



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Ferreira Santos, Marcos
SUBJETIVIDADE & EDUCOMUNICAÇÃO: MATIZES ANTROPOLÓGICOS
Nómadas (Col), núm. 16, abril, 2002, pp. 94-110
Universidad Central
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105117941009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SUBJETIVIDADE & EDUCOMUNICAÇÃO: MATIZES ANTROPOLÓGICOS

Marcos Ferreira Santos *

A partir de algunas propuestas y planteamientos latinoamericanos que se han implementado en serias discusiones sobre el nuevo campo de intervención social e interrelación entre la educación y la comunicación, surge la necesidad de un nuevo profesional o agente cultural al que hemos llamado educador (Soares, 2001: 35-36). Desde estos planteamientos pretendo esbozar algunas reflexiones con matices antropológicos sobre los desdoblamientos de las intervenciones que se producen en la subjetividad.

On the basis of several proposals and works coming from Latin America, implemented through serious discussions within a new field of social intervention and interrelation between education and communication, the necessity arises for the creation of a new professional or cultural agent which we have named the educator (Soares 2001; 35-36). Based on these works. I intend to sketch some reflections from an anthropological angle about the unfolding of interventions produced through subjectivity.

* Profesor Doctor de la Facultad de Educación de la Universidad de São Paulo; investigador y docente del CICE – Centro de Estudios del Imaginario Cultural de Grupos y Educandos, vinculado al CRI-GRECO/CNRS/France.

"Eu vou te contar que você não me conhece
 E eu tenho que gritar isso porque
 Você está surdo e não me ouve
 A sedução me escraviza à você
 Ao fim de tudo você permanece comigo
 Mas, preso ao que eu criei e não à mim
 E quanto mais falo sobre a verdade inteira
 Um abismo maior nos separa
 Você não tem um nome e eu tenho
 Você é um rosto na multidão e eu sou o
 centro das atenções
 Mas, a mentira da aparência do que eu sou
 E a mentira da aparência do que você é
 Porque eu, eu não sou o meu nome
 E você não é ninguém
 O jogo perigoso que eu pratico aqui
 Ele busca chegar ao limite possível de
 aproximação
 Através da aceitação da distância e do
 reconhecimento dela
 Entre eu e você existe a notícia que nos separa
 Eu quero que você me veja a mim
 Eu me dispo da notícia
 E a minha nudez parada te denuncia e te espelha
 Eu me delato, tu me relatás
 Eu nos acuso e confesso por nós
 Assim, me livro das palavras com as quais
 Você me veste."
 (Fauzi Arap, 1977)

Tais experiências e concepções, também observadas nos Estados Unidos em pesquisa recente, apontam para a tentativa de ultrapassamento do modelo ocidental de educação formal de base racionalista-enciclopédico, iluminista e positivista que encontra-se já saturado. Este mesmo modelo, na sua vertente latinoamericana, ainda guarda a herança catequética das repetições *ad nauseum* do ensino jesuítico a partir do período colonial na América do Sul –não nos esquecendo também da dupla herança militarizada (do Capitão Ignácio de Loyola e do General Benjamin Constant). Este modelo convive com a fantasmática tecnológica dos www (sites na web), videos-games digitais e redes televisivas “interativas”, colocando em xeque o potencial didático do “giz e lousa” e parcos livros.

Por outro lado, o avanço tecnológico e informacional que caracteriza o processo comunicacional contemporâneo, de forma globalizada, por sua vez, também aponta para a tentativa de ultrapassamento dos limites de sua utilização “educativa”. Se não temos como negar a avalanche informacional das super-info-vias na rede internacional (Internet); tanto especialistas, teóricos, bem como usuários reclamam de sua superficialidade e questionável capacidade “formativa”, na velha dicotomia informação x formação.

Soares (2001:43) define a educomunicação, então esta nova forma de intervenção social, como “o conjunto das ações inerentes ao planejamento, implementação e avaliação de processos, programas e produtos destinados a criar e a fortalecer ecossistemas comunicativos em espaços educativos presenciais ou virtuais, assim como a melhorar o coeficiente comunicativo das ações educativas, incluindo as relacionadas ao uso dos recursos da informação no processo de aprendizagem.” Esta dupla preocupação com ecossistemas comunicativos (portanto, com o potencial educativo-organizacional auto-poiético) e com o coeficiente comunicativo de ações educativas (portanto, para além das

tradicionais questões didático-metodológicas), engendra três grandes vertentes (Soares, 2001:36-37):

- Gestão em ecossistemas comunicativos
- Mediação tecnológica na educação
- Educação frente aos meios de comunicação

Se na primeira vertente é explícita a preocupação organizacional, no segundo aspecto as questões exploram o potencial mediador e não apenas o caráter instrumental das tecnologias no campo da aprendizagem. Já na terceira vertente predominam os estudos sobre a recepção nas respectivas vertente moralista (contra o impacto negativo dos meios de comunicação–deficit model), vertente culturalista (análise crítica de conteúdos) e vertente dialética (reflexão sobre o lugar social de receptores e produtores). Se aqui há uma tônica operacional no sentido de possibilitar análises e avaliações, habilidade de acesso, construção de modelos comunicacionais (tv, rádio,



imprensa, sites, etc...) (*acquisition model*) (Soares, 2001:40-41); há também uma outra tônica “de natureza eminentemente antropo-cultural” (Soares, 2001:36) que diz respeito a forma como crianças e jovens se relacionam com o fenômeno comunicativo em sua formação, como integram (ou não integram) em sua subjetividade, seja como receptor ou produtor de mensagens, o conteúdo cultural das práticas comunicativas.

Então, parafraseando Fauzi Arap em nossa epígrafe, nós temos que contar que não nos conhecem, mas temos que gritar isso, pois estão surdos e não nos ouvem. “A sedução me escraviza à você e ao fim de tudo você permanece comigo, mas preso ao que eu criei e não à mim.” A sedução ao simulacro nos parece ser uma questão antropológica importantíssima neste aspecto, onde a cultura, a pessoa e a subjetividade figuram como cores básicas para os matizes da reflexão.

Tratando dos parâmetros em que uma comunicação é possível nos quadros de uma antropologia personalista na qual a pessoa é uma noção entendida no sentido grego de “*prospon*”: aquele que afronta com sua presença, o filósofo francês Emmanuel Mounier (1905-1950), nos lembra a necessidade de descentralizar-se, de compreender, assumir o destino e as ações, dar e doar-se, ser fiel (Mounier, 1964:65-66) numa existência autêntica. Segundo ele, a comunicação é um fato primitivo do qual é impossível fugir se temos como objetivo a construção da pessoa, o que pressupõe vínculos comunitários. Outro expoente personalista, exilado russo nos círculos em Paris, nos diria:

“A língua é o mais poderoso instrumento da constituição da sociedade e do estabelecimento de comunicações entre os homens, mas ela é, ela mesma,

tual entre os homens. Os nomes recebem uma verdadeira magia social.” (Berdyaev, 1936: 120-121).

Se, pensando a pessoa como esta construção sempre entre a possibilidade de afirmação humana e a resistência do mundo concreto em que nos situamos (Ferreira Santos, 1998); então, um trajeto e nunca um produto final; a pessoa, assim como a comunidade personalista, herdaram as contradições e paradoxos deste embate recursivo: subjetividade e objetividade. Ou como diria Gilbert

Durand (1981:35) sobre o imaginário e o conceito de *trajeto antropológico* em que é esta perspectiva da *trajetividade* que permite perceber “a incessante troca que existe no nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social”.

Ignorando esta trajetividade básica da dinâmica pessoal e social, vários foram os sonhos e pesadelos vividos pela humanidade ora privilegiando um polo, ora privilegiando outro. No primeiro caso se perde de vista o compromisso social e no segundo caso se dissolve o indivíduo sob a capa da massas. No entanto, tentando fugir aos reducionismos de um e outro:

“Durante os últimos dois séculos, brotaram da história os mitos anunciantes da hipercomplexidade: democracia, socialismo, comunismo, anarquia, são várias facetas que se referem todas ao mesmo sistema ideal: sistema fundado sobre a intercomunicação, e não sobre a coerção, sistema



ligada ao pensamento e à elaboração das noções que permitem a instituição de uma comunidade de ordem intelec-

policêntrico, e não monocêntrico, sistema baseado na participação criativa de todos, sistema fracamente hierarquizado, sistema que aumente as suas possibilidades organizadoras, inventivas, evolutivas, com a diminuição das suas restrições." (Morin, 1991: 187).

