avaliar como os reflexos das ‘imagens pessoais’, que cada homem faz de si mesmo, podem repercutir na concepção de sociedade, nos conceitos e princípios de solidariedade, de liberdade política, de religião, de arte, de ciência, de ‘filosofia de vida’, na concepção de ‘ordem’ e ‘progresso’, e na ‘dominação da natureza’.

A partir de então, pode-se questionar sobre como e porque a imagem que o homem faz de si, influencia na mudança geral e específica do seu ambiente econômico, cultural, social, geográfico e ecológico, e, conseqüentemente, como influencia nas interações entre pessoas.

Ao avaliar, portanto, como se refletem tais imagens (de si, do outro, e do ambiente) no arcabouço ‘sócio-técnico’ das empresas (tal qual definido por Deming e Zarifian ao analisarem a ‘filosofia da qualidade’ aplicada às organizações), especialmente, naquilo que Fritz Krause chamou de economia etnográfica, e que outros classificaram como ‘dominação do território’, procuro avaliar como se refletem tais imagens no “nascimento da economia”, nas sociedades pré e pós-industriais, para, então, analisar os condicionamentos do ambiente e da sua geografia, e como são utilizados os recursos locais no sustento e na realização das ‘necessidades’ do grupo, partindo de uma releitura de Caio Prado Jr., Celso Furtado e outros.

Portanto, estou supondo que, quando as imagens que o homem faz de si e do outro, condicionam, a princípio, o seu conceito de sociedade e de grupo, devem condicionar, também, a “imagem” do seu ambiente, enquanto sito de dominação de sua ‘vontade’, enquanto realidade dominada, enquanto necessidade de imaginação.

Desta forma, explica-se a ‘ânsia de modernidade’, o descaso para com a memória e todas as formas negativas de preservação da natureza, da cultura e da história. Explicam-se os ‘hiatos culturais’ vividos pela sociedade brasileira, sempre que se manteve passiva diante de culturas ‘estrangeiras’, em momentos de grande dificuldade,

“esperando” por milagres ou por heróis, ou pelas ‘decisões militaristas’ de uma república de modelo ‘prussiano’.

O fato de a sociedade brasileira ter nascido (enquanto sociedade de fato e estado de direito) depois do nascimento do Estado, como bem mostram Alceu Amoroso Lima e Tércio Sampaio Ferraz Júnior, condiciona a concepção da “função social da propriedade” e, obviamente, condiciona a concepção do conceito do dever (e poder) público e privado, refletindo, por isso, uma imagem humana cada vez mais egoísta e niilista do ponto de vista político, cultural e social. Portanto, numa sociedade onde nem a propriedade, e nem mesmo a água têm uma função social, o que dizer do elemento humano.

João Paulo II, na sua Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* dá mostras de sua preocupação com relação a tal questão nos países ‘em desenvolvimento’, devido às injustiças sociais decorrentes da ‘dominação’ do ambiente, baseada na especulação imobiliária desordenada e no nivelamento por baixo, deflagrado pela instituição das “sub-culturas”, e do ‘sub-povo’; o que prejudica o ‘crescimento econômico’ de forma equilibrada, desfazendo e destruindo as ‘imagens históricas’ do passado heróico, artístico e cultural do povo mineiro, para assim, submeter a população (especialmente a classe média, média baixa e baixa) ao niilismo e ao revanchismo, num constante ódio entre classes.

Dessa forma, como bem demonstrado por Carlos Nelson Coutinho, Darcy Ribeiro e Otávio Soares Dulci, vive-se no Brasil as mazelas da “via prussiana da cultura”, com os brasileiros viciados em esperar os ‘milagres’ econômicos do desenvolvimento, mantendo uma imagem ‘paternalista’, esperando sempre pelas ajudas governamentais para alavancarem o potencial local, quando não para ajudarem o ‘partido’ local ou os seus “currais eleitorais”.

Desta forma, tanto a matéria prima turística, como a “imagem” do potencial local, são utilizados com grave risco para a exploração dos patrimônios artísticos, culturais, sociais e ambientais. Vejam-se as disputas ideológicas em torno do PNMT em Minas Gerais.

Ao invés de se utilizar a matéria prima local e os registros da imagem local para interpretação, análise, descoberta e construção da ‘imagem’ real (*verstehen* realista),

para se construir com o homem local, aquela imagem que se pretende haver de uma “comunidade desenvolvida”, fazendo-se ‘amizade’ com a auto-imagem de si e dos outros, o que vejo, entretanto, é um *usa e getta*, um desperdício absurdo de recursos importantes e efêmeros.

De fato, o que percebo no desenvolvimento turístico brasileiro, são modismos decorrentes da influência da especulação imobiliária, especialmente deflagrada pelo grande capital estrangeiro, ao qual se submetem os ‘grandes’ capitalistas e políticos brasileiros, na sua ânsia por enriquecimento rápido.

São bem poucos os exemplos de desenvolvimento local de baixo impacto, mesmo porque tais exemplos muitas vezes são pouco divulgados. Desta forma, é imprescindível uma tomada geral de consciência da gravidade do problema, especialmente, no que tange às decisões políticas referentes ao tema Turismo, Cultura e Ambiente, quando se pretende analisar a ‘estrutura do homem local’.

Para tanto, faz-se necessária uma metafísica crítica da engenharia, da biologia, da geografia, da economia, da auditoria ambiental e da antropologia. Mas, o que para muitos pode parecer ridículo, ou utópico, e que, na verdade, foi demonstrado por Frederik Dessauer, é que “*la metafisica non è una costruzione di cose irraggiungibili e non controllabili fatta con concetti di cui diffidano le scienze che si basano sull’esperienza*” (sic). “*A tentativa de se atingir esta posição significa: aproximar-se da essência da técnica para poder se ver desta essência a variedade de um desenvolvimento aparentemente sem nenhum senso*”.

Por leis da natureza, e para se evitar mal-entendidos “*que não cessam de aflorar*”, este processo de unificação, de ordenamento, de interpretação, o entendo como concepção de mundo, e, tal concepção, faz com que muitas expressões lingüísticas venham a assumir um significado por demais diferente. Assim, como explica Dessauer, a expressão ‘existência’ referida ao mundo da experiência exterior, tem um significado diverso daquele referido ao mundo transcendental. Não pode haver pluralismo e poli-semanticidade sem compreensão.

É necessário, pois, levar-se em conta tal fato, especialmente, tendo-se cautela com aquelas observações que só são possíveis pelo fato de que irrefletidamente encerram definições de outros campos do conhecimento, como por exemplo, da pura experiência

da natureza. Este foi um velho método (um pouco pueril como o considera Dessauer) do materialismo primitivo, que formulou um conceito de existência válido somente para a experiência sensível, negando a alma, o espírito, o pensamento e a ética, como fazem alguns sociólogos ultra-positivistas.

Ora, mas não são estes os ‘objetos’ essenciais da estrutura humana que aqui propus estudar, na sua interação com seu ambiente e com os ‘turistas’? Então, como deverei analisar e dialogar com tais conceitos e com seus respectivos interlocutores?

Portanto, se a metafísica crítica, não é uma construção de coisas inatingíveis e não controláveis, feita como mostra Dessauer, com conceitos dos quais desconfiam as ciências que se baseiam na experiência, mas, é feita, sim, vendo-se o ‘objeto’ de seu estudo na sua totalidade, de um ponto de observação central, então, a importância do estudo antropológico do “quarto reino” justifica-se, uma vez que não se pode conceber a técnica em desacordo com as leis da natureza. E neste caso, a técnica turística diz respeito ao planejamento da interação entre homens, entre culturas, entre classes sociais, e, deverá evitar tendenciosidades.

Edgar Morin, num dos seus livros escreveu: *“Ciò che muore oggi, non è la nozione di uomo, ma una nozione insulare dell’uomo, isolato dalla natura e dalla própria natura; ciò che deve morire è l’auto-idolatria dell’uomo, che si ammira nell’immagine convenzionale della propria razionalità”*.

Entretanto, devo aludir à análise de Paul Chauchard do homem, “em Teilhard de Chardin”, para fazer compreender que a visão de Morin do ‘cérebro humano’ também é minimalista, embora complexa, pois Morin não considera os preceitos morais, nem os “julgamentos de valor” como os menciona Chauchard.

Neste caso, afirmo, que ao não considerar os aspectos morais, ou a *exterioridade subjetiva*, como demonstrado por José Choza, o pesquisador antropólogo estará desconsiderando os efeitos da ‘liberdade humana’ na construção do seu ambiente, da sua cultura, do seu relacionamento social e econômico.

Então, como quer Carneiro Viana, para a revolução cultural acontecer, será preciso, de fato, investir-se “no homem”, para se tentar re-criar, no homem, uma imagem positiva dele mesmo, dos seus valores culturais e históricos e, também, de seu ambiente natural e geográfico.

No entanto, sem “deletar” os aspectos negativos da civilização brasileira, pois estes serão sempre as ‘balizas’ para um desenvolvimento coerente, especialmente em Minas Gerais, onde a anarquia epistemológica e o liberalismo político vem sendo, respectivamente, confundidos com comportamento e idéias imorais e ‘libertinagem política’, para desonra de nossa memória histórica.

Conclusão.

A conclusão a que chego é de que existe uma grave ameaça à imagem que o homem comum constrói de si mesmo, pois, tanto nas elites sociais, culturais e econômicas do país, como no Grande Público, permeia um narcisismo *vuoto*, um solipsismo cultural, um sentimento de desprezo e racionalismo, seja pela mineiridade, seja pelo mito mineiro. Um narcisismo materialista, que não é admiração, que não é a *verstehen* completa de Weber, mas um humanismo recalcado. Um simples observar para comparar, não um admirar para compreender.

Assim, os valores e os juízos morais, éticos e estéticos essenciais são desconsiderados, para literalmente consumir-se o homem *Geralista*, como o define Waldemar de Almeida Barbosa, como simples objeto museológico, e não como sujeito de um tempo e um espaço.

Dessa forma, o risco de se construir um turismo antropofágico, passivo, solipsista e niilista, é grande, ainda mais quando as metodologias de planejamento do desenvolvimento não propõe ao homem local uma compreensão humanista e um respeito histórico pela sua auto-imagem, e pela imagem que ele mesmo faz da sua civilização.

Bibliografia de Referência:

1. Yarza, Ignacio. Immagini dell'uomo - Percorsi antropologici nella filosofia moderna. Armando Editore, Roma 1997.
2. Myrdal, Gunnar. The Challenge of World Poverty. Pantheon Books, New York, 1970.
3. César, José Renato de Castro. La Gestione dei Conflitti Sociali, Culturali ed Ambientali in una Politica di Sviluppo Turístico Alberghiero. Il Caso Concreto della Costa Smeralda in Sardegna. SIST, Roma, 1997.
4. Bobbio, Norberto; Matteuci, Nicola; Pasquino, Gianfranco. Dicionário de Política. Editora UnB, 1997.

5. Lacroix, Jean. História e Mistério. Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1967.
 6. Núcleo de Antropologia e Imagem NAI/DCIS/UERJ. <http://www.uerj.br>.
 7. Choza, José. Antropologías positivas y Antropología filosófica. Cenlit, Tafalla, 1985.
 8. O Brasil na Visualidade Popular. 26^o Salão Nacional de Arte de Belo Horizonte. Secretaria Municipal de Cultura, Prefeitura de Belo Horizonte, 2000.
 9. Pour le tourisme culturel - La Déclaration de Majorque. Conferência de Mallorca '95. Agence Européenne pour la Culture - Institut Cultures del Món. Palma de Mallorca, 1996.
 10. Ferraz Júnior, Tércio Sampaio. Constituinte: assembléia, processo, poder. São Paulo. Ed. Revista dos Tribunais, 1985.
 11. Sacchs, Ignacy. Modello di sviluppo alternativo per il Brasile. EMI, Bologna, 1993.
 12. Dessauer, Frederik. Filosofia della Tecnica. Morcelliana, Brescia, 1945.
 13. Morin, Edgar. Il Paradigma Perduto - Cos'è la natura umana?. Feltrinelli, Milano, 1994.
 14. Chauchard, Paul. O Homem em Teilhard de Chardin. Editora Heiner, São Paulo, 1963.
-
- O Professor José Renato C. César leciona Economia Aziendale e Contabilidade no IITC da Fundação Torino. É bolsista e colaborador da Câmara da Indústria do Turismo da FIEMG e do Instituto Estrada Real, tendo feito cursos livres de Antropologia Filosófica no Brasil (ISI) e na Itália (Pontificio Ateneo della Santa Croce). Ex-aluno do Curso de Engenharia Civil da UFOP, é também Pós Graduado em Análise de Sistemas e em Administração Hoteleira no Brasil (SENAC - UFJF) e em Roma - Itália (SIST/OMT).
 - E-mail: joserentocesar@bol.com.br

A visão humanística em Cícero e Virgílio

Paulo Luiz Zugno

Abril/ 2001

1 O Humanismo empenhou-se na reconquista de um saber que se traduzisse numa atividade concreta do espírito, com o objetivo de alcançar um perfeito desenvolvimento da personalidade humana, na coerência entre livre pensamento e ação, entre a beleza, a moralidade e a doutrina, cujo exemplo os antigos tinham deixado em suas obras literárias e na história.

