

Marcelo Bolshaw Gomes

AFORISMOS MEMORIAIS

Em busca da identidade esquecida



Marcelo Bolshaw Gomes

AFORISMOS MEMORIAIS

Em busca da identidade esquecida



Marca de Fantasia

Parahyba, 2022

AFORISMOS MEMORIAS

Em busca da identidade esquecida

Marcelo Bolshaw Gomes

Série Veredas, 54. 2022. 300p.



MARCA DE FANTASIA

Rua João Bosco dos Santos, 50, apto. 903A
João Pessoa (Parahyba), PB. Brasil. 58046-033
marcadefantasia@gmail.com
<https://www.marcadefantasia.com>

A editora Marca de Fantasia é uma atividade da Associação Marca de Fantasia, CNPJ 09193756/0001-79 e um projeto de extensão do NAMID - Núcleo de Artes e Mídias Digitais, do Departamento de Mídias Digitais da UFPB

Editor/designer: Henrique Magalhães

Imagem da capa: Divulgação/Internet

Conselho editorial

Adriana Amaral - Unisinos, RS	Marcelo Bolshaw - UFRN
Adriano de León - UFPB	Marcos Nicolau - UFPB
Alberto Pessoa - UFPB	Marina Magalhães - UFAM
Edgar Franco - UFG	Nilton Milanez - UESB
Edgard Guimarães - ITA/SP	Paulo Ramos - UNIFESP
Gazy Andraus - FAV-UFG	Roberto Elísio dos Santos - USCS/SP
Heraldo Aparecido Silva - UFPI	Waldomiro Vergueiro - USP
José Domingos - UEPB	

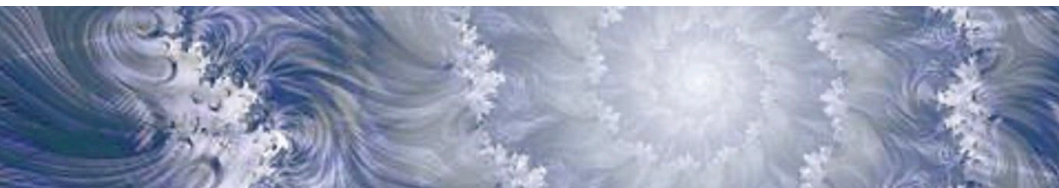
Imagens usadas exclusivamente para estudo de acordo com o artigo 46 da lei 9610, sendo garantida a propriedade das mesmas a seus criadores ou detentores de direitos autorais.

ISBN 978-65-86031-69-0

Sumário

Introdução	6
1. Brasil Colônia e antropofagia	17
2. Os Mutantes e Natal	25
3. O cidadão consumidor	32
4. Fantasmas do passado	37
5. Crítica à sociologia da inautenticidade	44
6. Contracultura e Pós-modernidade	50
7. De volta ao Rio	55
8. Bode expiatório	58
9. Ditaduras midiáticas	66
10. Possessão pós-moderna	72
11 Lucidez alucinada	82
12 O Santo Daime	88
13 O Avatar da rebeldia	96
14 O lumiar da Nova Era	121
15 Duas personas	129
16 O tarô	135
17 O homem e a máquina	141

18 A dádiva e a dívida	150
19 Autotransformação	156
20 Sístoles e diástoles	159
21 Terceira via?	163
22 Mimeses dos antepassados	167
23 Quatro vezes Lula-lá	172
24 Eu, autista?	179
25 Em Canoa Quebrada	188
26 O dia em que mil gatos sonharem	192
27 A nova esquerda e a velha direita de sempre	203
28 O chamado xamânico	213
29 A cidade do Sol	225
30 Um grande vazio	232
31 Do mito ao tipo	243
32 Tudo é história	246
33 Caleidoscópio onírico	251
34 Identidade fractal	262
35 A lenda da Águia Dourada	267
Referências	273



Introdução

‘Memorial’ é um documento descritivo do percurso acadêmico do professor, com os cursos que fez, os artigos que escreveu e os eventos do quais participou. Os professores ‘de humanas’ costumam escrever memoriais literários e autobiográficos, enquadrados em seus contextos históricos de formação, isto é, dos fatores que influenciaram socialmente a produção acadêmica.