Mas, a simples revolução ou reforma que "liquidasse, por exemplo, a classe dominante ou o império dominador sem atingir o sistema generativo da dominação", que é, por sua vez, "muito profundo, e seria ingênuo acreditar que bastava destruir as expressões contemporâneas capitalistas, estatais, pseudo-socialistas, para lhe extirpar as raízes. A nossa sociedade tem raízes primáticas profundas." (Morin, 1991: 188).

Filogeneticamente, o sistema generativo da dominação e do apego ao poder se encontra na origem primata do *sapiens*. Ao mesmo tempo em que o vínculo social se faz cooperativo, engendra também a dominação. E toda degeneração destes liames sociais, segundo a tradição antropológica personalista, deriva desta falha na comunicação em que o *alter* torna-se *alienus* (Mounier, 1964). Os obstáculos à comunicação estariam girando no entorno de alguns entraves:

- há sempre algo nos outros que foge ao mais total esforço de comunicação;
- há sempre algo em nós que resiste a todo esforço de reciprocidade;
- nossa existência possui uma opacidade irredutível (ainda que constituída pela presença do Outro);
- uma nova reunião de reciprocidades (família, pátria, corpo

religioso, etc), invariavelmente, gera sectarismo (Mounier, 1964:69-70).

Assim, o simulacro que oculta os paradoxos e contradições parece límpido, como o espelho de Narciso à superfície imóvel do lago, e logo, seduz. A pessoa deixa de ser aquele que afronta com sua presença autêntica para ser a máscara ("persona") que foge e se oculta. Ecos distantes de uma ninfa que não se consegue fazer ouvir por Narciso. Mesmo as ciências que tentariam dar respostas à subjetividade e à objetividade social fundam por herdar os mesmos paradoxos:

"Quando a psicologia e a sociologia degeneram em ciências totalitárias, manifestam-se estranhos fenômenos entre seus adeptos. O desejo de poder domina o desejo de verdade. O conhecimento que se tem do homem passa a ser mais importante que o próprio homem..." (Jaspers, 1971:92).

Aqui, o impasse nos leva a buscar outras contribuições e os luscos-fuscos de outros matizes para a reflexão, precisamente, porque não se quer deixar de lado a finalidade última desta gnose: o ser humano. No esteio da antropologia filosófica podemos nos debruçar sobre ele e "em vez de defini-lo como animal rationale, deveríamos defini-lo

como *animal symbolicum*." (Cassirer, 1994:50). O caráter pioneiro de Ernst Cassirer está, exatamente, nesta releitura kantiana que nos permite entender o processo simbólico como mediação indispensável no fenômeno humano:

"Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece." (Cassirer, 1994: 48).



Esta recursividade entre a rede simbólica das várias formas e a experiência humana é uma característica da qual não podemos nos esquecer, sob pena de fragmentar, reduzir e empobrecer a dinâmica vivenciada pela espécie humana em sua construção cotidiana. A cultura, então, aparece não apenas como uma "super-estrutura", mas como a *conditio sine qua non* de todas as atividades humanas.

A partir desta elaboração pioneira na tradição antropo-filosófica é que começam a se articular várias áreas do conhecimento na investigação e na tentativa de encontrar vestígios de respostas para o

problema clássico: “o que é o Homem?”. Entre várias articulações interessantes, uma extremamente frutífera é aquela que se constituiu a partir do chamado “Círculo de Eranos”. Este trabalho hermenêutico inter e multidisciplinar que se inicia no período entre-guerras e atravessa a Segunda Guerra Mundial, conta – sintomaticamente – com vários *partisans* (membros da resistência francesa), que não apenas refletem teórica e filosoficamente, mas também se mobilizam de modo concreto no seio do maior dos paradoxos do humano que aflora, principalmente, em tempos de guerra: eliminar a vida humana.

A partir daqui é que se dá a ressurgência antropológica do estudo do *mytho*, do rito, do cotidiano, das produções simbólicas, em suma, do imaginário. No decurso de uma civilização e uma pedagogia iconoclastas que são mantidas e mantém o projeto ocidental racionalista grego-judaico-cristão, esta ressurgência engajada só poderia se dar num quadro marginal e clandestino: “A instauração das hermenêuticas modernas será consagrada a uma tríplice clandestinidade: à margem da ortodoxia, e especialmente da ortodoxia romana –portanto ‘do lado das heresias’-, se reconstituirá de modo geral o pensamento hermenêutico; à margem do racionalismo conceitual dos filósofos e teólogos –portanto dos poetas e artistas, de preferência dos artistas ‘malditos’- triunfará a nova iconofilia; finalmente, à margem da ciência, do positivismo universitário –portanto ao lado dos autodidatas. É preciso deplorar esse tríplice efeito de clandestinidade forçada a que foram constrangidos os hermeneutas, mas vale observar que os maiores hermeneutas da nossa época –

Cassirer, Jung, Ricoeur, Corbin, Eliade, Bachelard, Guénon –são ou heréticos, ou poetas, ou autodidatas e universitários marginais, e até mesmo as três coisas ao mesmo tempo.” (Durand, 1995: 29-30).

E é, efetivamente, nestes domínios clandestinos que as barreiras entre as áreas de conhecimento vêm sendo minimizadas com o desejo maior de compreensão do fenômeno humano em toda a sua diversidade e sua unicidade. Uma espécie de leito caudaloso se forma das várias escorrências possibilitadas pelas ranhuras e frestas que se abrem nos rochedos sólidos das certezas epistemológicas, com uma torrente fluída e com muito mais frescor que, poeticamente, amplia e aprofunda o conhecimento sobre o ser humano.

“E quanto mais falo sobre a verdade inteira, um abismo maior nos separa”. Se evitarmos que o abismo se abra demais impossibilitando a comunicação, vejamos como podemos repensar a partir das culturas, da pessoa e da inter-subjetividade, a profundidade pedagógica dessa mesma comunicação.

As culturas se aprendem comunicando-se

Um dos primeiros aspectos que nos se apresenta diante da questão cultural é o paradoxo imediato da variabilidade de formas culturais e, ao mesmo tempo, a semelhança entre as características mais profundas.



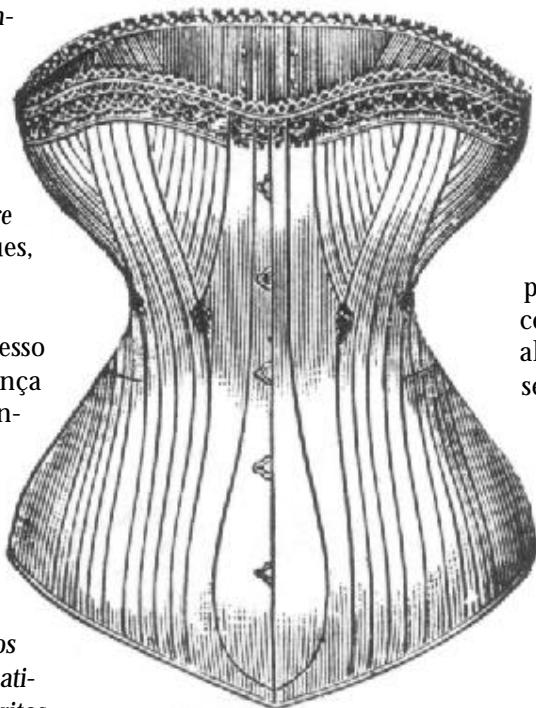
Mas, “a perspectiva comunicacional nos permitiria, assim, mergulhar a cultura na Natureza e descobrir que os universos de diferenças que se constatam entre os homens têm fundamentos profundos na história natural pré-humana. Autorizar-nos-ia também lançar a hipótese de que assim como os animais estão, por obra dos sinais e segundo as espécies, naturalmente programados para a semelhança, os homens também estariam, por intermédio da capacidade de comunicação simbólica, naturalmente condenados à diferença. A diferença constituiria assim, o que de mais igual, comum e semelhante existiria entre os homens: a cultura.” (Rodrigues, 1989:58).