Humanae litterae eram chamados os escritos antigos em seu conjunto, em 1.400; *Studia humanitatis*, segundo a expressão ciceroniana, a aspiração dos modernos de assimilar seu espírito para tornarem-se melhores, entendendo “humanitas” justamente no sentido de “educação”. O grande interesse pela antigüidade teve como conseqüência o despertar de uma vontade realizadora e de força criativa que ocorreu depois do ano mil em todos os campos da atividade humana. Assim, não é ilegítimo falar-se de um humanismo medieval, porquanto desde o séc. XII, e em parte também no séc. XIII, existiram escolas e mestres que eram centros e defensores da luta em favor dos clássicos. A antigüidade torna-se não uma moda, mas uma lei. A cultura começa a superar o restrito horizonte comunal em confronto com a universalidade do império romano, saindo do idioma vulgar para o latim, então linguagem universal. A sede de pesquisa aumenta porque tudo o que é antigo é considerado como um tesouro, principalmente os livros, mas também as medalhas, as moedas, os fragmentos de mármore e as inscrições antigas. Fundam-se bibliotecas e novas cátedras de disciplinas profanas freqüentadas por jovens e velhos. Cidades como Florença, Milão, Veneza,

Roma, Nápoles tornam-se importantes centros do renascimento humanista, que foi

precedido pelo pré-humanismo, cujo ponto de partida é o norte da Itália e da Europa, no século XIV, devido a seus vínculos com a Magna Grécia e com a Sicília, onde ainda se conservava a tradição das letras gregas. França, Inglaterra e Alemanha também tiveram importante participação no movimento humanista, embora a Itália tenha a primazia em todo esse processo cultural. Essa primeira fase do Humanismo caracteriza-se, portanto, pela volta ao estudo da antigüidade clássica greco-romana e, em grande parte, restringe-se à área das letras e das artes.

O Humanismo deve ser entendido como um processo que, no decorrer da história, vai adquirindo novos significados, de acordo com as novas realidades que se apresentam. Assim, não devemos procurar na literatura greco-romana formulações sobre o Homem nos termos em que hoje são feitas, no sentido por exemplo, da definição dos direitos fundamentais como o direito à vida, à educação, ao trabalho, e da universalização desses direitos. No entanto, tanto os gregos quanto os romanos tinham idéias a respeito do Homem e de suas relações com Deus, com o Universo e com o Outro.

2 O presente trabalho tem como objetivo pesquisar algumas obras de escritores latinos clássicos procurando indentificar neles a visão de Homem, e a possível influência que tiveram na formação posterior do movimento humanista.

Os Anais de Tácito (54 - 120 d. C.), traduzidos por L. F. de Carvalho, com prefácio de Breno Silveira nos dão uma visão panorâmica da vida na sociedade política romana do primeiro século da era cristã. O historiador Tácito viveu aproximadamente sessenta e seis anos e acompanhou a administração de vários imperadores, entre os quais Nero, Galba, Oto, Vitélio, Vespasiano Tito, filho de Vespasiano Domiciano, Nerva Trajano e Adriano. Nesse princípio da era cristã, o Império Romano teve como governantes senhores ou

príncipes absolutos, a despeito da existência e funcionamento do Senado. Em cem anos, a partir de Tibério, sucederam-se doze imperadores. Quatro deles (Calígula, Galba, Vitélio e Domiciano) foram assassinados. Dois (Nero e Oto) suicidaram-se. Ou seja, uma parcela significativa dos imperadores daquele período morreram em consequência de conspirações, da grande agitação política e das lutas pelo poder em que o patriciado romano estava envolvido. Praticamente todos os escritores latinos viveram envolvidos na vida política do Império Romano e eram oriundos de famílias de proprietários, tendo acesso aos estudos e a cargos públicos, como censores, questores, senadores, tribunos e juízes. (1957: VIII-IX). Segundo Breno Silveira, “a expressão `Senatus populusque romanus` (S. P. Q. R.), ou seja, `Senado e povo romanos` ... deve ser traduzida para “o corpo civil, aristocrático, e o exército romanos”. O povo no sentido que hoje lhe damos, era, no tempo dos romanos, a ralé prolífera, escrava, mendiga, negociante que, individualmente, não tinha direito algum. “Em Roma, o povo *povo* só teve uma ameaça de reerguimento no século quatorze, já no fim da Idade Média, por obra do tribuno Cola di Rienzi, que foi assassinado” (1957: VIII).

Nesse contexto sócio-político e cultural, seria difícil encontrarmos nos clássicos latinos modos de pensar sobre o Homem que se aproximem da visão humanística moderna. Isto não significa, porém, que os antigos, tanto gregos quanto romanos, como dissemos acima, não tivessem uma concepção de Homem. Para demonstrar isso, selecionamos dois clássicos latinos que nos dão uma idéia de como pensavam os romanos a respeito do Homem: *Cícero* e *Virgílio*. Cícero, pela sua importância como advogado, orador, político e filósofo. Foi ele quem denunciou a conspiração de Catilina. Aos sessenta e três anos, foi assassinado por motivos políticos a mando de Antonio. Junto com Cesar, Cícero é a personalidade mais representativa do último século da república romana. (1937: 204) Virgílio, por ser um dos maiores poetas latinos e por ter elaborado a grande epopéia

nacional romana, *Eneida*. Além disso, foi o clássico preferido por Francesco Petrarca, o primeiro dos grandes humanistas do Renascimento. Esses dois clássicos viveram no século imediatamente anterior à era cristã.

Os escritos de *Marco Túlio Cícero* (106-43 a. C.) são predominantemente de caráter jurídico-político pelo fato de que Cícero era figura proeminente na vida pública do Império Romano. Cícero, desde sua juventude dedicou-se também à filosofia e Platão era o filósofo que mais admirava. Entre os escritos de caráter filosófico destacam-se *De Republica*, *De Legibus*, *De Natura Deorum* e *Cato Maior* ou *De Senectute*. É no *De Senectute* que encontramos algumas passagens que refletem o pensamento de Cícero a respeito do Homem. Dessa obra extraímos três pequenas passagens que julgamos interessante destacar.

A primeira diz:

“Sed credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut essent qui terras tuerentur quique celestium ordinem contemplantes imitarentur eum modo vitae atque constantia”

“Creio, porém, que os deuses imortais semearam almas nos corpos humanos para que elas contemplassem as terras e que contemplando a ordem das coisas celestes, a imitassem pelo modo de vida (modo de ser) e pela constância (pela sua regularidade)”.

Nessa passagem, Cícero manifesta claramente sua crença na existência de deuses, i. é, do sobrenatural, superioridade do Homem sobre os demais seres: deve ele observar a ordem e a regularidade existentes no universo e imitar essa ordem e regularidade ao seu modo de vida. Isto significa que o Homem é responsável Universo, pelo fato de ter recebido dos deuses imortais uma alma que o diferencia dos demais seres.

A segunda passagem:

“Atque etiam, cum hominis natura morte dissolvitur, ceterarum rerum prespicuum est quo quaeque discedat - abeunt enim illuc omnia, unde orta sunt - animus autem solus, nec cum adest nec cum discedit, apparet”.

“E creio também que, quando a natureza do homem se decompõe pela morte, é que se conhece todas as outras coisas, porque todas vão para aquele lugar de onde se originaram; somente a alma não se deixa ver, nem quando está no corpo nem quando dele se separa”.

A terceira passagem:

“Quodsi in hoc erro, qui animos hominum immortales esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo extoquiri volo; si mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam, non vereor, ne hunc errorem meum philosophi mortui irrideant”.

“E se erro ao pensar que as almas dos homens são imortais, erro voluntariamente, e não quero que me tirem desse erro enquanto viver, porque nele está meu prazer; e se depois de morto, como pensam alguns filósofos de pouco renome, não existir nada, não temo que os filósofos mortos se rião do meu erro”.

Nestes dois últimos pensamentos aparece a convicção ciceroniana da imortalidade da alma e, em decorrência, a certeza da existência de uma outra vida além desta, embora não se perceba tentativa alguma de definir que tipo de existência seria a dessa outra vida.

Publius Virgilius Maro (70 a.C.-19 a.C.), era de origem modesta, da região de Mantova, e sua família foi expropriada da terra que possuía. Virgílio estudou em Milão e Roma. Tornou-se amigo de Otávio, e encontrou Mecenas, de quem foi protegido, e Horácio. Em Roma publicou as *Geórgicas*.

A idéia central das *Geórgicas* (em grego *Georgiká*, genitivo plural de *Georgikón* cujo sentido exato é “cultivo da terra”) é a paz, não porém uma paz egoísta, mas uma paz operante, comunicada entre os homens, pelo respeito às leis e pelas instituições civis. A concepção virgiliana da vida humana é dominada pelo sentido da dor, do sofrimento. Males de todas as espécies pesam sobre os homens e nada se consegue da terra que não seja pago com suor e sofrimento. Segundo Tomás de la Ascensión Recio García e Arturo Soler Ruiz, (1990: 241) “Es un pensamiento original de Virgilio en la forma y en el fondo, que encierra dentro de sí el tránsito de la moral de *otium* a la ética de *labor*, de la estética de

las *Bucólicas* al sentido moralista de las *Georgicas*, de una felicidad que no se disfruta, a la satisfacción personal compartida com todos”. Aqui aparece a idéia de que a *grandeza moral do Homem se dá pelo trabalho*, porque

“*labor omnia vincit improbus*” (Georg. I, v. 145)

“o trabalho, com sua inflexível tenacidade, vence tudo”.

Nas *Geórgicas*, Virgílio propunha-se, com sua experiência agrícola pessoal, ensinar a muitos novos agricultores que tinham trocado as espadas pelo arado, as técnicas de cultivar a terra, produzir frutas, cereais e legumes, e criar animais grandes e pequenos. Dirigia-se não aos grandes latifundiários mas aos pequenos e médios proprietários rurais que trabalhavam diretamente suas terras sem necessidade de capatazes e de escravos, contribuindo para aumentar a riqueza material e a satisfação moral de toda a Itália (1990: 237-9). Virgílio o trabalho como valor ético e de realização pessoal em contraposição à visão de *ponos* que lhe davam os gregos. É superando as dificuldades com o trabalho nos campos, na simplicidade da vida rural, que são lançados os primeiros fundamentos da civilização, para a construção de uma realidade mais complexa, mais espiritual e mais elevada, do progresso civil que culmina na formação do Estado, especificamente do Estado Romano (*Geórgicas*: II, 532).

BIBLIOGRAFIA

- BOISSIER, Gaston. *Cícero e seus amigos*. Trad. Julio Abreu Filho. São Paulo: Renascença, 1946.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Catão, o Velho ou Diálogo sobre a Velhice*. Trad. Marino Kury. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- ENCICLOPEDIA ITALIANA. Istituto della Enciclopedia Italiana. V. X e XXXV. Roma, 1937. Milano: Rizzoli e C., 1937.
- GIARDINA, Andrea. *O Homem Romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1992.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARON, P. Virgilius. *Geórgicas*. Trad. Tomás de la Ascensión Recio Garcia y Arturo Soler Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- TACITUS, Cornelius. *Anais*. Trad. J. L. Freire de Carvalho. V. XXV. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc., 1957.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

*HUMANISMO LATINO NA AMÉRICA LATINA: EUROCENTRISMO E
OCIDENTALIZAÇÃO*

SHEILA VENÂNCIO

BELO HORIZONTE 11 MAIO DE 2001

HUMANISMO NO BRASIL HOJE: O SISTEMA PRISIONAL E A DIGNIDADE HUMANA

A reflexão levantada pela temática Humanismo Latino aborda a consciência ética de cada indivíduo e a responsabilidade social e política dos membros da comunidade perante a identidade cultural de um povo.

A América Latina é um objeto singular de estudo. Nesta região que se estende do México à Terra do fogo convivem povos, culturas, línguas e modos existenciais diversos em uma unidade geográfica, mas ao mesmo tempo uma “colcha de retalhos”no que tange aos aspectos cotidiano, histórico e sobretudo político.

A visão ocidentalizada costuma reduzir os povos latino-americanos à sua origem negra ou indígena sem ao menos observar que a diversidade étnica das “Américas Latinas”em grande medida se deve à miscigenação dos povos autóctones e dos povos europeus, assim como, dos negros originários da África que para cá vieram escravizados como mão-de-obra. A mescla de tais povos e de suas culturas definiu processos sociais e “modus vivendis” diferenciados em cada região onde se estabeleceram. Os ameríndios possuíam uma história e uma organização social própria e muito desenvolvida em sua hierarquia, agricultura e política. Os europeus chegaram cheios de impáfia e violência tentando de todas as formas arruinar as culturas pré-existentes para estabelecer o imaginário europeu. Os negros africanos trouxeram como herança os ritos e cultos das

tribos que por origem já eram diversificadas. O conceito de “ocidentalização” envolve o estudo da interação destes povos tão singulares em um cenário transformado pela sobreposição de culturas e povos.

O cenário original das “Américas Latinas” já era por si só dividido em regiões habitadas por povos culturalmente heterogêneos que só foram unos quando tiveram suas raízes culturais invadidas pelos europeus. A relação entre os Ocidentes ibérico, Indígena e Africano em um mesmo espaço geográfico dará origem a uma civilização com características próprias e totalmente distintas das originais. O Novo mundo surge da tentativa do europeu de impor o seu imaginário e os seus símbolos sobre os escombros da destruição das antigas civilizações indígenas. Mas o processo de “aculturação” não surte os efeitos desejados porque não se pode destruir uma cultura original sem que ao menos restem os pilares básicos de seus valores fundamentais. Assim, as culturas latino-americanas são o resultado da interação dos diversos povos, cada um com o seu núcleo cultural originário.

Segundo Darcy Ribeiro, existe uma América Latina sob o ponto de vista geográfico e continental mas no social e no político a discussão deve ser mais detalhada porque cada unidade nacional possui sua particularidade. Mas a realidade econômica e social encontra no subdesenvolvimento a raiz da dependência externa e da exclusão social.

O presente trabalho objetiva mostrar a violação dos direitos humanos no sistema penitenciário brasileiro, advindo de um processo de exclusão social e dos entraves que o Código Penal vigente cria para a ressocialização dos presos, já que detentos de baixa periculosidade são encarcerados com aqueles que oferecem alto risco para a sociedade.

A situação carcerária no Brasil sucinta reflexões sobre o papel da administração pública ao tutelar a vida humana e zelar pela sua dignidade. Mas a responsabilidade do poder instituído perpassa pelas questões sociais, políticas, econômicas e culturais. A herança colonial deixou o legado do subdesenvolvimento e da dependência externa. A fraca institucionalização cria uma disparidade entre a democracia formal e a sua real aplicação, o que permite a ampliação do fosso social e a marginalização de grande parte do contingente populacional brasileiro.