O primeiro memorial que se tenha notícia é o livro *Confissões*, de Santo Agostinho. Escrito de forma autobiográfica e teológica, contando sua vida de pecador e sua conversão ao cristianismo, o livro também tinha uma dimensão política, ajudando ao então padre a tornar-se bispo de Hipona. Hoje, o memorial (descritivo) é um documento em que se relata a história acadêmica e profissional, exigido em concursos públicos. Para Agostinho, há a lembrança das coisas dos homens, referente à consciência individual; e a lembrança das coisas de Deus, a memória do Inconsciente coletivo; os dois lados da caverna de Platão, os hemisférios cerebrais.

Dessa duplicidade de memórias, extraí duas diretrizes.

Em primeiro lugar: escrevi dois memoriais. Além do memorial acadêmico, com aforismos sobre sociologia e estudos narrativos; há também o presente livro de memórias, que reúne poesias, textos esotéricos e relatos autobiográficos. Enquanto o memorial acadêmico trata de minha produção política e científica, esse conjunto de aforismos narra diferentes momentos de arte e vida. Os dois livros são verso e reverso da mesma história. O presente livro, *Aforismos memoriais: em busca da identidade esquecida*, é a fusão dos dois memoriais.

A segunda diretriz que adotamos é a simultaneidade de tempo, o eterno presente. Agostinho faz uma reflexão sobre o tempo e o ser. O tempo já *foi* (não existe mais) e *será* (ainda vai existir). Apenas no presente ele *é* no momento fugaz de sua captura pela consciência. Por outro lado, o tempo contínuo ‘só existe’ em sua representação na linguagem, através de relógios, tabelas lunares, calendários ou marcações arquitetônicas. Embora só exista no presente, o tempo precisa ser representado para ser medido. Por isso, o memorial descrever o presente para narrar o passado e imaginar o futuro.

Atendendo a essas duas (a distinção entre um trabalho mais científico e outro mais artístico; e a simultaneidade do tempo), decidi fazer um texto ensaístico e escrever por aforismos, fragmentos temáticos descontínuos formando um mosaico – modelo que Nietzsche adotou dos filósofos pré-socráticos. Escrever por aforismos é estabelecer uma arqueologia da própria memória em módulos, um inventário de arquivos que nos caracterizam. Através de aforismos curtos, apresentei no primeiro livro, resumos dos principais trabalhos e de seus contextos de formação, na forma de mosaico de fragmentos de memória da história do Brasil. A ideia foi explicar minha formação hermenêutica, a contradição entre diferentes formas de pensar e as soluções encontradas para superá-la. De um lado, o relativismo quântico pós-moderno; e, do outro, a teoria crítica enfatizando a ação comunicativa. Minha geração viveu esse conflito e elaborou suas soluções. Os aforismos discutem também o desenvolvimento das instituições de modo simplificado, ressaltando que a produção de bens simbólicos é um fator determinante da interpretação dos próprios acontecimentos. Agora nossa proposta não é apenas descrever memórias históricas de forma fragmentada. A ideia agora é contar de forma direta e subjetiva fatos, acontecimentos e representações que formam minha memória. Ao longo de todo percurso, também contei, intercalados

aos aforismos teóricos, passagens de minha vida e coloquei alguns poemas de forma a contextualizar a produção teórica e dar uma perspectiva histórica.

Outra diretriz que se pode extrair das confissões agostinianas é a de que o memorial deve ‘elaborar o perdão’. Na perspectiva freudiana, o recalçamento de recordações traumáticas leva ao esquecimento consciente (a recusa de olhar para a ferida e para o trauma) e a lembrança inconsciente, através de diferentes compulsões involuntárias, neuroses e repetições.

Ricoeur vai colocar a questão do perdão num “uso crítico da memória” que corresponde à superação quer da falta de memória ou esquecimento excessivo, quer do excesso de memória, permitindo o trabalho da lembrança e a narrativa das histórias do passado do ponto de vista do outro também implicado. Perdoar não é esquecer; perdoar é destruir a dívida emocional que bloqueia e impede o desenvolvimento das pessoas. O perdão é a cura da memória, a finalização do seu luto. Liberta do peso da dívida, a memória fica capaz de novos sonhos. Nesse sentido, é um trabalho de perdão (de rememoração e/ou de luto) contra a compulsão dos comportamentos repetidos e contra o esquecimento dos que sonharam; de recordação das lembranças de Si e consolidação das memórias em mim.