Pensar a cultura como processo simbólico envolve uma mudança gnosiológica importante que contele sua diversidade e sua unicidade. Em nossa tradição aristotélica todo conceito deve expressar um rol exaustivo de atributos, necessários e suficientes, constituintes do conceito em questão. “Se nos contentamos em contemplar os resultados dessas atividades – as criações do mito, os ritos ou credos religiosos, obras de arte, teorias científicas – parece impossível reduzí-los a um denominador comum. Uma síntese filosófica, porém, significa algo diferente. O que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do processo criativo.” (Cassirer, 1994: 119). No prisma desta reflexão mais antropológica e hermenêutica o que mais nos interessa são os processos da noção e não os atributos do conceito. Desta forma, a noção de cultura aqui será entendida como o universo da criação, apropriação, transmissão e interpretação dos bens simbólicos e suas relações

(Ferreira Santos, 2001). Desta forma, entendemos que o que caracteriza as várias culturas são os processos simbólicos envolvidos no ato criativo, bem como aqueles envolvidos na nossa capacidade de nos apropriar dos conteúdos, sentidos e significados. De outro lado, o processo de simbolização nos permite transmitir pelos mais

lhe são pertinentes, além de atribuir sentido às relações entre os mesmos. As culturas não se definem apenas por seus vocabulários, mas principalmente pelas regras que regulam a sintaxe das relações entre os seus elementos.” (Rodrigues, 1989:132).

Com esta concepção ampliada e mais dinâmica podemos verificar que os atributos que, costumeiramente, hierarquizam as culturas em cultura erudita e cultura popular, cultura contemporânea e cultura “primitiva”, cultura acadêmica e cultura de massas, etc; perdem as suas pilares de sustentação, pois o processo evidencia seu caráter, essencialmente, simbólico direcionado à sensibilidade. Os funcionalismos instrumentais perdem consistência diante de constatações bastante banais e óbvias:



variados meios comunicacionais este legado que também nos é possível interpretar e compreender.

De maneira análoga, José Carlos Rodrigues nos diz que:

“No sentido menos abstrato, as culturas são sistemas simbólicos. Dito de outro modo: mais que um somatório de valores, arte-fatos, crenças, mitos, rituais comportamentos etc. (como queria a definição inaugural de Tylor), cada cultura é uma gramática que delinea e gera os elementos que a constituem e

“Não é preciso ser antropólogo ou especialista. Um simples passeio pelos museus de etnografia nos ensina serem as ferramentas indígenas –cuias, arcos, flechas, bordunas, remos, canos, potes, cestos etc.– muito mais que objetos técnicos e funcionais capazes apenas de cumprir as tarefas que deles se esperam: são também objetos estéticos, dedicados à contemplação e ao manuseio prazeroso, à veiculação de mensagens míticas e rituais. Estes instrumentos contêm um excesso simbólico, um algo mais, incompatível com seres para os quais o estômago seja mais urgente que o intelecto ou a sensibilidade.” (Rodrigues, 1989:97).

Se neste aspecto, a sensibilidade assume um lugar primordial, seja na

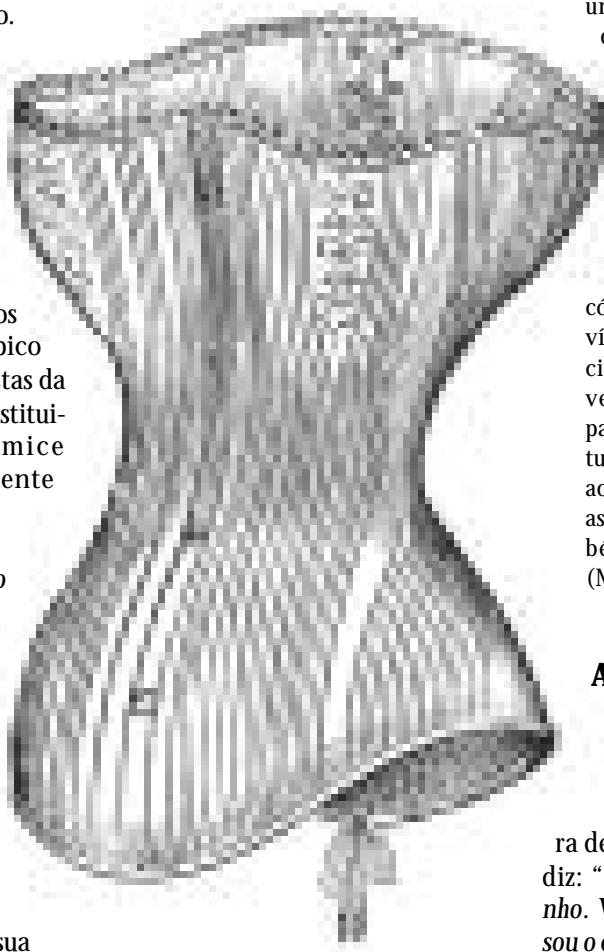
criação artística, na apropriação estética, na transmissão sensível ou na interpretação significante; a diferença que ela nutre e da qual se alimenta é, para outros, ameaça a ser diluída e homogeneizada sob o manto do *etnocentrismo*. Comunica-se o modelo predominante e seus atributos para que os outros se “ajustem” e se “adaptem” ao “universalmente” aceito.

Esta prática etnocêntrica é, infelizmente, a prática escolar por excelência no ensino formal. Não seria demasiado avançar a hipótese de que os sistemas formais de ensino sejam, efetivamente, estatais, públicos, entrópicos e burocratizados para conter o fator neguentrópico das novas gerações que, ativistas da criação cultural, ameaçam a instituição burocrática e a mesmice tranquilizadora do eternamente igual.

Todavia, “o procedimento antropológico por excelência” que é a relativização, isto é, “o esforço de compreender a significação dos comportamentos, pensamentos e sentimentos do ‘outro’, nos termos da cultura do ‘outro’”. (Rodrigues, 1989: 154); exige a capacidade de nos descentrar e habitar, momentaneamente, o Outro em sua própria paisagem cultural. A primeira exigência de que nos falava Mounier na comunicação é, exatamente, este exercício difícil de relativizar nossos valores, cosmovisões, regras morais e sociais, etc, para compreender –em profundidade– a emergência da outra pessoa. Também não se trata do eufemismo etnocêntrico do “tolerar”, pois “a tolerância é uma negação postergada. Tolerar é dizer que

o outro está equivocado, e deixá-lo estar por um tempo.” (Maturana, 1998:50).

Mesmo assim, uma “armadilha” da noção de cultura está ainda na habitual homogeneização que fazemos a todos os integrantes e componentes



de uma mesma tradição cultural, ignorando as diferenças existentes no seio desta mesma cultura. Por isso, é salutar o uso da expressão, sempre, no plural: *as culturas*. Comunicando suas diferenças, seja no diálogo intercultural, seja na resistência cultural, as culturas se aprendem. Mesmo quando esta comunicação não se dá em termos cooperativos, mas em tem-

pos difíceis como nos ventos globalizantes de uma nova invasão macedônica, sob a égide do *Kapitalismus geist*, não devemos desesperar, pois:

“A destruição de uma civilização por uma conquista bárbara é seguida pela integração de uma parte do tesouro cultural do vencido na nova cultura, que, por sua vez, sofrerá a mesma transformação. Uma cultura aniquilada deixa restos de ‘mensagens’, de pólens, que seguem no carro dos invasores. Uma cultura morre, mas fragmentos do seu código podem infiltrar-se, como vírus, no código cultural da sociedade bárbara, nele sobreviver e, finalmente, contribuir para formar outra civilização. O turbilhão destruidor da história, ao varrer em todas as direções as culturas em migalhas, também dispersa os esporos.” (Morin, 1991:185).

As Pessoas se comunicam ensinando-se

Em nossa epígrafe guiada de Fauzi Arap, o verso seguinte diz: “*Você não tem um nome e eu tenho. Você é um rosto na multidão e eu sou o centro das atenções. Mas, a mentira da aparência do eu sou e a mentira da aparência do que você é. Porque eu, eu não sou o meu nome. E você não é ninguém.*” Uma das características da pessoa na tradição antropo-filosófica que seguimos aqui é a de afrontar com sua presença. Assim, seu nome é portador de sua destinação, sua sinha. O personagem “tem” um nome e o interlocutor não. Este é um rosto perdido na multidão, anônimo,

disperso, partícula da massa. Aquele é o centro das atenções. Podemos mudar o cenário da interlocução: um estúdio de rádio, um palco de teatro, um orador num evento, um professor e seus alunos... Mas, a característica inicial da interlocução permanece.