No mundo jurídico, a pena privativa de liberdade tem por finalidade punir o autor

do ato infracional, para que ele possa se reabilitar e conviver em sociedade novamente. A reintegração do detento tem motivado muitos estudos acerca das melhores formas de trabalho ou de atividades que sejam mais eficazes para a completa reestruturação psicológica, física e intelectual do recuperando.

No Império Romano, não havia um espaço reservado para o cumprimento de pena, porque os castigos a quem praticasse alguma irregularidade eram basicamente corporais ou a morte. A cadeia era um meio empregado para reter o acusado enquanto se aguardava o julgamento ou a execução da sentença. Por outro lado, na Grécia antiga, costumava-se encarcerar os devedores até que saldasse suas dívidas, a custódia seria o meio pelo qual se evitaria a fuga e garantiria a presença nos tribunais (Leal,1995).

A Igreja, na Idade Média, inovou ao castigar os monges infratores ou rebeldes com o recolhimento em “penitenciários”, ou seja, em celas, numa ala dos mosteiros dos conventos, onde, mediante penitência e oração, pretendia-se que se reconcilhassem com Deus (Leal,1995).

A origem do Direito Penitenciário surge como inspiração humana ou religiosa e não como ciência ou doutrina. O estudo do moderno penitenciário teve início com o inglês John Howard (1726-90), com sua obra The state of the prisons in England and Wales (1776), propondo o isolamento, o trabalho, a educação religiosa e moral e a classificação dos presos.

A crise econômica do sistema feudal e a crise na agricultura contribuíram, na Europa do século XVI, para a proliferação de mendigos, vagabundos, prostitutas e jovens delinquentes, que exigiam um lugar especial para serem detidos e separados da sociedade. Surgem as prisões leigas que sob uma disciplina rígida durante um certo período de tempo, tinha por escopo excluir os infratores do convívio social para que pudessem se arreender de seus delitos.(Leal,1995).

Para Beccaria “não é o rigor do suplício que previne os crimes com mais segurança, mas a certeza do castigo, o zelo vigilante do magistrado e essa severidade inflexível que só é uma virtude no juiz quando as leis são brandas. A perspectiva de um castigo moderado, mas inevitável, causará sempre uma impressão mais forte do que o vago temor de um suplício terrível, em relação ao qual se apresenta alguma esperança de impunidade”.

O conceito moderno de penitenciária foi formulado em 1776 por Howard e diz que a penitenciária é um presídio especial onde se recolhem os condenados a penas de reclusão e onde o Estado, concomitantemente, os submete à ação de suas leis punitivas, procurando recupera-los, através de seu reajustamento como cidadão às normas da vida em sociedade (Howard, 1776).

As transformações operadas na economia internacional a partir da década de 70, com a decadência do “Welfare State” e o fim do intervencionismo estatal na economia, gerou uma dinâmica de mercado que passou a regular a vida dos cidadãos, através do direcionamento das políticas governamentais e a maximização do lucro a qualquer preço, inclusive a dignidade humana. A internacionalização da economia e a transnacionalização dos processos políticos e sociais, fere em grande medida a Declaração Universal dos Direitos da Homem, proclamada em 1948 pela Assembléia das Nações Unidas, pois contraria os seus dispositivos no que tange à aplicação efetiva da justiça social. Regras como as liberdades de participação política, representação democrática e o direito de cada homem ao trabalho, a um salário mínimo e à proteção do emprego eram consideradas um objetivo moral a ser perseguido.

Em 1948, a realidade conjuntural era diferente da contemporânea. O pleno emprego, o crescimento da produção e a difusão de benefícios por meio do Estado estavam na ordem do dia da agenda política de todos os países desenvolvidos e de muitos países em desenvolvimento. Ao se comemorar o cinquentenário da Declaração, em 1998, a realidade conjuntural é bem outra. Os valores decorrentes da transnacionalização dos mercados e do sistema financeiro, como a acumulação irrestrita, abertura comercial, a livre circulação de capitais e a ênfase em ganhos ilimitados de produtividade, constituem os princípios reguladores da contemporaneidade.

É preciso se ter em mente o impacto do processo internacionalizante sobre as estruturas institucionais dos Estados-nação com base nos princípios da soberania, da territorialidade e da legitimidade. Os atores que compõem a arena internacional e têm legitimidade para participar de processos de tomada de decisão, não mais, exclusivamente, são os Estados nacionais. A arena internacional, na atualidade, passa a ser multicêntrica, com a inclusão de empresas transnacionais, organizações

internacionais e organizações não-governamentais atuando no processo de tomada de decisão. Na atualidade, as decisões econômicas fundamentais, tendem a ser tomadas no âmbito de organismos multilaterais, conglomerados multinacionais, bancos, fundos de investimento, fundos de pensão e companhias seguradoras com atuação mundial. Neste sentido, a política está sendo substituída pelas regulamentações financeiras e a pressão dos mercados competitivos. O Estado soberano não mais consegue controlar e regulamentar as transações financeiras, que muitas vezes ficam imunes a fiscalizações governamentais, além da fragmentação das atividades produtivas, reduzindo as sociedades a meros conjuntos de grupos e mercados.

O impacto das transformações econômicas sobre a vida dos indivíduos foi o aumento do desemprego e da violência urbana que desencadeia um ciclo vicioso que só poderá ser transformado com a humanização das políticas públicas voltadas para a educação, a saúde e a dignidade humana. Mas ao invés de se planejar o investimento para sanear as dificuldades sociais, constroem-se penitenciárias como forma de reprimir a delinquência. Trata-se ineficazmente das consequências e renega-se ao esquecimento o que de fato causou a convulsão social.

A história do sistema penal tem sido direcionada para reprimir lesões microcriminais, ou seja, o aparato jurídico-conceitual tem por modelo o crime isolado, de preferência os contra o patrimônio, e não as lesões macrocriminais, como os crimes ambientais, os de sonegação fiscal, os que atentam contra o sistema financeiro, o tráfico de entorpecentes, os quais muitas vezes se caracterizam pelo seu aspecto organizacional. Neste sentido, a repressão do Estado se concretiza apenas nas classes mais pobres, que passam a carregar o estigma de criminoso. A consequência direta deste processo é a superlotação das prisões, com detentos pobres que mais tarde não conseguirão se reintegrar ao corpo social, pois o sistema penitenciário é inoperante e não oferece condições dignas para a reabilitação.

O cenário interno das penitenciárias denuncia o descaso com a vida do detento e com a herança psicológica que o período de detenção pode acarretar para o seu futuro e para meio social em que ele conviverá ao sair da prisão. O retorno do indivíduo à sociedade- a ressocialização- após o período de aprisionamento fica difícil, ao se considerar que ele passa por um processo de “aculturação” ao incorporar as práticas

criminais e os desprezo pelos valores morais. Nas prisões é comum o fenômeno da institucionalização, ou seja, ao se privar a liberdade, impede-se o convívio com a diversidade cultural e moral, pois todos possuem vidas em comum, acarretando a perda de identidade pessoal e a estigmatização.

O sistema prisional deixa a desejar no que tange à defesa dos direitos humanos e nas medidas sócio-educativas para a reintegração social dos presos. Ao findar o cumprimento da pena o preso estará completamente desiludido e estigmatizado, além de não conseguir um emprego lícito que garanta o seu sustento e de sua família, em virtude da rejeição social que se constrói em torno do ex-presidiário. Este conjunto de situações facilita a reincidência e permanência no mundo do crime.

Os doutrinadores jurídicos têm entendido que as melhorias na qualidade de vida das prisões, através da educação e da profissionalização devem vir acompanhadas da reavaliação dos Códigos Penais, clamando por uma intervenção penal mínima.

Censo penitenciário Nacional, realizado pelo Ministério da Justiça, mostrou um dado estarrecedor: 95% dos presos são pobres; 87% sem o 1º grau completo; 55% sem qualquer atividade na prisão. A explicação para estas estatísticas encontra-se no aprofundamento das desigualdades sociais e econômicas e na exclusão. Mas não são apenas o pobres que cometem crimes, pelo contrário, mas só eles sofrem com o rigor das leis penais. A relação entre marginalidade econômica e social obriga as instituições jurídicas do Estado-nação a concentrar sua atuação na preservação da ordem, da segurança e da disciplina. A exclusão econômica gera uma exclusão legal. Isto porque para lutar pelos seus direitos um cidadão deve no mínimo Ter acesso à informação para reivindicar os direitos jurídicos, políticos e sociais e por conseqüência os direitos humanos.

O atual sistema prisional não apresenta condição de ressocialização, pois fere os direitos humanos ao privar a liberdade de indivíduos que poderiam cumprir suas penas prestando serviço a comunidade ou reparando o dano causado. Os presídios são uma “bomba relógio” prestes a explodir e causar uma desordem social, pois a super lotação impede o mínimo de dignidade no cumprimento da pena. A ociosidade é causa de doenças físicas e psicossociais, além de ser uma porta aberta para os vícios e para a criminalidade no interior dos presídios.

O mito de que o indivíduo que comete um crime deve ser isolado do convívio social é errôneo em seus princípios, uma vez que estimula a segregação social e por via de regra a reincidência criminal. Se um ex-presidiário recebe este rótulo estigmatizante ao deixar a prisão é o primeiro passo para que não consiga emprego e nem credibilidade, o que induzirá o retorno ao mundo do crime.

O sistema prisional brasileiro deve ser revisto sob a perspectiva legislativa, com a reforma do Código Penal , e sob a ótica humanitária, porque só dessa forma teremos a redução dos índices de criminalidade e da violência social.

A humanidade carece de respeito e dignidade social que devem ser resgatados com a ética e a moral de cada indivíduo. O processo de globalização massificou as opiniões e uniformizou as atitudes criando uma rede de interesses voltados para o consumismo e para as manifestações culturais inférties . O ser humano pede socorro. A vida humana exige respeito.

Se o Estado nacional não mais consegue garantir vida digna aos seus cidadãos, entra em cena a mobilização da sociedade civil que através de trabalhos voluntários procura trabalhar em prol do ser humano. No campo dos direitos humanos o exemplo maior é dado pela Anistia Internacional que mobiliza pessoas no mundo inteiro para lutar pela libertação dos presos políticos e por um julgamento justo e legítimo. Através de cartas enviadas por membros do mundo inteiro, esta Organização Não-Governamental consegue pressionar autoridades legalmente constituídas para que tratem com respeito e dignidade aqueles que foram presos em nome de seus ideais. A Anistia Internacioanal não apóia atos de manifestação que usem a violência ou a intolerância. O protesto deve ser pacífico para que o direito de reivindicar seja legítimo. A paz deve sempre nortear vida em comunidade e a luta pela justiça.

Bibliografia:

VERONESE, Josiane Rose Petry. Revista CEJ, Brasília.1998

FARIA, José Eduardo. Revista CEJ, Brasília.1998

Convite, 10 anos.

Em fins de 1991, pequeno grupo de estudantes se reunia esporadicamente para conversar sobre filosofia. Professores conduziam as conversas. Debates finalizavam os trabalhos. Aos poucos, a iniciativa passou a contar com a organização do Departamento de Filosofia da PUC Minas, através da professora Sílvia Maria Contaldo. Hoje, quando o *Convite* comemora seus dez anos (1991-2001), estamos comunicando aos participantes do Seminário “Humanismo latino no Brasil de hoje”, que se realiza na PUC Minas, nossos objetivos, trabalhos e resultados.

Em 1998 o projeto ganha nome definitivo: *Convite ao Pensar*, que encerra seu objetivo e marca. Marca que se traduz no convite, no incitamento à tarefa maior da filosofia, o pensar. Os temas, idéias, autores, obras apresentadas formam um leque de opções, nas mais diversas áreas do conhecimento, que funcionam como pontos de referência para levar o ouvinte ao contato com o que não é geralmente apresentado no curriculum da Universidade. Contato primeiro, forma de levar ao mundo do conhecimento, ao mundo da filosofia.

Apresento, agora, alguns dos temas tratados no Convite: Mitologia Grega; Cultura e Filosofia Gregas; Idade Média - filosofia, literatura e mitos; Os sete pecados capitais; Os deuses e os monstros; As sete virtudes; Sonhos, devaneios e memória; Os mitos modernos: Don Juan, Don Quixote, Don Giovanni, Frankenstein; Fausto; Filosofia, Ciência e Literatura.

Assim, realizamos o ideal originário dos gregos, o de que a filosofia se faça em espaço aberto e tenha a liberdade e o renovado interesse de conhecer a si mesmo, o que inclui a busca da verdade, como componentes essenciais da discussão.

O *Pensar*, em claro contraste com a fragilidade das ações e a falta de garantias quando tratamos dos assuntos humanos, converte-se em trabalho por excelência, capaz de nos fazer lograr o grau de identidade e continuidade que conjuntamente produzimos na história. O *Pensar* sempre se faz como ética: a pergunta pelos valores, por aquilo que deveria nos reger. Só é possível haver ética se pudermos ver melhor as coisas; a ética surge, então, como relação à ótica.

Aprender a olhar as coisas, pois elas se apresentam opacas, no claro-escuro da história que envolve a nós, os espectadores. Aprender a olhar rompe com a ilusão da transparência universal, característica da cultura contemporânea. A globalização parece nos colocar em contato com tudo, com o mercado provedor de todos os benefícios, que oferece acesso ilimitado aos produtos disponíveis a quem quiser desfrutá-los. Tudo está aí ao alcance da mão. Interligados em escala planetária assistimos, em tempo real, ao espetáculo do mundo. Todos estão próximos.

A falta de cuidado de si, a indiferença e as violências são impedimentos para a constituição de um espaço ético, morada do humano, e marcam o outro lado da questão.

Os valores, como os males, não são substâncias ou seres que possam ser buscados, mas constituem categorias de relações tecidas pela linguagem e por ações determinadas na cultura.

O trabalho de pensar, como aqui o entendemos, converte-se em uma ética. Lembramos a relação íntima, considerada por Martin Heidegger, entre *construir*, *habitar* e *pensar*. Nosso projeto inclui as três dimensões.