Menos cristão e psicanalítica é a prática do xamanismo tolteca de realizar recapitulações dos eventos da vida. O cineasta Alejandro Jodorowsky faz filmes autobiográficos através desta técnica. Durante a cena de despedida com seu pai, o cineasta surge em cena dirigindo a si mesmo como personagem e ao seu pai, alterando o curso dos acontecimentos narrados, ou seja, evitando a briga de rompimento que ele teve com pai no passado. Hoje em dia essa abordagem se generalizou e existem vários seriados de TV em que a biografia é revivida de modo terapêutico e crítico.

Embora o presente livro seja um produto de recapitulações, seu conteúdo não é confessional nem psicanalítico, não aborda

em profundidade meus problemas pessoais, nem altera os acontecimentos de modo a revivê-los em outra ótica.

O memorial não é um inventário de ressentimentos ou de oportunidades perdidas. Ele é um monumento à assimilação. Comemora a descoberta surpreendente de que estudo a assimilação, que estudo através da assimilação, que sou a soma criativa de várias assimilações, e que, um dia, certamente também serei assimilado. Um memorial é uma forma de agradecimento às coisas e pessoas que não queremos esquecer, que não queremos que sejam esquecidas pelos que vierem depois de nós: um monumento à assimilação mimética. Comemora a descoberta surpreendente de que estudo a imitação através da imitação; de que sou a soma criativa de várias assimilações miméticas, e que, um dia, certamente também serei assimilado. Nietzsche disse que a felicidade estava no esquecimento. Mas, escrever as próprias memórias é também se esquecer delas e ser feliz. Tirá-las da cabeça e colocá-las no papel para todos.

Tabela 1: tipos de memória

Memória	Curto Prazo	Imediata e de trabalho/rotinas	
Ontogenética	Longo Prazo	Declarativa	Episódica
			Semântica
	Não Declarativa	De procedimento; Associativa; Não associativa; e de representação perceptual.	
	Coletiva	Representação cultural, meta memória	
Filogenética	Inata, hereditária		

Elaborada pelo autor

Temos memórias inatas (filogenéticas, hereditárias) e memórias adquiridas (ontogenéticas). Somos os animais com a menor memória filogenética de espécie e com a maior memória social do planeta. Perdemos a capacidade de transmitir experiência através do DNA, mas, em compensação, desenvolvemos a habilidade, aparentemente única, de transmissão de experiência em metamemórias sociais externas para o aprendizado cultural.

Os neurocientistas reconhecem três tipos de memória adquirida: a memória operacional ou de curto prazo (semelhante ao microprocessador de um computador), responsável por gerenciar as atividades cognitivas imediatas; a memória de longo prazo (que pode ser comparado a um HD, o disco rígido em que se armazenam programas e arquivos); e a metamemória externa ou social (análoga à internet para as máquinas).

Comparação entre memória artificial e biológica

Memória	Máquina	Cérebro
Curto prazo	Micro processador	A consolidação temporária da informação envolve estruturas como o hipocampo, a amígdala, o córtex entorrinal e o giro para-hipocampal, sendo depois transferida para as áreas de associação do neocórtex parietal e temporal. Existem várias vias que chegam (inputs) e que saem (outputs) do hipocampo e também duas vias hipocampus interconectadas ao sistema límbico: o Circuito de Papez (hipocampo, fórnix, corpos mamilares, giro do cíngulo, giro para-hipocampal e amígdala), e a segunda via de áreas corticais de associação, por meio do giro do cíngulo e do córtex entorrinal. Do hipocampo essa segunda via prossegue e se projeta através do núcleo septal e do núcleo talâmico medial para o córtex pré-frontal, havendo então o armazenamento temporário de informações.