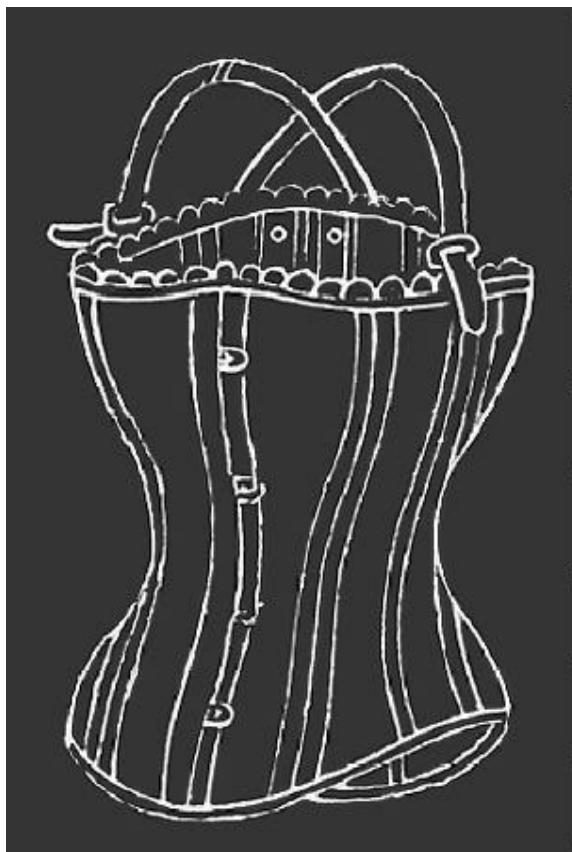
Não nos deixemos seduzir pelo paradoxo em corte estático, pois “a linguagem deve ser vista como uma energieia, e não como um ergon. Não é uma coisa pronta, mas um processo contínuo; é o esforço reiterado da mente humana no sentido de usar sons para expressar pensamentos.” (Cassirer, 1994:200). Consequentemente, a este momento inicial se segue um outro. A dinâmica se espirala ainda mais.

“Aqui as palavras de outrem e ou as minhas nele não se limitam naquele que ouve e faz vibrar, como cordas, o aparelho das significações adquiridas, ou a suscitar alguma reminiscência: é preciso que seu desenrolar tenha o poder de me lançar por minha vez para uma significação que nem ele nem eu possuímos.” (Merleau-Ponty, 1974:149).

Estas novas significações, que a linguagem possibilita, resultam deste embate assim como vetores diferentes num mesmo campo de forças. Nada mais enganoso que a suposta harmonia da coincidência sem o arpejar dos dedos contra as cordas, fazendo-as vibrar. Pois, não é, precisamente, o embate a natureza singular da pessoa: o percurso recursivo entre a subjetividade e a facticidade opaca e resistente do mundo

objetivado?: “o personalismo não é, segundo uma expressão de Maurice Nédoncelle, ‘uma filosofia de domingo à tarde’. Em toda a parte onde a pessoa leva a sua luz, a natureza, corpo ou matéria, insinua a sua opacidade: debaixo das fórmulas do sábio, debaixo da claridade da razão, debaixo da transparência do amor (...) In-

Mas, esta luta cotidiana, este embate é que colore de autenticidade a nossa existência. Confessa suas ambigüidades, seus fracassos e erros. Honesto, fraqueja... Regozija-se das pequenas vitórias e prazeres. Sem dúvida, poucos se ensinam como pessoas na coragem de ser, segundo a fórmula de Nietzsche, “demasiadamente” humanos. O verso da epígrafe continua no momento seguinte afirmando das complementares mentiras das aparências do que são o personagem e o interlocutor: tanto o nome como o anonimato. “Eu não sou o meu nome”. Como pessoas somos muito mais do que os nomes podem precisar. Um devir, um vir-a-ser, uma jactância que emerge do campo de forças e assume sua destinação. Assim se ensina. Ou melhor, se “en-sina”: se coloca dentro de sua própria sina. “E você não é ninguém”, complementa o verso Fauzi Arap. Deliciosa dupla negação para a lição de lógica de velhos filósofos: uma dupla negação que é uma afirmação; logo, se conclui que o interlocutor é ele próprio. Ele não é ninguém – a não ser para um transeunte desatento, nunca foi ninguém. É alguém, é uma pessoa.



vadida pelo universo pessoal, a natureza ameaça, sem cessar, investir também contra ele. Não há nada nas relações do homem pessoal com o mundo que evoque uma harmonia à Leibniz. A insegurança e as preocupações são nosso lote. Nada há que deixe prever o final, num curto espaço de tempo, desta luta, nada nos permite duvidar de que ela seja constitutiva da nossa condição.” (Mounier, 1964:57-58).

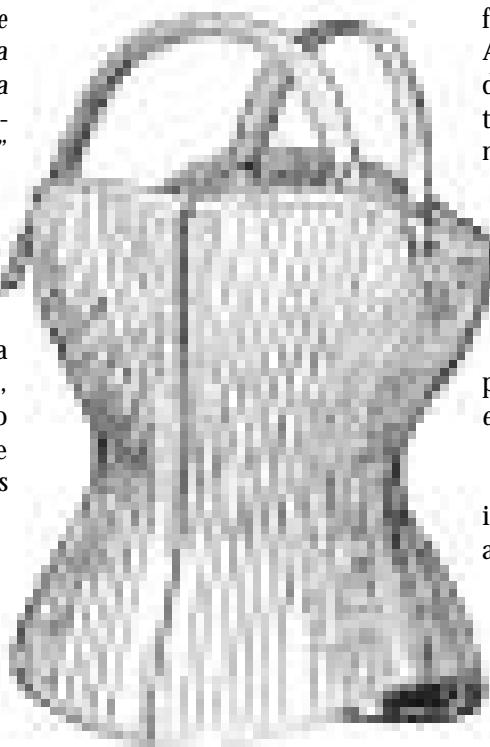
E entre o personagem e o interlocutor há uma educação recíproca: “O educar ocorre todo o tempo e de maneira recíproca. Ocorre como uma transformação estrutural contingente com uma história no conviver, e o resultado disso é que as pessoas aprendem a viver de uma maneira que se configura de acordo com o conviver da comunidade em que vivem.” (Maturana, 1998: 29).

Esta aquisição de aprendizagem de uma educação através da comunicação (talvez poderíamos já dizer de uma *educomunicação*?), a partir do embate de ambas as pessoas num vínculo societal, não prescinde do poder da linguagem, seja ela verbal, corporal, hormonal que explode os excessos simbólicos: “*Uma linguagem, em efeito, que só procuraria exprimir as próprias coisas, esgotaria seu poder de ensinamento nos enunciados de fato. Uma linguagem, ao contrário, que dá nossa perspectiva sobre as coisas, que arranja nela um relevo, inaugura uma discussão sobre as coisas que não acaba com ela, suscita em si mesma a pesquisa, torna possível a aquisição.*” (Merleau-Ponty, 1974:100).

Aqui não se trata de uma apologia da luta e do conflito. Mas, do movimento, do embate na dança que entrelaça gestos culturais na conquista e exercício da liberdade, sob o poema sinfônico da educação de sensibilidade. Não é a atividade linguajeira em si que nos norteia, mas o que ela tenta alcançar:

“Não é a palavra a dizer que visto, e nem mesmo a frase, é a pessoa, falo com ela segundo o que ela é com uma segurança às vezes prodigiosa, uso palavras, com efeitos que ela pode compreender, ou aos quais ela possa ser sensível e, se pelo menos tenho tato, minha palavra é a um só tempo órgão de ação e de sensibilidade, essa mão leva olhos à sua extremidade. Quando ouço, não é preciso dizer que tenho a percepção auditiva dos sons articulados, mas o discurso fala em mim; ele me interpela e eu ressoo, ele me envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é de mim e o que é dele.” (Merleau-Ponty, 1974: 34).

Quando já não sei mais o que é de mim ou o que é dele, no tráfico de significações e sentidos que transitam impregnando ambos os seres, sendo interpelados e ressoados, para além da linguagem. É “*o jogo perigoso que eu pratico aqui, ele busca chegar ao limite possível de aproximação, através da aceitação da distância e do reconhecimento dela.*”. O personagem da epígrafe revela este diafragma da constituição do Eu e do Tu: o limite



da pele em inspiração e expiração. Este é o limite possível de aproximação: quando consigo ressoar na sensibilidade do Outro. Mas, tal conquista só se dá na aceitação da distância e no reconhecimento dela: *eu sou eu e tu eres tu*. A distância entre os dois entes é a possibilidade de ressonância. Caso contrário, a solvência e diluição das pessoas na indiferenciação do impessoal ou na dominação devoradora.