Se todos enfrentam essa tarefa com êxito, a resposta depositamos em todas as nossas esperanças. Como diziam os escritores do século XVII - Calderón de la Barca, Baruch Spinoza, Molière - "os sonhos nos resgatam algumas partes de nossa natureza", se é verdade que somos feitos da mesma matéria dos sonhos.

"A natureza cuida dos animais, mas a nós a linguagem nos relega ao desamparo", segundo Rainer Maria Rilke, citado por Heidegger. Ao pessimismo da filosofia e à desilusão da cultura moderna contrapomos o otimismo da ação.

Haroldo Marques - PUC Minas

OLHAR HUMANO SOBRE A VIDA URBANA**Observatório de Políticas Urbanas da RMBH - OPUR-RMBH**

Invenção humana e reiteração da humanidade do homem, a cidade expressa um elemento essencial da condição humana: a contraditoriedade.

O humano tem a capacidade de gerar o não humano - o desumano - e este, num movimento de retorno, pode desumanizar o humano, voltar-se contra o próprio homem.

Com o capitalismo, o homem inventa a mercadoria que o escraviza, desumaniza-o. Em outras palavras, a criatura está dominando o criador.

É na cidade que as mercadorias têm pleno desenvolvimento através da produção e troca contínuas e intensas. E é fundamentalmente na cidade que esse movimento de produção e troca pode autonomizar-se, ter uma vida própria alimentada e reproduzida pelo consumo humano.

Com o capitalismo, o Estado, quando subserviente portador da lógica da competição e do lucro, pode propiciar governos da cidade desumanizantes. Mais uma vez, a criatura domina o criador.

Na cidade, os pólos humano e desumano da contradição primeira metamorfoseiam-se, respectivamente, em tolerância e indiferença, diferença e desigualdade, cooperação e competição, solidariedade e individualismo negativo, justiça e injustiça, integração social

e exclusão social.

A cidade desumana, criada pelo próprio homem, produz e reproduz sistematicamente - em um círculo vicioso - a circularidade desumanizadora: a indiferença, a desigualdade, a competição, o individualismo negativo, a injustiça e a exclusão social.

Mas a circularidade desumanizadora, ainda que hegemônica, é apenas um aspecto da questão, já que é nas cidades que nascem os principais movimentos sociais de luta pela cidadania, igualdade, liberdade e solidariedade.

São movimentos que procuram instaurar o círculo virtuoso - humanizador -, a saber: a produção e reprodução continuada da tolerância, da igualdade, da cooperação, do individualismo positivo, da justiça e da inclusão social.

A metropolização potencia o desenvolvimento das duas circularidades, podendo levá-las ao limite da desumanização (à barbárie, ao neodarwinismo social, à lei da selva) ou ao limite da humanização (ao solidarismo social, à emancipação humana, à plena liberdade).

Se pensarmos o urbano como um modo de vida, a própria expressão enfatiza o viver - e não o morrer - e, no limite, o viver em sua plenitude.

Fustel de Coulanges (1975) associa aos termos “cidade” (cité) e “urbe” (ville) os sentidos de encontro, de reunião, de encontro da diversidade. Vainer (1998) vai mais além quando afirma:

*“A cidade não é apenas o lugar do encontro entre homens, ou seja, o lugar do encontro e da afirmação possível da diversidade da humanidade. Criada pelo homem como mundo especificamente humano, a cidade é ainda mais: é o lugar do encontro do homem consigo mesmo; ou, se se prefere, **o lugar do encontro do homem***

com sua humanidade". (p.43, grifo nosso)

Essa assertiva pode ser entendida por alguns como uma divagação utópica e ingênua do autor, o que não corresponde à verdade, pois Vainer, em outro trecho do seu artigo, ressalta que "a proximidade ecológica pode ser, e muitas vezes é, a distância social e emocional" ou, em outras palavras, um comportamento habitual de reserva, "que faz de nossos próprios vizinhos completos desconhecidos".

O autor complementa seu pensamento citando Simmel:

*"E como esse conjunto de processos psicossociais se passa sob a égide do dinheiro, no mundo do mercado e da competição econômica e social, 'o aspecto interior dessa reserva exterior é **não apenas a indiferença** mas, mais freqüentemente do que nos damos conta, é uma leve **aversão, uma estranheza e repulsão mútuas**'". (Simmel, 1973, p.17, grifo de Vainer)*

*Lefebvre, em O direito à cidade (1967), atribui à sociedade urbana (e nela, ao proletariado) um papel crucial na construção do **novo humanismo** e, portanto, na superação do "velho humanismo liberal".*

"... o humanismo do homem urbano para o qual e pelo qual a cidade e sua própria vida cotidiana na cidade se tornam obra, apropriação, valor de uso (e não valor de troca), servindo-se de todos os meios da ciência, da arte, da técnica, do domínio sobre a natureza material".

Em termos mais concretos, Lefebvre propõe a reforma urbana que, tendo alcance revolucionário, é ela mesma uma reforma revolucionária fundada em três revoluções simultâneas:

1. “econômica (planificação orientada para as necessidades sociais)”;
2. “política (controle democrático do aparelho estatal, autogestão generalizada)”;
3. “cultural permanente”.

Na esteira do pensamento lefebvriano, entendemos que o novo humanismo, o “humanismo do homem urbano”, evolui no movimento e no processo de construção de uma reforma urbana comprometida com a (re)humanização da cidade.

Na construção desse novo humanismo, desejável e possível a partir de um novo modo de vida urbano, a universidade tem atribuições claras:

- *na área de ensino, formação de profissionais comprometidos e capacitados para contribuir na (re)humanização da cidade;*
- *nas atividades de pesquisa e pós-graduação, produção de informações e análises sobre as duas circularidades, partindo da dura e realista constatação de que a circularidade desumanizadora ainda é dominante no espaço da cidade;*
- *na área de extensão, disponibilização dessas informações e análises produzidas para os vários segmentos da sociedade e para as agências governamentais;*
- *no fornecimento de subsídios para a elaboração de estratégias de construção democrática da cidade, fundadas nos valores e princípios da solidariedade, cooperação, equidade, justiça social e sustentabilidade ambiental.*

O campo temático “Metrópole, desigualdades socioespaciais e governança urbana” tem sido objeto de atenção da PUC Minas, com atividades de pesquisa, extensão e apoio ao ensino, institucionalmente agrupadas no Observatório de Políticas Urbanas e Gestão Municipal, sediado na Pró-reitoria de Extensão.

Com as lentes de seu “urbanoscópio” voltadas para a Região Metropolitana de Belo Horizonte, o Observatório consolida-se como um instrumento permanente de pesquisa, análise comparativa, atividades de extensão, difusão de conhecimentos sobre novos modelos de políticas urbanas, orientadas para a promoção da cidadania, da justiça social e da democracia na Região Metropolitana de Belo Horizonte.

Referências bibliográficas

FUSTEL DE COULANGES, Numa Demnis. *A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: Hemus, 1975.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Edit. Documentos, 1969.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2 ed., 1973.

VAINER, Carlos B. Cidades, cidadelas e a utopia do reencontro: uma reflexão sobre tolerância e urbanismo. *Cadernos IPPUR*. v. XII, n. 1. Rio de Janeiro: UFRJ, jan/jul 1998.

O PAPEL DA UNIVERSIDADE NA CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE INCLUSIVA

Rosa Maria Corrêa
Mestre em Educação, Psicóloga, Professora da PUC Minas

O texto mostra uma breve história da relação do ser humano com seus semelhantes através das organizações sociais. Depois contextualiza a inclusão social e as condições necessárias para sua existência, ressaltando o papel da Universidade.

Em todas as culturas, a sociedade atravessou diferentes fases na sua organização. Começou praticando a **exclusão social** de pessoas diferentes do padrão aceito pela comunidade. A exclusão era total: a pessoa identificada como diferente era considerada inválida, sem utilidade para a sociedade, não humana e impedida de ter acesso aos seus direitos de cidadã. Era eliminada, internada em grandes instituições ou tratada como animal.

Em seguida, desenvolveu-se uma ação de assistencialismo por parte do Estado, com o atendimento segregado dessas pessoas dentro de instituições. Ao mesmo tempo, o movimento de grupos minoritários foi ganhando status legal e material no mundo, passando-se à prática da **integração social**. Nessa fase, a idéia vigente é de que a pessoa tem uma diferença/doença e, por isso, deve adaptar-se à sociedade ou ser mudada por profissionais através da reabilitação e cura. Nesse modelo integrativo, a “boa” sociedade aceita receber essas pessoas desde que sejam capazes de moldar-se às exigências sociais, de lidar com as atitudes discriminatórias e de serem autônomas sem poder decidir.

Na década de 80, nos países mais desenvolvidos, surge o conceito de **inclusão social**, que tomou impulso na década de 90. O movimento de inclusão social tem por objetivo a construção de uma sociedade para todos, independentemente de classe social, sexo, idade, religião, origem étnica, raça, orientação sexual ou deficiência; uma sociedade não apenas aberta e acessível a todos os grupos, mas que estimula a participação; uma sociedade que acolhe e aprecia a diversidade da experiência humana; uma sociedade cuja meta principal é oferecer oportunidades iguais para que todos realizem seu potencial humano. Nessa fase, a idéia vigente é que a sociedade tem que se adaptar para poder incluir todas as pessoas em seus sistemas sociais. A prática da inclusão social apóia-se nos princípios de aceitação das diferenças individuais, de valorização de cada pessoa, de convivência dentro da diversidade humana e de aprendizagem através da cooperação.

A inclusão social não está acontecendo por acaso. Resulta de vários fatores. Um primeiro fator é o econômico. Existem estudos demonstrando que muitos investimentos na área de inclusão de pessoas com deficiência levam a economias futuras para a sociedade, que ultrapassam em muito seus custos. É

mais barato manter uma pessoa com deficiência morando em sua casa do que construir e manter instituições especializadas. Além disso, o mercado em expansão precisa de novos clientes e os grupos minoritários são consumidores em potencial.

O segundo fator é social. Quando uma distribuição de renda muito desigual cria inveja e ódio, quando o sucesso na sociedade é negado à maioria devido ao sexo, cor da pele ou deficiência, quando as pessoas morrem por falta de serviços de saúde e de condições mínimas de higiene, quando muitos vêem o crime como a única saída para ter condições de vida decentes, quando nem arame farpado, nem segurança, nem recursos eletrônicos são suficientes para fazer com que os ricos se sintam protegidos, quando até os pobres temem que alguém mais pobre e mais desesperado possa tomar o pouco que possuem - numa sociedade assim, qualquer investimento em mais igualdade será benéfico para todos. Da mesma forma, viver numa sociedade em que nenhum deficiente tenha de pedir esmolas na rua, em que deficientes não sejam confinados em instituições e possam viver com a família ou sozinhos, ou constituir sua própria família, em que deficientes possam educar-se e trabalhar da mesma forma que seus irmãos e irmãs, amigos e vizinhos não deficientes, viver sabendo que uma deficiência não é uma catástrofe para a pessoa e sua família, isso eleva a qualidade de vida para todos e produz o desenvolvimento da sociedade.

Um terceiro fator é a pressão internacional. Hoje, há consenso internacional a respeito da implementação de medidas de equiparação de oportunidades para todas as pessoas em todos os países. E cada vez mais órgãos públicos, organizações governamentais e outras instâncias de poder público estão aprovando decretos, leis, portarias, resoluções, instruções normativas visando à garantia de direitos às pessoas.

Um quarto fator é que as pessoas querem ser tratadas com solidariedade e têm uma consciência maior dos seus deveres e direitos de cidadania nos aspectos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Utilizam o seu poder pessoal para fazer escolhas, tomar decisões e assumir o controle de sua vida no dia-a-dia.

Neste início de milênio, estamos vivendo a fase de transição entre integração e inclusão. Na prática social, ambos os processos coexistem e permanecerão por um tempo, até que a inclusão prevaleça.

As estratégias para a construção de uma sociedade inclusiva serão as mesmas para todos os grupos atualmente prejudicados, os quais podem provocar as mudanças políticas necessárias com mais rapidez trabalhando juntos e apoiando-se mutuamente. Não importa sobre a inclusão de qual grupo estejamos falando, existem fatores que facilitam a inclusão na sociedade, alguns deles indispensáveis: são as provisões para o bem-estar em geral. Isso significa um sistema de instituições públicas protegidas pela lei e supervisionadas pelo

processo político, que garantam a todos:

- **serviços de saúde pública**, incluindo serviços de prevenção, tratamento e reabilitação, e provisão de recursos de assistência;
- **educação obrigatória** desde o jardim de infância até, pelo menos, os 18 anos, dirigida para o potencial do indivíduo;
- **apoio financeiro** na forma de pensões, compensações e bem-estar social para os que não podem trabalhar devido à idade, doença, deficiência ou condições do mercado de trabalho;
- **uma política de mercado de trabalho** com instrumentos e programas de treinamento e retreinamento vocacional, colocação e treinamento no emprego;
- **uma política de mercado de habitação** que garanta habitação segura e com instalações sanitárias para todos.

Além dessas provisões gerais para o bem-estar, há necessidade de um planejamento global, políticas públicas e instrumentos políticos para investimentos em infra-estrutura, como transporte, telecomunicações, mídia e cultura, com acesso igual para todos.

Devem ser abolidas leis e regulamentações que distinguem as pessoas e as excluem de direitos civis como casamento, filhos, voto, trabalhar como jurados, gerir negócios etc.

Sem tais políticas públicas e legislação que garanta a igualdade de oportunidades, será impossível atingir uma sociedade inclusiva. Sem aumentar o nível de bem-estar para todos, é difícil melhorar as condições de vida de grupos minoritários, que ainda não tiveram acesso à sociedade. Trabalhar para uma sociedade inclusiva, portanto, é um projeto a longo prazo, para muitas gerações, mas devemos começar esse trabalho hoje!