Memória	Máquina	Cérebro
Rotinas de trabalho	Sistema Operacional ou Gramática	Compreende um sistema de controle de atenção (executiva central), auxiliado por dois sistemas de suporte (Alça Fonológica e Bloco de Notas Visuoespacial) que ajudam no armazenamento temporário e na manipulação das informações. O executivo central tem capacidade limitada e função de selecionar estratégias e planos, tendo sua atividade relacionada ao funcionamento do lobo frontal, que supervisiona as informações. O cerebelo também está envolvido nesse processamento, atuando na catalogação e manutenção das sequências de eventos, o que é necessário em situações que requerem o ordenamento temporal de informações. O sistema de suporte visuo-espacial tem um componente visual, relacionado à região occipital e um componente espacial, relacionado a regiões do lobo parietal. No sistema fonológico, a articulação subvocal auxilia na manutenção da informação; lesões nos giros supramarginal e angular do hemisfério esquerdo geram dificuldades na memória verbal auditiva de curta duração. Esse sistema está relacionado à aquisição de linguagem.
Longo prazo	Hard Disk	
Semântica	Sintaxe de Programas	Depende de estruturas do lobo temporal medial (incluindo o hipocampo, o córtex entorrinal e o córtex para-hipocampal) e do diencéfalo. Além disso, o septo e os feixes de fibras que chegam do prosencéfalo basal ao hipocampo também parecem ter importantes funções. Embora tanto a memória episódica como a semântica dependam de estruturas do lobo temporal medial, é importante destacar a relação dessas estruturas com outras. Idosos com disfunção nos lobos frontais têm mais dificuldades para a memória episódica do que para a memória semântica. Já lesões no lobo parietal esquerdo apresentam prejuízos na memória semântica.
Episódica	Léxico cronológico de Arquivos	

Memória	Máquina	Cérebro
Não declarativa	Emuladores, Simulação	A Mimesis e aprendizagem de habilidades motoras dependem de aferências corticais de áreas sensoriais de associação para o corpo estriado ou para os núcleos da base. Os núcleos caudado e putâmen recebem projeções corticais e enviam-nas para o globo pálido e outras estruturas do sistema extra-piramidal, constituindo uma conexão entre estímulo e resposta. O condicionamento das respostas da musculatura esquelética depende do cerebelo, enquanto o condicionamento das respostas emocionais depende da amígdala. O neo-estriado e o cerebelo estão envolvidos na aquisição e no planejamento das ações, as conexões entre o cerebelo e o tálamo e entre o cerebelo e os lobos frontais são os elos entre o sistema implícito e o explícito.

Elaborado pelo autor com base na wikipedia

Lembremos também que as memórias artificiais estão atualmente diminuindo a necessidade da memória biológica de curto-prazo e permitindo a expansão de nossas memórias de longo prazo; e que o presente memorial foi escrito em um período de transição entre dois regimes de registro temporal.

A ciência distingue dois tipos de memória de longo prazo: a memória declarativa (ou explícita) e a não-declarativa (ou implícita). A memória declarativa armazena a informação sobre algo que aconteceu, e a memória não-declarativa como isto aconteceu. E usamos partes diferentes do cérebro para realizar as duas ações. A memória declarativa se subdivide ainda em: episódica (lembranças de eventos específicos) e semântica (lembranças de fatos, pessoas, lugares, objetos). A memória declarativa equivale a uma 'gramática' (um sistema operacional), subdividida em uma memória lexical cronológica e uma memória sintática, que combina as lembranças.

A memória não declarativa ou implícita, por sua vez, também tem diferentes modalidades: a memória de procedimento (que recorda de habilidades, como tocar um instrumento musical ou andar de bicicleta); a memória associativa (adquirida por condicionamento), a memória não associativa (aprendizado involuntário) e a representação perceptual (os sonhos, a imaginação, a emergência de insights, dicas, soluções lógicas, ‘mensagens’).

Pode-se dizer que a memória não declarativa é o “inconsciente”.

Memória declarativa é aquela apreendida voluntariamente através de Mimese, da imitação criativa, que interpreta o objeto imitado. Na máquina, ela se dá através da simulação e de emuladores, modeladores da linguagem binária. Emulação é a réplica virtual, a duplicação reconfigurada do objeto.

Na mimese, há uma consciência interpretante, criativa e crítica; que sutilmente compara o objeto copiado ao seu modo, agregando-lhe outras referências. Assemelha-se ao que Vilém Flusser chama de ‘devoração’, à assimilação antropofágica de conteúdo simbólico e sua reinterpretação. Somos a soma das pessoas que admiramos e que imitamos criativamente em nossa personalidade, meu texto é uma síntese dos textos que mimetizei.