Estamos falando de uma potência poética instauradora de sentidos que possibilita a comunicação entre as pessoas na medida em que elas se ensinam como tais. Ensínamento como tentativa de colocar o Outro em sua própria sina, despertando-a, para que, parafraseando Kierkegaard, não siga o nosso caminho, mas, ao contrário, insistindo para que ele siga o seu. Um exemplo didático desta possibilidade de ressonância ou de devoramento está, precisamente, na figura do professor e seus alunos. Através da aceitação da distância e do reconhecimento dela é que se pratica o jogo perigoso de chegar aos limites possíveis de aproximação quando o mestre já não é mestre e o discípulo já não é discípulo. Os nomes se invertem. E se são dignos destas nomenclaturas, o buscador de mestria se afasta e o discípulo será buscador de mestria, por sua vez: “*Eu não sou o meu nome e você não é ninguém.*”

Nos objetaria um perseverante interlocutor virtual que a situação apontada aqui é “*ideal*” e não a encontramos de fato. Com honrosas exceções que fazem toda a diferença num mar de mediocridades, poderíamos até mesmo concordar. Alunos que devoram professores num clima insano de perversões travestidas de indulgências e condescendência, com o fito último de mascarar índices estatísticos de reprevação e permanência para o mercado internacional dos empréstimos para políticas ditas “*públicas*”. Prêmio impensável e irrecusável de um “*mundo livre*”:

“O mundo livre é, sob esse ângulo, um espetáculo de ambigüidades. Nós, povos livres, estamos ainda longe de ser po-

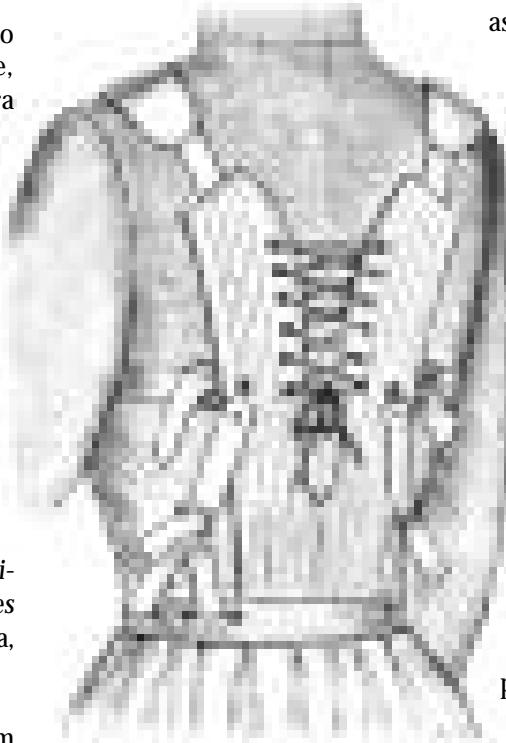
líticamente livres. A prosperidade, o conservantismo, a agitação pela agitação não bastam para fazer surgir a liberdade. Diminui a aristocracia dos cidadãos esclarecidos. A divisão das responsabilidades gera a irresponsabilidade. A democracia degenera em oligarquia de partidos. O que se tem por cultura não passa de bolhas de sabão em salões literários. O espírito perde densidade." (Jaspers, 1971:72).

E nesta perda de densidade do espírito humano, evidentemente, quem mais se ressentir e demonstra o insípido prêmio das "conquistas" fáceis e ilusórias, são as novas gerações em sua adolescência: "O adolescente moderno aprende valores, virtudes que deve respeitar, mas vive num mundo adulto que os nega. Prega-se o amor, mas ninguém sabe em que ele consiste porque não se vêem as ações que o constituem, e se olha para ele como a expressão de um sentir. Ensina-se a desejar a justiça, mas os adultos vivemos na falsidade. A tragédia dos adolescentes é que começam a viver num mundo que nega os valores que lhes foram ensinados." (Maturana, 1998: 33).

Esta contradição inerente a um projeto civilizatório que baniu as iniciações e substituiu os rituais de passagem por uma, cada vez mais elástica, "adolescência" (aos 20, 30, 40 anos...), talvez tenha como recurso último a apropriação dos meios de comunicação em sua concepção, produção, técnica, veiculação e recepção como tarefa construtora das pessoalidades desta juventude. Desta forma, talvez, haja ainda uma divisa civilizatória comunitária em gestação na juvenilização do mundo frente aos

padrões hipócritas de uma sociedade entrópica que assiste, impassiva, o espetáculo de sua decadência em horário nobre.

"Só na ação sobre si mesmo e sobre o mundo, em suas realizações é que ele [o ser humano] adquire consciência de ser ele próprio, é que ele domina a vida e se ultrapassa. Isso ocorre de duas maneiras: por ilimitado progresso no mundo e pelo in-



finito que se faz presente a ele em sua relação com o transcendente." (Jaspers, 1971:50).

Como não pretendemos aqui seguir os rastros da relação com o transcendente que indicamos em outros trabalhos anteriores, procuraremos ainda cotejar o "progresso no mundo" pela via informacional e comunicacional e suas relações com a inter-subjetividade.

A Inter-subjetividade se educomunica

"Levando ao extremo a atitude antropológica (...) poder-se-á perceber que aquilo que de mais semelhante existe entre os homens é exatamente a diferença." (Rodrigues, 1989:23).

Se podemos captar o movimento dinâmico das culturas como processos simbólicos, a partir dos quais, as pessoas se constituem e se comunicam educando-se – na diferença das culturas e na diferença dos percursos pessoais; qual a garantia de objetividade real do mundo? Ora, "diante da meta da objetividade, o pensamento é apenas a 'fisionomia' do processo de objetivação, porque nunca pode intuir diretamente uma 'coisa'. É uma 'prenhez simbólica', isto é, tem a presença inelutável do 'sentido'." (Durand, 1995: 36).

A objetivação do mundo é compreendida pelo humano através de um processo simbólico, vale dizer, subjetivo. Portanto, se existe uma "realidade real" do mundo concreto, esta só pode ser organizada e apreendida na rede simbólica das práticas culturais. Daí esta gravidez simbólica em que configuramos sentidos e significados que impregnam a ambien- cia a nossa volta, nossas relações conosco e com o Outro (*mitsein*) no mundo factível. Este excedente de significados que constitui a polissemia polifônica (as várias vozes de vários significados) marulha o oceano de possibilidades humanas:

"Num instante esse fluxo de palavras se anula como barulho, nos atira em cheio ao que quer

dizer, e, se a isso respondemos por palavras ainda, é sem querer (...) há então uma singular significação da linguagem, tanto mais evidente quanto mais nos abandonamos *mais-a* ela, tanto mais equívoca quanto menos pensamos



nela, rebelde a qualquer tomada direta, mas dócil ao encantamento da linguagem, sempre lá quando nos pomos a evocá-la, mas sempre um pouco mais longe que o ponto onde acreditamos atingi-la." (Merleau-Ponty, 1974:126).

Estranha dialética entre a distância e a proximidade que a comunicação deixa entrever na rede das palavras. Fauzi Arap prossegue na epígrafe: "Entre eu e você existe a notícia que nos separa. Eu quero que você me veja a mim. Eu me dispo da notícia, e a minha nudez parada te denuncia e te espelha." Aquilo que se comunica é, exatamente, aquilo que nos separa em emissor e receptor. Então, na inter-subjetividade constituinte do personagem e do interlocutor, para que se aclare, o personagem se despede da "notícia". Nu e parado, denuncia o interlocutor ao mesmo tempo em que o espelha. Revela ser seu duplo.

A mensagem, a notícia, a informação, o conteúdo, a aula são os elementos que separam os personagens e interlocutores destas narrativas existenciais.

Para que nos vejamos como somos é preciso que nos dispamos destes elementos todos. Mas, só o podemos fazer quando desejamos a nudez e quando a própria incorporação dos elementos nos possibilita a igualdade entre personagem e interlocutor. Então, podemos revelar

o duplo que somos do Outro. A igualdade no final do processo. Divisa pedagógica que comunica a intenção do percurso e aceita a diferença como ponto de partida no diálogo autêntico. Prenhez simbólico-pedagógica:

"Contra a pedagogia mundana de um certo positivismo, é preciso reconhecer em quase toda a antropologia contemporânea o primado antropológico da prenhez simbólica, como o fez Cassirer. A consciência antropológica só se desvia da senda da objetividade – a das ciências da matéria e do seu método – para seguir esse eixo antagônico apontado por Bachelard, o de uma subjetividade poética da coordenação dos temas e dos esquemas do imaginal, no seio das classes ou categorias poéticas cujas categorias lógicas não passam de demarcações secundárias." (Durand, 1995: 44).