A legislação e as políticas públicas que primem pela igualdade de valor dos seres humanos e, como tal, pela garantia da igualdade de direitos, dependem da ação dos cidadãos. Para construção de uma sociedade mais justa, há necessidade de indivíduos-cidadãos, sabedores e conscientes de seus valores e de seus direitos e deveres. Cresce, portanto, a importância da educação e, mais ainda, a importância da inserção de todos num programa educacional que favoreça essa conscientização. Em consequência, cresce, também, a necessidade de se planejar cursos com qualidade de ensino e de aprendizagem, oferecendo uma formação mais comprometida com o ser humano e contribuindo para a melhoria da qualidade de vida de todos.

A universidade contribui para a inclusão social quando oferece uma educação de qualidade e, no dizer de Bobbio, abre espaço para intelectuais com vontade de participar

das lutas políticas e sociais do seu tempo, que não se alienam a ponto de não sentir aquilo que Hegel chamou de “o elevado rumor da história do mundo”, mas, ao mesmo tempo, tomam uma distância crítica que os impede de se identificarem completamente com uma palavra de ordem.

A sociedade precisa de intelectuais, segundo Bobbio, que sejam ideólogos e expertos. Ideólogos fornecem princípios-guias, enquanto expertos fornecem conhecimentos-meios. A ação social tem necessidade, de um lado, de idéias gerais ou princípios, que poderiam ser chamados de “valores”, “ideais” ou mesmo “concepção do mundo”. De outro lado, conhecimentos técnicos são absolutamente indispensáveis para resolver problemas. A universidade tem a tarefa imensa de retomar os princípios e fornecer os instrumentos necessários para realizá-los em um mundo sempre mais complicado. E é uma tarefa magnífica neste momento em que a violência ameaça destruir tudo. A sociedade parece correr em direção à própria autodestruição, fascinada pelo desejo de morte. Mais do que nunca, devemos recorrer à inteligência criadora.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS - PUC Minas
Instituto de Ciências Humanas - Departamento de História - Curso de História

EVENTO: HUMANISMO LATINO NO BRASIL DE HOJE.

UMANESIMO LATINO NEL BRASILE DI OGGI.

PROMOÇÃO: Fondazione Cassamarca e PUC Minas. Período: 11 e 12. 05. 2001

TÍTULO DA COMUNICAÇÃO:

HUMANISMO LATINO NA AMÉRICA LATINA : *eurocentrismo e ocidentalização*.

***“Que todos os crentes tenham
a coragem de perdoar-se uns
aos outros, para que possam
curar-se das feridas do passado”.***
(João Paulo II, em 08.05.01)

RUI EDMAR RIBAS

Professor de História da América Latina da PUC Minas e UNI-BH.

MAIO DE 2001

MAGGIO 2001

“É certo que o pensamento político ocidental não se permite compreender-se apenas a partir de si mesmo: compreender o Ocidente exige, também, um descentramento, um outro olhar e um olhar no outro, que pode ser entendido como ‘passagem da política como dogma à política como ética ou antropologia’.

O comentário de Gilbert Vaudry à obra de Pierre Clastres, em Do silêncio ao diálogo: o fim das tribos, é preciso: ‘Sabe-se que a relação Ocidente -selvagens é, na história, marcada por um desastre. Em todos os lugares’, escreve Clastres,

a conjunção permanente entre a expansão da civilização européia e o aniquilamento das culturas primitivas obriga a pensar nossa civilização na sua incapacidade de reconhecer o Outro, e põe em evidência, de modo imanente a ela, a vizinhança constante da violência e da razão, a primeira exercendo-se sobre tudo o que escapa ao campo da Segunda. E é a partir dessa dupla face do Ocidente, sua face completa, que se deve articular a questão de sua relação com as culturas primitivas: a violência efetiva da qual estas são vítimas não é estranha ao humanismo; ela não é senão o signo visível de uma proximidade mais distante da razão.

O tema “**Humanismo Latino no Brasil de hoje**”, nos convida a algumas reflexões sobre a condição de “latino”, dos valores da cultura greco-romana e dos princípios cristãos da Civilização Ocidental havendo, portanto, o pressuposto eurocêntrico e, como tal, a importância de uma reconfiguração de elementos, em termos de América Latina, na tentativa de ultrapassar os limites de uma “cultura herdada”, paradigma que ainda prevalece para se ter uma imagem do nosso passado histórico.

“Os seres humanos são seres interpretativos, instituidores de sentido. A ação social é significativa tanto para aqueles que a praticam quanto para os que a observam: não em si mesma mas em razão dos muito e variados sistemas de significado que os seres humanos utilizam para definir o que significam as coisas e para codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros”.

O Humanismo Latino de hoje, na América Latina de formação Ibérica, não é o Humanismo Latino transplantado da Europa Ocidental, considerando as especificidades da Península Ibérica - do século VIII à Expansão Ultramarina, e que aqui, no *Extremo-Occidente*, revelou-se como um *Leito de Procusto*, impondo aos indígenas e negros afro-latino-americanos, valores de um processo genético-evolutivo onde se constata a dicotomia: *civilização/barbárie; cristãos-católicos/pagãos; progresso/atraso; desenvolvimento/subdesenvolvimento; soldado de Cristo e infiel.*

Assim, preliminarmente, afloram algumas dúvidas para o desenvolvimento da Temática:

- 1 O Humanismo Latino possibilitou ao colonizador, na indo-ibero-afro-latino-américa, uma visão equilibrada de si e do Outro, considerando a questão da alteridade?
- 2 Qual a importância do conceito *Ocidentalização* para ultrapassar os limites do eurocentrismo?
- 3 Qual a importância de se refletir sobre o *Humanismo no Brasil de Hoje* em sentimento de latinidade ?
- 4 O resgate do Humanismo Latino, via evocações de memória, possibilitaria romper com o darwinismo social no qual somos o “negativo fotográfico”, o “espelho deformante”?
- 5 Até que ponto o Humanismo Latino na América Ibérica cristianizou e descristianizou-se via “catolicização”?
- 6 Quais as manifestações do Humanismo Latino, na América Latina, que recupera e revitaliza o patrimônio ético, moral, filosófico, histórico e sócio-político do Humanismo?
- 7 Se o Humanismo visa tornar os homens mais humanos, como ele vem sendo apropriado para tornar os homens mais desumanos e coisificados?
- 8 A política mundial está sendo reconfigurada seguindo linhas culturais e civilizacionais. Nessa perspectiva é possível a coexistência, sem choques, do Humanismo Latino Europeu com o Humanismo Latino-Americano?
- 9 O processo de indigenização, num Ocidente em desvanecimento, encontra

resposta para os seus anseios e direitos de sobrevivência?

10 Qual a importância do xamanismo, no estudo dos povos indígenas, para compreender as reações ao processo de europeização do *Extremo-Occidente*?

Em o *Choque de Civilizações*, no Capítulo 4, Samuel P. Huntington, nos adverte sobre as duas imagens do Ocidente e o renascimento de Civilizações:

“O Desvanecimento do Ocidente: Poder, Cultura e Indigenização” nos apresenta duas imagens do poderio do Ocidente em relação a outras civilizações. “A primeira é a de um predomínio ocidental avassalador, triunfante, quase total(...). O Ocidente é a única civilização que tem interesses substanciais em todas as outras civilizações ou regiões e tem a capacidade de afetar a política, a economia e a segurança de todas as outras civilizações ou regiões. As sociedades das outras civilizações geralmente precisam de ajuda ocidental para atingir os seus objetivos e proteger os seus interesses.

***A Segunda imagem do Ocidente** é muito diferente. É a de uma civilização em declínio (...). A vitória do Ocidente na Guerra Fria produziu não o triunfo, mas a exaustão. O Ocidente está cada vez mais preocupado com seus problemas e necessidades internos, ao mesmo tempo em que enfrenta um lento crescimento econômico, o desemprego, enormes déficits públicos, uma ética de trabalho em declínio, baixas taxas de poupança e, em muitos países, inclusive nos EUA, desintegração social, drogas e criminalidade (...). Está se evaporando rapidamente a disposição de outras sociedades de aceitar os ditames do Ocidente ou de acatar seus sermões, bem como a autoconfiança e a vontade de dominar do Ocidente.”*

Eis, então, um desafio dos mais importantes para a Civilização Ocidental: revitalizar o Humanismo Latino, dentro dos valores cristãos, sem, contudo, ignorar o Humanismo Latino-Americano numa América caleidoscópica, múltipla, que poderíamos chamar de *Amerita Latintitla*.

A História do Humanismo Latino, no *Extremo-Occidente*, e particularmente no Brasil, começou com uma prefiguração, pois o bom e o mau selvagem, reencontrados com o descobrimento, já faziam parte do imaginário europeu.

Cristóvão Colombo, munido das suas *Capitulações de Santa Fé*, em nome de Deus e dos reis Católicos Fernando e Isabel, no seu Diário, descreve aquelas gentes exóticas e benevolentes vivendo no Paraíso Terrestre.

Hernán Cortés (1485-1547) intimida, desorienta e massacra centenas de milhares de índios e coloca sob a sua proteção mais de 100 mil índios encomendados.

Pero Vaz de Caminha (1437-1500) se encantou com o bom selvagem: “gente boa e de boa simplicidade”, são eles dóceis, pacíficos, puros, inocentes e isentos de cobiça.

Américo Vespúcio enalteceu a “bondade e inocentíssima índole”.

O franciscano André Thévet, em *Singularidades da França Antártica*, publicada em 1557, afirmou que os índios eram corajosos, hospitaleiros e estoicos. E, numa crítica à cultura européia prosseguiu: “ ...essa pobre gente, por maior que seja o seu erro ou ignorância, é, sem comparação, muito mais tolerável do que os condenáveis ateístas dos tempos atuais(...)”.

Mais adiante diz: “Quisera Deus que muitos dentre nós tivessem semelhantes idéias(...) . Só assim evitaria que tanta gente porfiasse em guardar o bem alheio,

como hoje, acontece, sem nenhum receio ou pudor”.

Jean de Léry (1534- 1611),calvinista, por sua vez, invocando o Salmo 104, termina o seu livro *História da viagem à terra do Brasil* (1578) fazendo um panegírico à virtude dos índios e à generosidade da terra: “Felizes os povos que a habitam! Todas as vezes que a imagem deste Novo Mundo, que Deus me permitiu ver, se apresenta ante meus olhos, quando considero a serenidade do ar, a diversidade dos animais, a variedade dos pássaros, a beleza das árvores e das plantas, a excelência dos frutos, em suma, as riquezas que ornar esta terra do Brasil, penso imediatamente no salmo 104: Ó Senhor Deus, como tuas obras são maravilhosas no mundo inteiro!”. Como Thévet ele relativiza a antropofagia dos tupinambás fazendo uma crítica aos costumes europeus, com destaque para a antropofagia da prática da usura: “ sugam o sangue e a medula, e por conseguinte comem vivos as viúvas, os órfãos e outros infelizes. Seria melhor cortar-lhes a garganta de uma vez que abandoná-las a uma morte lenta. Esses agiotas são portanto mais cruéis que os selvagens”.

Lamenta ainda não estar mais entre os selvagens, porque viu maior honestidade entre eles que entre vários homens que se intitulam cristãos, conforme nos lembra Rouanet em *O Mito do Bom Selvagem*.

O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss encontrou nos nambiquaras “uma imensa gentileza, uma despreocupação profunda, uma satisfação animal ingênua e encantadora”.

Sérgio Buarque de Holanda, referindo-se ao *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio*, composto pelo Padre Manuel da Nóbrega, deixa bem evidente o *Mito do mau selvagem*, a desumanidade do Humanismo Latino e da descristianização do índio com a Evangelização e Catequese:

“Consente, já agora, em admitir, de alguns dos gentios catequizados, que mostraram afinal claros sinais de fé no coração. Mas já desapareceu de toda aquela primeira e auspiciosa lembrança do ‘papel branco’, onde tudo se pode escrever. A comparação que lhe sugerem, quando muito, é a do ferro frio, o qual, se Deus quiser meter na forja, se hão de converter. É como quem dissesse que Deus tão-somente, que pode o impossível, transformaria aqueles alarves [selvagens, brutos] em crentes verdadeiros e constantes. Assim fica justificada a obra da catequese, sem prejuízo da má opinião que merecem tais gentios”.

Os europeus redescobriram também o mau selvagem encarnado sobretudo no indígena: o infiel da Reconquista, o mouro, o pagão que precisa ser evangelizado e catequizado.

Sérgio Paulo Rouanet, no artigo intitulado “O Exorcismo do bom e do mau selvagem” reforça a visão de Holanda:

“Segundo o Padre Manuel da Nóbrega (1517-1570), os índios ‘são cães em se comerem e matarem e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem’. E o Padre José de Anchieta (1534-1597) diz: ‘para este gênero de gentes não há melhor pregação que espada e vara de ferro, na qual mais que em nenhuma outra é necessário o *compelle eos entrare*’. O canibalismo dos índios, seus hábitos sexuais nefandos, as práticas de feitiçaria dos seus curandeiros, tudo isso mostrava que os índios estavam sob o Império de Satã.”

O Humanismo Latino sacralizou e satanizou “o Selvagem”, de acordo com as suas conveniências. O mito do “mau selvagem” muito contribuiu para justificar o

colonialismo, o eurocentrismo, a civilização frente a barbárie, com a depreciação etnocêntrica da cultura extra-européia.

O Humanismo Latino-Americano hoje clama por um renascimento ameríndio: do índio e da condição de índio que deve existir em nós, cristãos: a recuperação do tempo natureza, a integração harmoniosa ao meio-ambiente com o desenvolvimento de uma mentalidade topofílica e o reconhecimento do outro pelas diferenças e valores humanos.

Ailton Krenak assim se expressa sobre o que poderíamos chamar de humanismo na desumanidade da modernidade, citando os velhos da tribo:

“ Você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde você vai”

Na América Latina deveria consagrar o dia 30 de novembro de 1511 como o Dia do Humanismo Latino. Foi nesse dia, 4º Domingo de advento, em Santo Domingo, que Frei Antônio Montesinos proferiu o Sermão Ego vox clamantis in deserto. Nele, o Humanismo Latino revelava a substância do cristianismo e as distorções da evangelização e catequese, através das atitudes dos encomendeiros.