Na natureza, “nada se ganha nem se perde, se transforma”. E na cultura, há apenas reprodução, mesmo que uma reprodução que planeja e reestrutura seus próprios parâmetros de organização. Há homens mecanicamente emuladores, papagaios de outros; mas não há máquinas criadoras de novos padrões ontológicos.

A analogia entre as memórias artificiais e biológicas termina aqui. Não apenas porque a Mimese difere muito da simulação, mas, sobretudo, porque o acesso às meta-memórias culturais difere da troca de dados através da internet.

Há, na verdade, uma grande confusão sobre memórias coletivas, pois alguns pensam na memória filogenética da espécie, ou-

tros na memória não-declarativa como um ‘inconsciente coletivo’ e outros ainda nas memórias do meio ambiente.

Joel Candau (2006) faz a mais completa revisão dos estudos a respeito da memória. Para ele, memória e identidade formam uma contradição dialética indissociável. A memória é uma reelaboração cognitiva permanente do passado e a identidade é elaborada, definida e redefinida na interação social no contexto presente. A memória é uma narrativa organizada pela identidade e a identidade, uma imagem formada pela memória. Ambas, no entanto, estão a serviço do futuro, de um projeto, do devir. Da contradição entre a memória e a identidade, nasce um destino. Candau estabelece três tipos de memória: a) memória de baixo nível ou protomemória (equivalente às memórias filogenéticas e às memórias não-declarativas); 2) memória de alto nível – constituída por lembranças e/ou por reconhecimentos; e 3) a metamemória – uma representação da memória atrelada à identidade e às noções de semelhança ou pertencimento.

A rigor, para Candau, não existe uma memória coletiva biológica, mas sim a identidade reforçando os sentimentos de procedência, historicidade e pertencimento. Sua análise não aceita expressões e figuras totalizantes supostos conjuntos estáveis, duráveis e homogêneos de representações como realidades empíricas, embora os aceite como instrumento analítico ou como “configurações narrativas”. A essas ‘coerções’, ao ‘habitus’ que reproduz acontecimentos sem a memorização individual, à correlação de forças externas à linguagem como dizia Foucault, chamamos aqui de ‘enquadramento institucional da memória’, o design que formata minha subjetividade.

No polo oposto ao de Candau, existe também a hipótese dos campos morfogênicos elaborada por Rupert Sheldrake de que há memórias atemporais (espíritos, situações, arquétipos) armazenadas em um campo elétrico-magnético embutido na realidade. Nesse caso, a ‘mente mamífera’ (formada pelas memórias não

declarativas de representação perceptual) funcionaria telepaticamente como uma internet biológica, uma ‘telenet’.

Não há, no momento de transição desse memorial, como saber sobre o impacto que as memórias artificiais (e a internet) terão sobre as biológicas. Tanto podemos desenvolver um ‘chip cerebral’ criando uma prótese telepática (aumentando nossa distancia da memória filogenética) como, ao contrário, readquirir e ampliar nossa capacidade de lembrança hereditária, diminuindo a necessidade de aprendizado e treinamento: o sonho do esquecimento feliz que Nietzsche desejou. Seja como for, esse memorial deseja descrever a riqueza de seu momento para que não seja esquecido. Escrever por aforismos é estabelecer uma arqueologia da própria memória em módulos, um inventário de arquivos que nos caracterizam. E essa é nossa proposta aqui: descrever memórias através de aforismos sobre contextos de formação. A ideia foi organizar uma arqueologia de memórias históricas de forma fragmentada. Embora os aforismos pareçam desconexos, não guardando relação causal de continuidade entre si, na verdade, eles formam um mosaico de meu percurso biográfico e intelectual.

Através de aforismos curtos, apresentamos resumos dos principais trabalhos e de seus contextos de formação, na forma de mosaico de fragmentos de memória da história do Brasil. A ideia é explicar minha formação hermenêutica, a contradição entre diferentes formas de pensar e as soluções encontradas para superá-la. De um lado, o relativismo quântico pós-moderno; e, do outro, a teoria crítica enfatizando a ação comunicativa. Minha geração viveu esse conflito e elaborou suas soluções.