Estas demarcações secundárias da operação lógica apenas auxilia a organizar os dados cujo sentido foi aprendido poeticamente. Isto posto, podemos inverter o *cogito* cartesiano por outro imperativo sensível: "*Sinto, logo existo, então posso pensar*". Mas, neste circuito comunicacional inter-subjetivo, "a primeira palavra não se estabeleceu numa inexistência de comunicação, porque ela emergia das condutas que já eram comuns e tomava raízes num mundo sensível que já tinha cessado de ser mundo privado." (Merleau-Ponty, 1974:57). Este compartilhamento de ações comuns (como prefiro decompor "comunicação" em "ação-em-comum"), já pressupõe o rompimento do círculo introspectivo de si-mesmo no mundo privado para alcançar o Outro nesta trama silenciosa de constituir uma comunicação inter-subjetiva. A ambigüidade vai se preenchendo de

gestos, olhares, fisionomias, sons, silêncios, interjeições, toques, posturas que vão se compondo e rompendo o círculo restrito do mundo privado para acolher o Outro e preparar este fundo denso (e imperceptível para uma análise rápida e superficial) de onde emergirá a primeira palavra. Trata-se também de uma *inter-comunicação* possível a partir de uma *intra-comunicação* auto-cognoscente, isto é, quando se dialoga consigo mesmo em busca de conhecer-se. E, paradoxalmente, só nos conhecemos de fato no Outro: “A comunicação só acontece em um território cujos limites são o excesso de semelhança e o excesso de diferença: semelhança demais, comunicação impossível; diferença demais, comunicação também impossível. Qualquer mensagem é uma dialética de semelhança e diferença.” (Rodrigues, 1989:168).

Mas, a constituição destas inter-subjetividades que compõem um circuito comunicacional num ecossistema comunicativo, pondo em jogo os campos de força de constituição das pessoas, desafiando-lhes a autenticidade e perseverança na elaboração poética dos sentidos; esta constituição das inter-subjetividades se dá na “*grande cidade*” das desilusões e desolações afetivas. Palco multicor e fervilhante de solidões coletivas cinzentas.

“Foram a enraivecida consciência de todas estas desilusões e a desolação afetiva em que deixaram o homem contemporâneo que lançaram as massas nos últimos anos, num furor irracionalista, nas ‘místicas’ do fascismo, do absurdismo, da psicanálise, do esoterismo, etc. Para curar esta decomposição ou esta nevrose coletiva não basta, com certeza, regressar às ilusões rationalistas. Mas tam-

bém com certeza não basta ignorar as mediações racionais. O pensamento só existe e irradia quando enraizado na pessoa. Se, no entanto, o pensamento não se torna comunicável e, portanto, em certa medida, impessoal, já não será pensamento, mas delírio. A ciência e a razão objetiva são suportes indispensáveis da inter-subjetividade (...) Precisamos de ter consciência simultânea da absoluta necessidade destas mediações e da sua insuficiência para assegurar uma plena comunidade pessoal.” (Mounier, 1964:75-76).

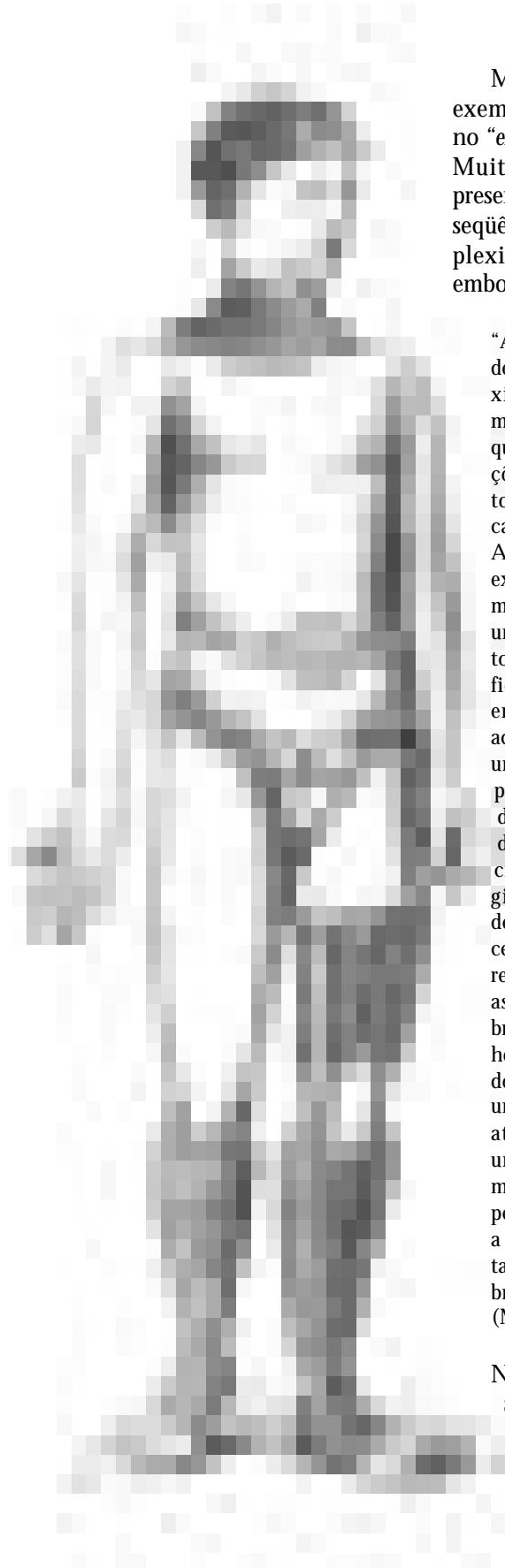
Eis outro paradoxo pessoal em relação à razão: nos darmos conta de sua necessidade e de sua insuficiência. Mesmo que nos pautando por este “*racionalismo poético*” que anuncia Gaston Bachelard, não há como negligenciar as faces terríficas criadas para designar o paradoxo humano por excelência: o mal. Jaspers nos adverte: “Há, entretanto, o recife perturbador diante do qual todo amor e reverência naufragam: é o fato de encontrarmos no homem alguma coisa que, em literatura (na Tempestade, de Shakespeare), assumiu a figura de Caliban e, na realidade, graças à loucura servil de um povo, encarnou-se em Hitler.” (Jaspers, 1971: 49).

Esta loucura servil não se estabelece no consenso lógico de argumentos convincentes. Ela não é resultado da comunicação asséptica de princípios a serem debatidos. Não se trata de um servilismo débil adotado por livre decisão do espírito responsável, autônomo, fraterno. Mas, resultado de um *Caliban*. Este é o monstro domesticado por Próspero, duque de Milão, na ilha em que fora exilado graças às artimanhas de seus parentes e que, a partir daí se serve do conhecimento para promover a

vingança: provocar a tempestade que naufragará seus algozes. *Caliban* é a sombra de Próspero (Ferreira Santos, 1998). Em certa passagem da peça teatral, *Caliban* responde a Próspero: “*a língua que me ensinaste só me serviu para amaldiçoá-lo.*” .

Este é o exemplo das desavenças que levam às loucuras, desencontros e desafetos que se digladiam na arena do totalmente outro ameaçador: “*Nunca brigamos quando o desacordo é apenas lógico, isto é, quando o desacordo surge de um erro ao aplicar as coerências operacionais derivadas de premissas fundamentais aceitas por todas as pessoas em desacordo. Mas há outras discussões que geram conflitos: é o caso de todas as discussões ideológicas. Isso acontece quando a diferença está nas premissas fundamentais que cada um tem. Esses desacordos sempre trazem consigo uma explosão emocional, porque os participantes vivem seu desacordo como ameaças existenciais recíprocas. Desacordos nas premissas fundamentais são situações que ameaçam a vida, já que um nega ao outro os fundamentos de seu pensar e a coerência racional de sua existência.*” (Maturana, 1998:17).

Esta ameaça ontológica, quer dizer, ameaça à própria existência do ser, de maneira ainda mais profunda, ultrapassa o tecido ideológico e avança em profundidade para as matrizes imaginárias organizadoras do real de onde lea provém. Daí não se tratar de condutas que possam ser, racionalmente, colocadas em questão para o livre debate. Ao contrário, irracionalmente impregna as consciências e obscurece os sentidos. Embriaga o discernimento. Funde as diferenças num lodo homogêneo e viscoso que não admite a pessoalidade. Não comunica. Contamina. Reifica.