“Para vo-lo dar a conhecer, subi aqui, eu que sou a voz de Cristo no deserto desta ilha, e por isso convém que com atenção, não qualquer, mas com todo o vosso coração e com todos os vossos sentidos, a ouçais; a qual será a maior nova que jamais ouvistes, a mais áspera e dura, a mais espantosa e perigosa que

jamais imaginastes ouvir. Esta voz é que todos estais em pecado mortal e nele viveis e morreis por causa da crueldade e tirania que usais com estas gentes inocentes. Dizei, com que direito e com que justiça tendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? Com que autoridade tendes feito tão detestáveis guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas, onde tão infinitas delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, tendes consumido? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem lhes dar de comer nem curá-los em suas enfermidades em que incorrem pelos excessivos trabalhos que lhes dais e morrem, dizendo melhor, os matais, para tirar e adquirir ouro cada dia? E que cuidado tendes de que alguém os doutrine, conheçam seu Deus e criador, sejam batizados, ouçam missa, guardam as festas e domingos? Eles não são homens? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Não entendeis isto? Não percebeis isto? Como estais dormindo sono tão profundo e tão letárgico? Tendes certeza que no estado em que estais não vos podeis salvar mais do que os mouros ou turcos que não têm e não querem a fé de Jesus Cristo?”

Atônitos com o Sermão a reação foi imediata. Os outros padres e religiosos, na sua maioria, desaprovavam Frei Montesinos. Depois de muita pressão ficou combinado que, no Domingo seguinte, seria feita uma retratação. Las Casas conta que, “chegada a hora do sermão, tendo subido ao púlpito, o tema para fundamento de sua retratação e desmentido foi uma sentença do Santo Jó, no cap. 36, que começa: Repetam scientiam meam a principio et sermones meos sine mendatio esse probabo: ‘Tornarei a referir desde seu princípio minha ciência e verdade, que no Domingo passado vos

preguei e aquelas minhas palavras, que tanto vos amarguraram, mostrarei serem verdadeiras'. Tendo ouvido seu tema, os mais avisados imediatamente perceberam onde ia parar, e foi muito sofrimento deixá-lo continuar. Começou a fundamentar seu sermão e a relatar tudo o que no sermão passado tinha pregado e a corroborar com mais argumentos e autoridade o que afirmou de ter injusta e tiranicamente aquelas pessoas oprimidas e fatigadas, tornando a repetir sua ciência, que tivessem como certo não poderiam se salvar naquele estado; por isso se remediassem com o tempo, fazendo-os saber que a nenhum deles confessariam, mais do que aos que andavam assaltando, e que comunicassem aquilo e escrevessem a quem quisessem para Castela; em tudo isso tinham certeza que serviam a Deus e não pequeno serviço faziam ao Rei.'

Acabado o sermão, foi para sua casa, e todo o povo na igreja ficou alvoraçado, grunhindo e muito pior do que antes indignado contra os frades, considerando-se, de vã e iníqua [injusta, cruel] esperança que tiveram de que o dito frade se retrataria, defraudados, como se o frade não se retratasse, a lei de Deus, contra a qual eles agiam oprimindo e extirpando estas pessoas, tivesse mudado".

Um novo Petrarca, Pai do Humanismo no Terceiro Milênio, renasce em Cuzco - o umbigo do mundo - com o nome de Amerarca (bem mais ameno e suave que o primeiro), filtrando, depurando e revitalizando o Humanismo Latino, em tempo de Amerita Latintitla, recuperando vozes silenciadas de seus discípulos humanistas , desde os nossos ancestrais ameríndios aos dias atuais.

Frei Antônio Montesinos; Bartolomé de Las Casas após a sua "conversão"; D. Fernando Alva Itlilxóchitl e Hernando Alvarado Tezozónoc, descendentes da nobreza asteca; Tito Cusi Yupanqui, de origem inca; Garcilaso de La Vega o Inca; Frei Bernardino de Sahagún; o jesuíta Blas Valera (1560-1614), filho de mãe indígena e pai não- indígena, autor de História de los inca em Latim; Bento Teixeira o Primeiro Brasileiro; José Martí; Gabriela Mistral, em Ternura; o equatoriano Jorge Icaza , em Huaispungo; a peruana Clorinda Matto de Turner, em Aves sin nido (1889), denunciando a exploração que os índios eram submetidos; Pablo Neruda em Canto do General; o escritor mexicano Octávio Paz, em Libertad bajo palabra; José Carlos Mariátegui, em 7 Ensaio de interpretação da realidade peruana; Mário Vargas Llosa com La guerra del fin del mundo; o uruguaio Eduardo Galeano com As Veias Abertas da América Latina e, no caso brasileiro, para não citar muitos, ficamos com os mineiros Darcy Ribeiro e o escritor João Guimarães Rosa, de Cordisburgo, que tão bem expressou o humanismo do homem em ritmo, som e letra na prosa poética de "O Burrinho Pedrês" ou em "Grande Sertão: veredas (1956) , na sabedoria de Riobaldo: "Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo o mundo...Eu quase nada não sei. Mas desconfio de muita coisa(...) Quem desconfia, fica sábio [vigiai e orai...] "

Ser humanista é descobrir-se enquanto ser e, na relação tensiva com o outro, e os outros, em sentimento de agoricidade, impregnar a alma, a semente e a mente com os valores cristãos, descoisificando-se e

desembrutecendo-se.

Ser humanista é ter coragem de, na dúvida, entre meio-máquina e meio-gente, ser gente que gosta de gente. Lutar por uma cultura da tolerância, o que exige:

“- do pontos de vista intelectual, como disse Paul Ricoeur, que cada um reconheça que não tem o monopólio da verdade, que o pluralismo é não apenas um fato corriqueiro, mas também um princípio dos direitos do homem; e que essa é a ética do pluralismo.

- do ponto de vista moral e jurídico, que tentemos promover e defender os princípios em que se apóia a universalidade dos direitos do homem, ou seja, devemos respeitar certas normas em matéria de direitos do homem, devemos aceitar a indivisibilidade desses direitos comuns a todas as religiões e provenientes de nossa humanidade comum; devemos respeitar a inalienabilidade de nossa humanidade, de nossa dignidade humana; devemos compreender que a noção de tolerância - em seu sentido mais profundo e mais simples - significa o respeito à dignidade igual de qualquer pessoa, de modo que, a cada vez que formos confrontados com a intolerância, possamos recordar o princípio: quem se desculpa, se acusa, e nele nos inspiramos”

Ser gente, centrado nos valores éticos, morais, filosóficos, sócio-políticos e históricos, energizados pelo renascer do Sol de uma nova Primavera, na qual, o homem reencontrará, no Terceiro Milênio, a razão de sua existência: viver em dignidade reconhecendo e lutando pela dignidade do outro e dos outros, e a América Latina - as várias, as múltiplas, pluriétnicas - deixará de ser “negativo fotográfico”, o “espelho deformante”. As imagens distorcidas de um Ocidente em desvanecimento dissiparão e, Abia Yala, após séculos de Humanismo desumanizado, conquistará a sua condição de Extremo-Ocidente , o Ocidente do ocidental, o mais próximo do Oriente. O Sol, símbolo de autonomia de vontade com humildade; de discernimento e compromisso; de tolerância e de igualdade de oportunidades, e de todos os valores cristãos, resgatará e revitalizará o Humanismo Latino e latinos.

Referências Bibliográficas

- **BETHELL, Leslie (org.) História da América Latina. São Paulo: Edusp, 1997.**
- **CAMINHA, Pero Vaz de. A carta de Pero Vaz de Caminha. Rio de Janeiro: Agir, 1965.**
- **CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência; ensaios de antropologia política. São Paulo: Brasiliense, 1982.**
- **COLOMBO, Cristóvão, trad. de PERSSON. Diários da Descoberta da América; as quatro viagens e o testamento. Porto Alegre: L&PM, 1998.**
- **CORTEZ, Hernán. A Conquista do México. Porto Alegre: L&PM, 1996.**
- **DUSSEL, Enrique. El encubrimiento del outro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Madrid: Nueva Utopía, 1992.**
- **ELIADE, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Madrid: Guadarrama, 1977.**
- **GARCILASO DE LA VEJA, El Inca. O Universo Incaico. São Paulo:**

EDUC/Giordano/ Loyola, 1992.

- **GRUZINSKI, Serge.** La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. *México: FCE, 1991.*
- **HANKE, Lewis.** La lucha por la justicia en la conquista española de América. *Madrid: Aguilar, 1969.*
- **HEREDIA, Vicente Beltrán de.** Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primeira mitad del Siglo XVI. *Salamanca, sd.*
- **HÖFFNER, J.** La ética colonial española del Siglo de Oro.; Cristianismo y dignidad humana. *Madrid, 1957.*
- **HOLANDA, Sérgio Buarque.** Visão do Paraíso. *São Paulo: Ed. Nacional, 1985.*
- **JOSAFÁ, Frei Carlos.** Las Casas Todos os Direito para Todos. *São Paulo: Loyola, 2000.*
- **LAS CASAS, Fray Bartolomé.** Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas. História de las Indias, Apologética Historia, Opúsculos, Cartas y Memoriales. *Madri: Ed. Juan Pérez de Tudela, BAE, 1958.*
- **LEITE, Serafim.** História da Companhia de Jesus no Brasil. *Lisboa: Portugal; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.*
- **NEVES, Luiz Felipe Baeta.** O Combate dos Soldados de Cristo na terra dos papagaios; colonialismo e repressão cultural. *Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.*
- **NOVAES, Aauto (org.)** A Outra Margem do Ocidente. *São Paulo: Companhia das Letras, 1999.*
- **O' GORMAN, Edmund.** A Invenção da América. *São Paulo: Unesp, 1992.*
- **STADEN, Hans.** Duas Viagens ao Brasil. *Belo Horizonte: Vila Rica, 1991.*
- **SUESS, Paulo (coord.)** A Conquista Espiritual da América Espanhola. *Petrópolis: Vozes, 1992.*
- **TODOROV, Tzvetan.** A Conquista da América; a questão do outro. *São Paulo: Martins Fontes, 1996.*
- **VITORIA, Francisco de.** Relaciones teológicas. *Madrid: BAC, 1960.*

Racionalidade plural e Humanismo

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva
Coordenador do Curso de Filosofia da PUC Minas

A tarefa do filósofo é sempre a de pensar, ou re-pensar, a partir da história. E aqui o que entra em jogo é a tentativa de fazer descortinar o tipo de racionalidade do mundo contemporâneo. Certamente, não se trata mais da experiência da modernidade, da ruptura, do mito do progresso, da superação, do culto da novidade. A imagem do mundo contemporâneo deixa entrever uma lógica não linear. Talvez fosse mais significativo recorrer à imagem do rizoma (um conjunto de ramificações, raízes sem hierarquização nem unidade) proposta por Deleuze e Guattari, ou àquela do labirinto que percorre frequentemente a literatura contemporânea, ou ainda a imagem da rede sem centro: imagens que sugerem a condição de nomadismo teórico do pensamento pós-moderno, comparado por McLuhan ao estado de nomadismo primitivo do homem que colhia frutos.

O nomadismo teórico é próprio de um pensamento que se move livremente e transversalmente sobre um território que se tornou acessível pela redução das distâncias realizada pelo desenvolvimento de tecnologias comunicativas, território este transformado em aldeia global. A história e a cultura, não a natureza, são este território de uma colheita nômade, tendo como suporte tecnológico a informática.

A afirmação desta lógica não mais monolítica sofreu uma influência decisiva da ciência e da reflexão epistemológica. A teoria da relatividade de Einstein, o princípio de indeterminação de Heisenberg e o teorema de Gödel constituem etapas importantes da ciência contemporânea e contribuíram para minar a idéia cartesiana de uma *mathesis universalis* como instrumento de descrição totalizante da realidade. A tudo isso acrescentemos a tecnologia informática que leva as idéias destes novos paradigmas científicos para o terreno do cotidiano vivido.

Por tudo isso, pode-se reafirmar que a racionalidade da aldeia global renuncia ao princípio de identidade como princípio supremo, mas segue percursos transversais. É uma racionalidade não monolítica. Enfim, uma racionalidade plural.

Um dos filósofos contemporâneos que levantou a voz contra a filosofia do poder, a ontologia, a totalidade conglobante, que parece ser a lógica da globalização, foi E. Lévinas. Já no prefácio de *Totalidade e Infinito*, ele propõe a questão nos seguintes termos: “Mas a violência não consiste tanto em ferir e aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já não se encontram, em fazê-las trair, não apenas compromissos, mas a própria substância, em levá-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato. Tal como a guerra moderna, toda e qualquer guerra se serve já de armas que se voltam contra o que as detém. Instaura uma ordem em relação à qual ninguém se pode distanciar (...) a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental (...) É necessária uma relação originária e original com o ser.

Assim é a globalização: ao invés de construir um mundo unido, procura englobar,

ou seja, fazer um mundo único. A globalização contém uma dose de totalitarismo muito sutil. A globalização impõe uma visão do mundo que não é nem mesmo econômica, mas sobretudo uma visão contábil. A emergência de novas tecnologias faz vencer a noção de eficiência funcional e desenvolve o darwinismo social.

“O *homo politicus*, de Platão e Aristóteles, que no liberalismo transformara-se no *homo oeconomicus*, torna-se, em tempos neoliberais, *ex-homo*, ou seja, simples instrumento de arrecadação, mero pagador de impostos, apático, preocupado tão somente em garantir seu emprego, quando o tem, ou em comer uma ou duas vezes ao dia”.

“A globalização pode traduzir a entrada numa era histórica assinalada pela busca do universal humano comum para além das raízes particulares. Pode significar a abertura de todos os povos a todos os povos, pode significar a destruição dos muros que separam, a construção de pontes que unem, que permitem a mobilidade das mercadorias e dos homens, que abrem um espaço comum e criam uma comunidade de destino. Sob este ponto de vista, a mundialização é um fenômeno de grande valor humano”. Contudo, estamos longe disso. E é justamente um americano que o confessa diante da possibilidade do fim da diversificação cultural: “esse lado da globalização é apavorante - é uma espécie de darwinismo com anabolizantes. A globalização pode provocar a devastação no ambiente e nas culturas locais se não for controlada”.

A cultura comunicativa própria do mundo hodierno cria uma situação que se poderia chamar *hiper-realidade*, onde a simulação da realidade parece mais real que a própria coisa. A *hiper-realidade*, como outra dimensão da realidade, recolhe suas imagens e conteúdos de um pretendo mundo real e os refaz em formas mediadas vastamente mais complexas do que alguém vivencia no chamado mundo real. O *hiper-real* torna-se, literalmente, mais real que a realidade.

Seguramente, o que está em jogo é a realidade. Mas o que é o real? Ou o que é a história? No emaranhado do tecido do mundo globalizado, diante de uma pretensa racionalidade plural, em que o passado é apenas um pretexto mítico da realidade para produzir uma nova, constata-se a erosão do *princípio de realidade*. Desse modo, são muitas as mudanças que têm ocorrido em todos os campos do saber e em todas as dimensões humanas pela dissolução dos conceitos cardeais da nossa cultura, como o de ser e o de realidade.

Assim poderíamos nos perguntar: qual o lugar do outro, do humano? As diferenças são legitimadas ou se globalizam sob o mesmo paradigma? O destino da humanidade é a dispersão no relativismo, uma espécie de *diáspora ontológica*? Enquanto houver respiro humano sobre a terra, haverá cultura humana. Não buscamos uma *re-construção* nos moldes do passado, porém é a vez da filosofia enquanto instância crítica, enquanto pode abrir caminhos na *re-construção* do real. Urge *re-aprender* a filosofar: o que se faz na atitude de diálogo com o passado procurando perscrutar o horizonte do homem antigo e medieval, entender a ânsia de liberdade do homem moderno, e a *des-razão* e a *des-medida* do homem contemporâneo. É trabalho que exige paciência e esperança, mas acima de tudo a consciência de que somos itinerantes; *re-aprender* a filosofar exprime atitude de escuta ao presente, em que se contemplam muitas dores e dissabores, não se ouve o canto da verdadeira alegria de ser, nem se constrói a humanidade a partir da lógica da técnica - aliás, a atitude de escuta vê muito mais que o ver do pensamento ocidental (*noein*); por último, *re-aprender* a filosofar denota abertura ao futuro para além do domínio técnico, para além do átimo vivido, na responsabilidade pela história.

A exigência ética mais premente na atualidade é a busca do *humanismo*. Certamente

não há uma receita pronta a ser aplicada. *Chegou a hora de humanizar a globalização!* “Um mundo de abstrações e de interesses comerciais não pode ignorar que existe vida no conhecimento pré-científico. A verdade da vida é anterior à verdade objetiva do conhecimento e à verdade utilitarista do mercado (...) A função do humanismo é a de recordar ao homem que o sentido da ação e do mundo identifica-se com o sentido do próprio homem”.

Chegou a hora de humanizar a globalização! Mas de qual humanismo se trata? Do humanismo do *outro* homem, aberto para além do que se é, para além do dado de fato, para além da cultura da técnica; não o humanismo abstrato, mas o ético-ontológico na situacionalidade *re-espacializada* do homem global.

Um dos primeiros fatores a se levar em conta é o pluralismo. Este tem que ser considerado como ponto de partida, como condição ontológica da atualidade. Com efeito, vivemos uma cultura da diferença que perfaz o tecido social e mundial. O desafio que aqui se mostra é o de evitar o relativismo, ou relativizar o próprio relativismo, e construir a autêntica pluralidade, através do humanismo. E aqui é preciso *re-ver* as lições da história do humanismo latino.

No entanto, como consequência pragmática do pluralismo, nota-se uma verdadeira desagregação semântica das culturas locais e da cultura em geral. Isto se pode comprovar pela linguagem, pelo desgaste e vazio em que caíram palavras fundamentais na vivência e comunicação humana. Por isso, pensamos no método de abertura originária: “Abertura que projeta o homem para além de si mesmo, além do tempo, da história, além mesmo do próprio filosofar. Abertura aqui exprime, de um lado, a inteligibilidade do próprio ser que se dá a conhecer e a intencionalidade da consciência que tende ao ser, e, de outro, a vulnerabilidade do eu pensante ao outro, aquela relação com o outro que a causalidade não esgota... Abertura como categoria mais originária refere-se ao *De onde*, ao Ser enquanto *Dom* que se doa na liberdade do ato de ser, ao qual se poderia chamar Infinito”. Concretamente, deve-se buscar abertura ao passado (na conservação da memória, que se renova), ao presente (no empenho ético) e ao futuro (na busca de um autêntico humanismo ético-ontológico).

Por último, é preciso cultivar a *boa música*, não perdendo de vista a busca da excelência. Não importa o estilo, o lugar, a cultura, mas o horizonte mesmo da excelência, sem reducionismos. Certamente será pela *ética* que se restabelecerá a filosofia como um autêntico saber humano, como aconteceu em outros momentos da história do pensamento ocidental. O momento atual é de perplexidade, porém algumas luzes começam a surgir no cenário mundial, são apenas indícios de que a razão técnica busca razões que ela mesma não pode dar, sinais de que o niilismo testemunha que no homem existe mais que o homem, e que o homem é um por fazer: não se pode dar uma resposta teórica e universal de uma vez por todas, nem se conformar com o domínio restrito ao campo empírico que reduz, mas o que se colhe na abertura do espírito é confrontado com as diversas encarnações culturais do homem como espírito no mundo, o que faz de nós seres históricos, seres-no-mundo, porém mergulhados na humanidade do próprio homem.

- DELEUZE, G. e GUATTARI, F., *Rizhome*, Paris: Minuit, 1976.
- DURAND, J-D., Europa, globalizzazione e umanesimo latino, in PAVIANI, J. e JUNIOR, A. Dal Ri (orgs.), *Globalização e humanismo latino*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- FEYERABEND, P., *Science in a free society*, London: NLB, 1978.
- FRIEDMAN, T., Dez perguntas (e respostas) sobre a globalização, in *Veja*, 27 de dezembro de 2000, 90-93.
- KUHN, T., *The structure scientific revolutions*, Chicago: Chicago University Press, 1970.
- LEMERT, C., *Pós-modernismo não é o que você pensa*, São Paulo: Loyola, 2000.
- LÉVINAS, E., *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991.
- _____, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972;
- _____, *Totalité et Infini*, La Haye: Nijhoff, 1961.
- MCLUHAN, M., *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto: University of Toronto Press, 1962.
- PAIVA, M. A. de, Subjetividade e Infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade, in *Síntese* 88(2000): 213-231.
- PAVIANI, J., O humanismo latino no processo de globalização, in PAVIANI, J. e JUNIOR, A. Dal Ri (orgs.), *Globalização e humanismo latino*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000
- VATTIMO, G., Postmoderno: una società trasparente?, in *La società trasparente*, Milano: Garzanti, 1989.

O humanismo pelo viés da ironia em contos de Guimarães Rosa

Lélia Parreira Duarte
PUC Minas

É interessante verificar a coincidência de a PUC Minas realizar, neste ano de 2001, dois congressos sobre Humanismo; um denominado mesmo de “Humanismo”, especificamente “Humanismo Latino no Brasil de hoje”. Outro, que acontecerá em fins de agosto e terá como tema Guimarães Rosa, o grande humanista brasileiro do século passado. Mais de 400 trabalhos serão apresentados nesse seminário internacional sobre Guimarães Rosa, e pelo menos a metade dessas comunicações parecem focalizar, em diferentes aspectos, o que se poderia chamar de o “Humanismo de G. Rosa”.

Na sessão de abertura deste congresso chamou-me a atenção a colocação de que a perspectiva humanista vê que o ser humano realiza-se numa relação intersubjetiva com seu semelhante, perspectiva essa que vejo reiteradamente acentuada por Rosa em sua obra, ou melhor, na relação que esse autor procura estabelecer com seu leitor.

Artista da palavra, tecelão especialista em lidar com os meandros da linguagem, Rosa sabe que a percepção do outro depende do olhar que o vê e da posição em que se coloca esse olhar. Sabe também que o homem se organiza em coletividades que se sobrepõem e às vezes entram em conflito. Por isso mesmo, ele não procura geralmente estabelecer com seu leitor uma relação direta e simples: semeando diferentes vozes com os respectivos interlocutores em seus textos, exibindo tentativas e dificuldades de comunicação, Rosa valoriza a mencionada relação intersubjetiva entre semelhantes.

Irônica e sabiamente, Rosa mostra que muitas vezes essa comunicação se inicia de forma negativa, podendo ter como pressupostos desejos de poder e de dominação. Denunciando preconceitos, malentendidos, julgamentos apressados - o que equivaleria a dizer: relações intersubjetivas mal sucedidas - ele aponta para a necessidade de se ver o outro em si - na sua fragilidade e na sua força, mas especialmente, na sua diferença.

Penso ser possível afirmar isso a partir de vários textos de Rosa e vou tentar demonstrá-lo, rapidamente, em dois contos de *Primeiras estórias* e dois de *Tutaméia*. Trata-se de narrativas em que personagens diferentes, cujo comportamento não segue o padrão comum, são vistas com estranheza ou má vontade por narradores ou por outras

personagens. Em todas essas narrativas encontramos a estrutura comunicativa da ironia, em que aparentemente um emissor diz algo para afirmar outra coisa, ou em que é preciso que o receptor perceba a “volta” dada pela seta semântica do dito, que aponta para a inversão do sentido do que é inicialmente expresso. Em algumas dessas narrativas encontramos narradores que procuram passar uma visão preconceituosa e crítica a seus narratários - os receptores internos dos textos. Em outras encontramos a mesma atitude em personagens que vêem outros negativamente, procurando desmerecê-los. Por trás desses narradores ou dessas personagens, entretanto, o leitor atento poderá perceber a voz do autor implícito dos contos. Numa atitude de verdadeiro humanista, esse autor chama a atenção para aspectos positivos dessas personagens desvalorizadas, que crescem assim em importância textual e humana aos olhos desse leitor.

Falo, por exemplo, de Zé Boné, personagem de “Pirlimpsiquice”, menosprezado pelo narrador, que quer mostrar-se-lhe superior e o vê como “o preenchido beócio”, o que “regulava de papalvo”, o “estafermo”, o “basbaque incapaz de emendar palavra e meia palavra”, aquele que “Nem na história do drama botava sentido”. Piscando ironicamente o olho ao leitor, o autor mostra-se por trás desse narrador invejoso e mostra a capacidade artística do Zé Boné, que seria essencialmente um ser humano diferente e criativo, artista rebelde capaz de conciliar histórias e perspectivas, para assim estabelecer uma relação intersubjetiva eficaz com seus semelhantes.

Poderia lembrar também dos Dagobés que velam o Damastor morto pelo Liojorge, no conto “Os irmãos Dagobé”, cujo mau caráter e cuja violência o narrador apregoa para o seu narratário, fazendo-o esperar trágico desfecho para a história que conta. Surpreso e alertado pelas incongruências que o autor semeia no relato desse narrador, o leitor percebe afinal ser sincera a suspeita solicitude e gentileza dos irmãos em luto, seres humanos capazes, apesar de tudo, de uma relação intersubjetiva cordial e de sincero apreço pelos visitantes.

Poderia falar ainda do João Porém, o criador de perus, malsinado pelo nome e pela natureza, que o fizera vesgo, algo gago, semi-surdo e de quem se riem os outros, que constante e inutilmente procuram enganá-lo. Mas que é visto com carinho pelo narrador / autor, que lhe exalta a capacidade de trabalho, a dedicação e a ponderação de saber, quando necessário, ouvir apenas com “a metade surda de seus ouvidos”, o que torna possível a sua

atitude: “Se bem pensou, melhor adiou”.

Diferente seria também o “Mechéu”, do conto do mesmo nome, de cuja pretensão e ignorância riem-se os “moços de fora” necessitados de alguma forma de recreio, em vista da chuva constante. Mechéu é notadamente estranho: semi-imbecil, sabe entretanto explorar o trabalho do Gango e culpar os outros por todos os problemas, deliciando-se quando as zombarias são dirigidas a esses outros. Moscamurro e raivacundo, preocupado em ser sempre ele mesmo, pretendo infalível noivo de toda e qualquer derradeira sacudida moça vista, com quem marcava “coió” o casamento para um “domingo fatal”, Mechéu seria decididamente uma figura estranha e risível. Interferindo porém nessa visão negativa e simplista, o narrador / autor conta que Mechéu, depois da morte inesperada do Gango, perdeu as certezas e com elas a saúde, “Decerto [porque] não agüentava o que lhe vinha para pensar, nem vencia achar o que precisava” (p. 91). É então que o leitor relaciona essa nova perspectiva com outras já vislumbradas no conto, e que vêem Mechéu como um ser humano diferente que tem, entretanto, os mesmos anseios e sofrimentos de qualquer outro. Lembra então que essa visão de Mechéu se liga com a perspectiva bondosa com que falavam dele o fazendeiro, a menininha que lhe dissera “Você é bobo não, você é bom...” (p. 89) e a inesquecível Dona Joaquina, “branquinhos os cabelos, azúis olhos bondosos” (p. 91).

Por trás do ombro de narradores ou personagens de tendências negativas, pode-se ver portanto nesses contos o malicioso piscar de olhos de um autor que valoriza, em primeiro lugar, a capacidade de percepção de seu leitor, a quem não apresenta conclusões ou lições, mas material para reflexão. Sua perspectiva diferente é realmente humanista, pois compreende e valoriza os seres estranhos e marginalizados de que fala. E é assim, ironicamente, que Guimarães Rosa nos apresenta o seu profundo humanismo, capaz de propiciar relações intersubjetivas da mais alta qualidade.

Referências bibliográficas:

ROSA, João Guimarães Rosa. João Porém o criador de perus. In: **Tutaméia**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1967, p. 74-76.