Mas, esta constatação sobre o exemplo nazi-fascista não se esgota no “exotismo” de um tempo passado. Muito pelo contrário, continua presente cotidianamente como consequência do processo de hipercomplexificação dos sistemas sociais, embotando sensibilidades:

“A especialização faz progredir de forma gigantesca a complexidade dos sistemas sociais, multiplicar os produtos, as riquezas, as trocas, as comunicações, estimular invenções em todos os domínios. Vai provocar a aparição das civilizações. A especialização noológico – no exercício das artes e do pensamento – vai estar na origem de um prodigioso desenvolvimento estético, filosófico e científico. No plano individual, no entanto, a especialização vai acarretar a degenerescência de um tipo humano polivalente e politécnico que a arqui-sociedade havia desenvolvido, quer dizer, de um homem cujo exercício dos sentidos tinha atingido uma precisão e uma delicadeza espantosas, conhecendo todas as coisas da natureza, fabricando seus utensílios, as suas armas, a sua casa, os brinquedos dos seus filhos. Esse homem ‘total’ vai ser substituído, sobretudo nas cidades, por um indivíduo cujas aptidões se atrofiaram em benefício de umas tantas, e o desenvolvimento da complexidade social pela especialização faz-se, para a maioria da população, à custa de um incontestável empobreecimento da personalidade.” (Morin, 1991:176-177).

Neste quadro, as emoções são secundarizadas em detrimento da racionalização, como se elas fossem antípodas destruidoras do projeto civilizatório adotado:

“As emoções não são algo que obscurece o entendimento, não são restrições da razão: as emoções são dinâmicas corporais que especificam os domínios de ação em que nos movemos (...) o resultado disso é que o viver humano se dá num contínuo entrelaçamento de emoções e linguagem como um fluir de coordenações consensuais de ações e emoções. Eu chamo este entrelaçamento de emoção e linguagem de conversar. Os seres humanos vivemos em diferentes redes de conversações que se entrecruzam em sua realização na nossa individualidade corporal.” (Maturana, 1998: 92).

Corpo e conversação. Eis dois pólos importantíssimos da inter-subjetividade. Um pólo exprime no outro sua complementaridade: o corpo como substanciação da linguagem dizendo de seu lugar no mundo e a conversação como corpo fluído na linguagem, corporificando palavras, tocando significações e animando encontros. *Animar* no sentido latino do termo: como dando vida, dando alma (*anima*) aos encontros com o Outro.

“É no mais secreto de mim mesmo que se faz a estranha articulação com outrem; o mistério de outrem não passa do mistério de mim mesmo. Que um segundo espectador do mundo possa nascer de mim, não está excluído, está ao contrário feito possível por mim mesmo, se pelo menos reconheço meus próprios paradoxos.” (Merleau-Ponty, 1974:143).

Este encontro inter-subjetivo é amparado pelas inter-comunicações extra-discursivas, ou seja, com outros elementos além da discursividade das

palavras: “É essa manha, pela qual o escritor ou o orador, tocando em nós essas significações, tire delas sons estranhos e que parecem à primeira vista falsos e dissonantes, e depois nos religue tão bem ao seu sistema de harmonia que a partir de então o tomamos pelo nosso. Então, dele a nós, só passarão a existir puras relações de espírito a espírito. Mas, tudo isso começou pela cumplicidade da palavra e seu eco, ou, para usar a palavra energética que Husserl aplica à percepção de outrem, pelo acoplamento da linguagem.” (Merleau-Ponty, 1974: 29).

Este acoplamento da linguagem encaminha um desejo de comunicação que ultrapassa também os limites de uma intra-comunicação e de uma inter-comunicação. Algo mais se insinua no horizonte das ações comunicativas quando realizamos algo a nossa volta com o compromisso social de conviver mais dignamente:

“Por isso, ele aspira, não mais uma comunicação, mas uma comunhão com os outros, se ele deseja vir, se deixa ascender à existência autêntica. As comunicações convencionais não permitem sair do mundo dos objetos (...) A comunhão comporta a reciprocidade: tanto que se o eu está ligado ao objeto, pela comunicação, ele fica só, e a solidão não pode ser superada senão pela comunhão das pessoas, do eu e do tu, no interior, não da sociedade objetivada, mas do nós.” (Berdyaev, 1936:116).

Este “nós”, característico da comunidade pessoal sintetiza os nós que constituem a trama social da rede solidária, baseada no sentimento básico do *pro-jectum* pessoal: o amor.

A comunhão pressupõe que as inter-comunicações como trocas inter-

subjetivas já não se bastam. Uma outra atitude comum se impõe com tanto vigor que passa a fazer da dupla inicial não apenas um Eu-Tu onde as mediações possibilitam trocas e aprendizagens, mas um todo orgânico simbiótico, ao mesmo tempo, repleto de antagonismos, concorrências e complementaridades (Morin, 1991) que, costumeiramente, internalizamos na compreensão serena embutida na fala coloquial com a simples expressão: “nós”.

“Não digo como o Papa ‘O amor é mais forte’. Digo que a biologia é mais forte. O amor não é



uma coisa especial, é cotidiano, e vocês notarão que em todas as situações de crise humana, de crise nas comunidades, de terremotos, de incêndios, de situações extremadas, as pessoas se encontram num nível básico humano onde a solidariedade está presente e nem sequer é preciso recomendá-la, ela aparece sozinha. Por que? Porque o amor nos pertence como característica biológica que constitui o humano.” (Maturana, 1998: 85).

Aquele mesmo interlocutor virtual perseverante talvez nos interrompesse agora o raciocínio bradando em tom enérgico que estariamos com estas idéias regressando a um romantismo idealista démodé, ultrapassado e fora de lugar. Para ele, responderíamos prontamente com Gilbert Durand:

“Em face da grande perversão da modernidade técnica que transmuta a liberdade em terror, a generosidade social em totalitarismo burocrático, a igualdade em esmagamento dos indivíduos, o romantismo se refugia e ganha forças na gnose da inspiração poética. A ‘honra dos poetas’, de que se revestiram tantos dos nossos companheiros diante do nazismo data desses dissidentes cuja dissidência fundamental do peso de um século de sangue e ferro instaura o romantismo. Coleridge, Novalis, Armin, Moritz, Byron, Blake e tantos outros afirmam essa permanência da gnose. Quer dizer: que é o ‘não-lugar’ (a utopia) que atribui sentido e julga a localização nos lugares da história.” (Durand, 1995:19).

Talvez ele ainda objetasse a queda dos muros e o sepultamento das utopias como resultado na inelutável marcha da história ou mesmo sinal de seu fim. Então, seguindo nossa epígrafe-mestra, terminaríamos sua condução nos versos últimos em que diz: “Eu me delato, tu me relatás. Eu nos acuso e confesso por nós. Assim, me livro das palavras com as quais você me veste”. Não fora a sinceridade de delatar-nos na preocupação com a construção da pessoa que nos guiou até aqui? Por isso, não é a confissão de uma paixão (*philia*) ao conhecimento (*sophia*) do mundo e do hu-

mano que se traduz, sem pudores intelectuais, em amor à pessoa? Tu me relatas: ultrapassado, démodé, fora de lugar. Portanto, eu nos acuso na constituição recíproca de nossas subjetividades *educomunicando-nos* na diferença, confessando estas coisas por nós. A confissão não seria, dessa forma, a expressão mais honesta e autêntica dos erros, das tentativas, das frustrações e pequeno gôzos, a coragem de um testemunho pessoal? Confesso por nós. Assim me livro das palavras com as quais você me veste. E eu permaneço na autenticidade da empreitada. Provavelmente, espelhando-o.

Podemos, novamente, mudar o cenário da interlocução: um estúdio de rádio, um palco de teatro, um orador num evento, um professor e seus alunos... Mas, a revelação possibilitada pelo encontro permanece.