ROSA, João Guimarães Rosa. Mechéu. In: **Tutaméia**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1967, p. 88-91.

ROSA, João Guimarães Rosa. Pirlimpsiquice. In: **Primeiras estórias**. v. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 415-421.

ROSA, João Guimarães Rosa. Os irmãos Dagobé. In: **Primeiras estórias**. v. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 405-408.

LÍNGUA, VALORES E HUMANISMO LATINO

Neires Maria Soldatelli Paviani
Professora do Departamento de Letras da UCS

Um ponto de partida comum afirma que a língua natural é traço mais notável de uma cultura. Se essa premissa pode ser considerada como verdadeira por ter sido investigada por muitos antropólogos, lingüistas e filósofos, é de se supor que a língua e os estudos lingüísticos sejam, de certo modo, expressões e ou representações dos valores de uma determinada cultura.

Esses dois pressupostos permitem o exame, no caso, da língua portuguesa em sua relação com os estudos da língua dialetal italiana dos descendentes de imigrantes enquanto expressão dos valores humanistas latinos. Antes de realizar uma nova investigação desta relação, é possível, e economicamente recomendável, reler os trabalhos científicos sobre a transformação da fala do dialeto italiano para o português visando especificamente a verificar como nesses estudos, de modo direto e indireto, estão expressos os valores humanistas que são transmitidos de geração a geração através da língua.

Isto posto, já é relativamente significativa a produção científica lingüística e sociolingüística sobre as áreas de imigração italiana no Brasil. Nas últimas décadas, a expansão dos cursos de pós-graduação mais os eventos científicos e comemorativos deram a origem a inúmeras dissertações e teses, artigos científicos e depoimentos que, relacionados e classificados sob a perspectiva das relações entre a língua e os valores humanistas, podem oferecer, além dos aspectos de interesse lingüísticos, um material de informações sobre o homem, os costumes, os comportamentos, a religiosidade e outros traços culturais.

O estudo, portanto, da produção científica sobre o contato da língua dialetal italiana com o português e vice-versa pode alcançar o objetivo de traduzir, sob as formas lingüísticas, a transformação, a perda e a aquisição dos valores propriamente latinos.

Assim, o estudo, por exemplo, dos ditos populares, dos provérbios, das expressões de cumprimento, de atenção, de respeito

nas relações humanas, da organização sintática da fala, da pronúncia e de numerosos outros aspectos lingüísticos mostrará o quanto a pesquisa científica já realizada se interessa pelo sujeito da língua e o quanto de novas pesquisas poderão ser necessárias para mostrar a correlação entre língua e valores do humanismo latino.

A metodologia desse estudo pressupõe naturalmente leituras sobre o que se convencionou chamar de conjunto de valores humanistas latinos e, ainda, um certo domínio da área do estudo da língua, dos dialetos e, especialmente das línguas em contacto.

O primeiro passo do estudo, o levantamento bibliográfico da produção científica, que investiga a relação entre língua e cultura de descendentes de imigrantes italianos no Brasil, poderá apresentar os primeiros indícios sobre as possíveis articulações diretas e indiretas entre o estudo da língua e os valores. Não se trata de uma questão fácil, pois um estudo científico delimita o problema de pesquisa e não necessariamente abarca diversos aspectos. Todavia, é possível examinar se, ao menos, de um modo indireto, nas entrelinhas, o pesquisador percebe essa dimensão cultural.

O levantamento dos estudos realizados permitirá uma classificação dos gêneros científicos, isto é, dos artigos, ensaios, dissertações, teses, relatórios, etc., e, a partir desse mapeamento, será possível examinar o quanto os pesquisadores levam ou não em consideração os aspectos culturais presentes no uso da língua e, igualmente, será possível examinar nos materiais dos pesquisadores, mais precisamente nos depoimentos, o quanto os sujeitos da pesquisa, os falantes, deixam transparecer sua ideologia, sua visão do mundo. Talvez se conclua que os lingüistas e dialetólogos se interessem apenas pelos aspectos lingüísticos, o quê, se constatado, poderá ser objeto de reflexão sobre o ensino e o estudo da língua afastados das preocupações com a vida e a cultura.

Esse estudo poderá ser realizado através de resenhas da produção científica que levem em consideração, além do objeto específico da pesquisa, a presença ou não, explícita e implícita, dos valores, em nosso caso, de conteúdo humanista latino. Cada resenha, portanto, fará uma referência expressa ao objeto do estudo e um comentário sobre uma possível articulação, na análise desse objeto de investigação, com a presença, direta ou indireta, dos valores ou se é simplesmente nula.

O conjunto das resenhas permitirá, através da análise e da interpretação, explicitar os aspectos axiológicos, ideológicos e semânticos ligados às formas lingüísticas e sociolingüísticas

presentes na língua falada pelos descendentes de imigrantes, em cuja variedade do português encontram-se traços da língua dialetal italiana.

Aprendemos com J. G. Herder, em Ensaio sobre a origem da linguagem (1987), que a língua não é apenas um instrumento, mas também um depósito, uma forma de pensamento. Especialmente a língua materna é uma forma de vivências, de visão do mundo, das experiências, das crenças, da educação, do modo de ser do grupo social. W. von Humboldt, citado por Adam Schaff em Linguagem e conhecimento (1974), insiste em demonstrar o quanto a linguagem possui um papel básico na formação da visão do mundo. Diante disso, a língua é o lugar por excelência da expressão e da comunicação dos valores.

N. Chomsky, em Lingüística cartesiana (1969, p. 17 ss.), comentando Humboldt, diz que uma língua humana, como totalidade organizada, interpõe-se entre o homem e a natureza interna e externa que atua sobre ele. As línguas, para ele, embora tenham propriedades universais, atribuíveis à mentalidade humana enquanto tal, cada uma delas oferece um “mundo de pensamento” e um ponto de vista de tipo único. Nesse sentido, as palavras não são simplesmente instrumentos, mas referem-se antes a uma totalidade interior do conjunto de idéias e da sensação. Dito de outro modo, o uso da linguagem compreende atos mentais criadores, portanto, não mecânicos.

Dentro dessa percepção, Sapir, citado por Schaff (1974), diz que “a língua de uma sociedade humana dada, que pensa e fala nessa língua, é a organizadora da sua experiência e, por essa razão, modela o seu ‘mundo’ e a ‘sua realidade social’”, ou ainda que, cada língua contém uma visão específica do mundo. Adam Schaff, por sua vez, após analisar diferentes concepções de língua e de linguagem, defende a tese de que a linguagem age sobre o comportamento dos homens, sendo ela, não só um dos elementos, mas também um dos co-criadores da cultura (p. 266, 268).

Benveniste (1988, p. 26) diz que a “linguagem reproduz a realidade(...) e que a realidade é produzida novamente por intermédio da linguagem”, ou seja, quem fala faz, através do discurso, renascer o fato e a sua experiência do fato, provocando no seu interlocutor, ao ouvi-lo, a reprodução do fato. A linguagem, nesse sentido, promove o que lhe é inerente, o exercício da troca e do diálogo, como diz o autor, atribuindo no discurso, por um lado, a função do emissor em representar a realidade e, por outro, a função do receptor em recriá-la. A linguagem, assim, torna possível a comunicação intersubjetiva, como meio e fim na transmissão da

cultura e dos valores humanistas de uma geração à outra. Para Benveniste, “a linguagem reproduz o mundo, mas submetendo-o à sua própria organização. Ela é o *logos*, discurso e razão juntos, como viam os gregos”. O autor deixa claro que a “forma” de pensamento de uma língua é configurada pela estrutura dessa língua e que não existiria pensamento sem linguagem. Logo, o conhecimento do mundo se dá, em grande parte, pela expressão que ele recebe. Para ele, o maior de todos os poderes do homem e da sociedade está na palavra. “A sociedade não é possível a não ser pela língua; e, pela língua, também o indivíduo”(p. 27). Ora, alguém poderia dizer que as atitudes, o comportamento também dizem. Esses, porém, são conformados, determinados pelos valores e princípios humanos e éticos que as palavras, a língua de cultura expressam, via educação, via formação.

A língua, na perspectiva de Benveniste, instaura uma realidade imaginária, dá vida às coisas inertes, traz o passado para o presente e faz ver o que ainda há por vir. Essa capacidade de atribuir significação, de inventar símbolos, de exprimir emoções, de nomear as coisas, de criar conceitos, etc., deve-se à capacidade de representação simbólica do homem, como fonte comum do pensamento, da linguagem e da sociedade. Infere-se, portanto, a partir dessas idéias, que linguagem e pensamento se realizam sempre dentro de uma língua e que língua e sociedade não se concebem uma sem a outra. Essa relação complexa tem a ver com a cultura, que Benveniste a chama de cultura ao *meio humano*, isto é, tudo o que “dá à vida e à atividade humanas forma, sentido e conteúdo”(p. 32). A língua é inerente à sociedade dos homens, a cultura é fenômeno simbólico, porque “define-se como um conjunto complexo de representações, com um código de relações e valores: tradições, religião, leis, política, ética, artes”. Enfim, “pela língua, o homem assimila a cultura, a perpetua ou a transforma”(p. 32). Assim, como a língua, cada cultura caracteriza uma sociedade pelo aparato simbólico que ela utiliza, as línguas e culturas, nas suas diversidades, mostram a natureza do simbolismo que as articula. Em outras palavras, para Benveniste, é o símbolo que mantém o “elo vivo entre o homem, a língua e a cultura”(p. 32). E, acrescentaríamos, que o símbolo seria todo esse conjunto de princípios éticos, de valores humanistas, que norteiam as ações humanas, cuja língua, ao imprimir-lhes um sentido, torna-as significativas.

O lingüista brasileiro, Joaquim Mattoso Camara Jr, no Dicionário de lingüística e gramática (1984), define a língua como sendo um “fenômeno humano e deve ser objeto científico de observação interpretativa à maneira de todos os demais”(p. 31). Segue dizendo que as línguas divergem entre si na quantidade e na

qualidade dos seus fatos e que cada língua é, a rigor, apenas o novo estágio de uma língua anterior, e, ao mesmo tempo, nela estão em elaboração mudanças que já prefiguram um estágio seguinte (p. 33). As mudanças previsíveis de uma língua seriam efetivadas nos seus aspectos formais (construções sintáticas, lexicais, etc.) ou na sua essência, ou seja, naquilo que ela repassa, como valores, princípios, costumes, às gerações que se sucedem? Se, para Mattoso Camara (1984), “As línguas são produtos da cultura para permitir a comunicação social. As mudanças na cultura determinam mudanças lingüísticas”, o que se pode depreender, com isso, é o cuidado que as línguas e as culturas devem ter em relação às mudanças que nelas ocorrem. O autor acrescenta que “em cada estado lingüístico se resume a cultura vigente”. Assim, numa sociedade fala-se em classes provindas de uma cultura e numa língua culta provida dessas classes (p. 87- 88). A relação é biunívoca, de interdependência.

Nesse caso, em situações de bilingüismo, envolvendo dialetos de diferentes línguas, o que ocorre com a variedade do português falada por descendentes de imigrantes italianos, da Serra Gaúcha (RS) em contato com a língua dialetal italiana, hoje “coiné” (mistura de dialetos italianos, com a predominância do vêneto), é um processo de assimilação de traços da língua e da cultura desses dialetos, promovendo igualmente um processo de biculturação de valores, de costumes, de princípios do agir humano. As transferências lingüísticas de línguas em contato não se dão em estado puro, através dela ou com ela ocorrem, pelo processo de aculturação, transferências também de valores humanos, de idéias, de pensamentos, de visão de mundo.

Embora seja importante observar esses processos interativos de línguas e culturas em situações de bilingüismo, de línguas em contato, torna-se imprescindível fazer-se a distinção entre língua e dialeto. Segundo Lyons (1982) em *Lingua(gem) e lingüística*, “A aplicação do termo ‘língua’ em relação ao termo ‘dialeto’ está sujeita a uma variedade de considerações políticas e culturais”. A língua é um fenômeno sócio-cultural, e deve ser entendida enquanto expressão e comunicação. Sem a língua não existe participação nem desenvolvimento de valores culturais. Os dialetos são as variações (desdobramentos) que a língua apresenta a partir de uma série de fatores geo-político-sócio-culturais (diatópicos, diastráticos, diafásicos), caracterizando as variedades do português de região para região, de sociedade para sociedade, de cultura para cultura. Segundo Labov (1976), a língua pode ser encarada como um sistema de integração de valores.

Pode-se dizer que os estudos realizados sobre fenômenos

lingüísticos de determinada região pressupõem que apresentam condições de realização de estudos de fenômenos culturais, antropológicos, de valores e princípios humanos subjacentes, implícitos nos “corpus” das pesquisas. Dada a natureza dos estudos lingüísticos, cujos viéses delimitam e restringem o âmbito de análise das abordagens teóricas para o estudo do fenômeno língua, resta à sociolingüística, ao bilingüismo um espaço maior para outras abordagens da língua, que consideram também os aspectos extralingüísticos, os diatópicos, os diastráticos, os diáfásicos e outros, caracterizando as variações lingüísticas, as variedades de uma língua, os dialetos.

Referências bibliográficas

- BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral I*. Campinas, SP: Pontes, Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988.
- CHOMSKY, Noam. *Lingüística cartesiana*. Madrid: Gredos, 1969.
- CRYSTAL, David. *Que é lingüística?* Trad. Eduardo P. dos Santos. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1981. (Coleção Lingüística e Filosofia).
- HERDER, Johann G. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Antígona, 1987.
- LABOV, William F. *Sociolinguistique*. Présentation de Pierre Encrevé. Traduit de l'anglais par Alain Kihn. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976.
- LYONS, John. *Lingua(gem) e lingüística: uma introdução*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1982.
- MATTOSO CAMARA JR., Joaquim. *Dicionário de lingüística e gramática*. 11. ed., Petrópolis: Vozes, 1984.
- SCHAFF, Adam. *Linguagem e conhecimento*. Coimbra: Almedina, 1974.