A sensualidade deste encontro personalizado quando nos damos conta de nossa revelação no corpo do Outro, no seu olhar, no seu toque, no seu abraço na reciprocidade de um impulso vital, vai muito

mais além do que a razão consegue expressar em sua linguagem. Um argumento mais biológico talvez seja mais claro, ainda que a citação seja longa, mas vale pela sua cotidianeidade:

"Esse modo de vida até hoje se conserva em nós. Com efeito, ainda somos animais colhedores, e isso é evidente tanto no bem-estar que sentimos nos

supermercados quanto em nossa dependência vital da agricultura; ainda somos animais compartilhadores, e isso é evidente na criança que tira comida de sua boca para dar à sua mãe, e no que acontece conosco quando alguém nos pede uma esmola; ainda somos animais que vivemos na coordenação consensual de ações, e isso vemos na facilidade com que estamos dispostos a participar de atividades cooperativas, quando não temos um argumento racional para recusá-las; ainda somos animais cujos machos participam do cuidado com os bebês, o que vemos na disposição dos homens para cuidar das crianças quando não tem argumentos racionais para desvalorizar tal atividade; ainda somos animais que vivemos em grupos pequenos, o que transparece em nosso sentir parte de uma família; ainda somos animais sensuais que vivemos espontaneamente no tocar e acariciar mútuo, quando não pertencemos a uma cultura que nega a legitimidade do contato corporal; e, por último, ainda



somos animais que vivemos a sensualidade no encontro personalizado com o outro, o que se evidencia em nossa queixa quando isso não ocorre." (Maturana, 1998:24-25).

Assim sendo, concluindo nossa tentativa de conduzir para matizes mais antropológicos alguns aspectos culturais e sobre a pessoalidade no entrecruzamento das subjetividades e da educomunicação; ficamos ainda com a mensagem pedagógica sobre o destino dos mamíferos:

"Conviver: eis a palavra que nossa civilização nos impede de usar com consequência; eis o ensinamento, de que os antropólogos são apenas os aprendizes. Deveriam ser os mensageiros." (Rodrigues, 1989: 193).

Artigo dedicado ao poeta que se aventura na sua própria saga, desenhandando sua sina, destinando-se no próprio nome, meu primogênito, Gibran. No verão aquariano de 2002.

Citas

- 1 Poema recitado por Maria Bethânia *In: BETHÂNIA, Maria. Pássaro da Manhã.* Rio de Janeiro: Phonogram/ram/Philips, 1977.
- 2 A expressão "ecossistemas comunicativos" encontra-se em Martín-Barbero, 1999. Há afinidades epistemológicas com o mesmo conceito em Rodrigues (1989: 28); bem como em Morin (1974: 272-3).
- 3 Conceito desenvolvido pelo biólogo chileno Humberto Maturana que descreve a capacidade de auto-organização de organismos vivos e de outras formas organizacionais. Ver entre outros Maturana, 1998. Seus desdobramentos simbólicos e educacionais po-

dem ser investigados em Paula Carvalho, 1990.

- 4 O *Círculo de Eranos* se desenvolveu em Ascona, Suíça, de 1933 a 1988 com a publicação de 57 volumes (*Eranos Jahrbuch*), sendo iniciado por R. Otto e C.G. Jung, discutiu intensamente as questões relacionadas à mythologia comparada, antropologia cultural e hermenêutica simbólica a partir das reflexões e questões colocadas por Ernst Cassirer em seu "Filosofia das Formas Simbólicas". Como espaço interdisciplinar de investigação, participaram pensadores como: Karl Kerényi, Mircea Eliade, Gilbert Durand, F. Geisen, D. Hayard, Joseph Campbell (mythologia); Erich Neumann, Marie von Franz e James Hillman (psicologia); P. Radin, Jean Servier e D. Zahan (antropologia); Th. von Üexküll, H. Pleisner e A. Portmann (antropo-biologia e etologia); Herbert Read e Michel Guiomar (estética); V. Pauli, E. Schrödinger, Bernouilli e M. Knoll (ciência); H. Zimmer e G. Tucci (hinduísmo); R. e H. Wilhelm, D. Suzuki e T. Izutsu (taoísmo e budismo); G. Scholem (judaísmo); J. Danielou (cristianismo primitivo); Henry Corbin (orientalismo) entre outros.

- 5 "O 'sentido' semântico que o hermeneuta procura compreender e que o estruturalista assinala, é totalmente diverso do pretendido 'sentido' da história, o qual não passa de um fio que não leva a nenhuma Ariadne e abandona Teseu ao Minotauro." (Durand, 1995: 43).
- 6 "A lógica do etnocentrismo consiste fundamentalmente em isolar uma característica da própria cultura e elevá-la à condição de definidor de 'natureza humana', parâmetro ao qual os demais seres humanos deverão se ajustar (ou não), com graus diferenciados de desconforto." (Rodrigues, 1989: 150).

- 7 Alguns teóricos e organizações não-governamentais vem chamando de "protagonismo juvenil".
- 8 Ferreira Santos, M. (2001). *Theanthropos: o sagrado humano e o humano sagrado.* In: *Imaginário e Representações Sociais da Educação Física, Esporte e Lazer.* Rio de Janeiro: UGF/Lires-Rio; Ferreira Santos, M. (2001). *Sangoma: três lições da ancestralidade aos afro-descendentes.* Projeto EDUCAFRO, aula de Cidadania & Cultura, núcleo Butantã; e Ferreira Santos,

M. (2000). *Música & Literatura: O Sagrado Vivenciado.* In: Porto, Sanchez Teixeira, Ferreira Santos & Bandeira (orgs.). *Tessituras do Imaginário: cultura & educação.* Cuiabá: Edunic/Cice, 57-76. Textos disponíveis também no site do CICE: www.cice.pro.br.

- 9 "Só por meio do pensamento dialógico ou dialético podemos abordar o conhecimento da natureza humana" (Cassirer, 1994: 16).

Bibliografia

- BERDYAEV, NIKOLAY ALEKSANDROVICH. *Cinq Méditations sur L'Existence.* Paris: Fernand Aubier, Éditions Montaigne, 1936.
- BETHÂNIA, MARIA. *Pássaro da Manhã.* Rio de Janeiro: Phonogram/Philips, 1977.
- CASSIRER, ERNST. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana* (1944). São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DURAND, GILBERT. *A Fé do Sapateiro.* Brasília: Editora UnB, 1995.
- _____. *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario: Introducción a la Arquitectología General.* Madrid: Taurus Ediciones, 1981
- FERREIRA SANTOS, MARCOS. *Arte, Imaginário e Pessoa: Perspectivas Antropológicas em Pesquisa.* In: Teixeira & Porto (Coord.). *Imagens da Cultura: Um Outro Olhar.* São Paulo: Plêiade, 65-86, 1999.
- _____. *Música & Literatura: O Sagrado Vivenciado.* In: Porto, Sanchez Teixeira, Ferreira Santos & Bandeira (orgs.). *Tessituras do Imaginário: cultura & educação.* Cuiabá: Edunic/Cice, 57-76, 2000.
- _____. *Práticas Crepusculares: Mytheria & Ciência & Educação no Instituto Butantan – Um estudo de caso em Antropologia Filosófica.* São Paulo: FEUSP, tese de doutoramento, 2 vols., ilustr., 1998.
- _____. *Sangoma: três lições da ancestralidade aos afro-descendentes.* Projeto Educafro, aula de Cidadania & Cultura, núcleo Butantã, 2001. Disponível em www.cice.pro.br

JASPERS, KARL. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1971.

MARTÍN-BARBERO, JESÚS. *Retos culturales de la educación a la comunicación*. In: *Comunicación, Educación y Cultura. Relaciones, aproximaciones y nuevos retos*. Bogotá: Cátedra Unesco de Comunicación Social. Facultad de Comunicación y Lenguaje, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

MATURANA, HUMBERTO. *Emoções e Linguagem na Educação e na Política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. *O Homem e a Comunicação: a prosa do mundo*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

MORIN, EDGAR. *Le Complexe d'Adam et l'Adam Complex*. In: MORIN, E. & PIATELLI-PALMARINI (orgs.). *Pour une Anthropologie Fondamentale*. Paris: Editions du Seuil, 1974.

_____. *O Paradigma Perdido: a natureza humana*. Lisboa: Publicações Europa-América, 5a. edição, 1991.

MOUNIER, EMMANUEL. *O Personalismo*. Lisboa/São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2a. edição, 1964.

PAULA CARVALHO, J.C. DE. *Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

RODRIGUES, JOSÉ CARLOS. *Antropologia e Comunicação: princípios radicais*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SOARES, ISMAR DE OLIVEIRA. *Caminhos da Educomunicação na América Latina e nos Estados Unidos*. In: Soares, I.O. (Coord.). *Caminhos da Educomunicação*. São Paulo: Salesiana, Cadernos de Educomunicação, 1: 35-46, 2001.