Os aforismos também discutem o desenvolvimento das instituições de modo simplificado, ressaltando que a produção de bens simbólicos é um fator determinante da interpretação dos próprios acontecimentos. E, como na geologia, as camadas mais antigas estão embaixo e os acontecimentos mais recentes, em cima.

Arqueologia das instituições no Brasil

Período	Instituições principais
Governos petistas	Internet e celular
Nova República	TV Globo e PMDB
Ditadura militar	A midiaticização
Estado Novo	Diários Associados e sindicatos
República	Fantasma populista do imperador
Império	Estado e Mercado tardios
Brasil colônia	Família patriarcal e escravidão

Fonte: elaborado pelo autor

Escrever através de aforismos (ou pensar ‘por marteladas’ como disse Nietzsche) nos torna assistemáticos, deixando várias lacunas e pontas soltas. Os aforismos tornam-se densos, desconexos e sua sequência, aparentemente fragmentada; mas com um fio condutor que se torna visível durante a leitura: a produção dos transgressores pelas regras e a assimilação dos contrários – pelo sistema como negação da negação. Mais do que um sentimento de perda (do que nunca me pertenceu), essa constatação é libertadora, trazendo a leveza alegre da vida sem a responsabilidade de resolver os problemas do mundo.

Dedico esse trabalho a todos de quem assimilei conhecimentos (você vive em mim) e aos futuros leitores que entenderem e assimilarem de alguma forma a experiência de vida oferecida por este memorial. E, por tudo isso, só me resta agradecer a oportunidade de reconhecer a liberdade deste exercício.

I

Brasil Colônia e antropofagia

Antes 1808, a única instituição existente – antes do estado, antes do mercado, antes da sociedade civil (igreja ou escola) – era a família patriarcal. *A senzala era a infraestrutura econômica e a casa grande, a superestrutura política e cultural.* E a família patriarcal reinava acima de tudo. Em *Casa-Grande & Senzala* (1996), Freyre coloca a miscigenação étnica como estratégia de colonização no centro do processo histórico da cultura brasileira. A diversidade cultural determina a desigualdade social, o pluralismo étnico se traveste de “democracia racial”. Para Freyre, a arquitetura colonial expressa o modo de organização social e política do Brasil arcaico, o patriarcalismo, em que os coronéis das capitanias hereditárias são proprietários da terra ‘e de tudo que nela se encontrasse’.

Bourdieu (2007) observa que, em várias sociedades, as classes intermediárias, às margens do processo produtivo e da luta de classes, se dedicaram à produção de bens simbólicos. Os plebeus na Roma antiga; a igreja na Idade Média; artistas, cientistas e intelectuais na modernidade. Na modernidade há uma ‘automiização’ da produção de bens simbólicos em relação ao conjunto da reprodução social e a diferenciação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual. No livro *A economia das trocas simbólicas*, Bourdieu (2009) estuda a separação da produção de bens simbólicos de massa (a indústria cultural) da produção de bens simbólicos das elites. No Brasil colônia, os jesuítas e os índios ocuparam inicialmente esse espaço marginal em relação à luta de classes entre os escravos negros e os senhores. Depois foram

expulsos e substituídos pela igreja e por uma sociedade civil de *Náufragos, Traficantes e Degredados* (BUENO, 1998).

Em *O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro (1996) afirma que identidade brasileira é singular em relação a de outros povos colonizados; tanto em relação aos povos testemunhais (andinos e mexicanos), que guardam os traços distintivos de antigas civilizações Inca e Asteca; como também em relação aos povos em que as características culturais dos colonizadores passaram a ser dominantes, como os canadenses. Nos povos em que a identidade étnica nativa é forte (como na Bolívia, por exemplo), há uma rejeição popular da cultura colonizadora. Já nas culturas em que a identidade nativa é fraca, todos se consideram descendentes dos colonizadores. No primeiro caso, há uma rejeição da cultura colonizadora; no segundo, há não apenas uma aceitação, mas, sobretudo, uma identificação da população com a cultura colonizadora.

A cultura brasileira, nessa concepção, nem rejeita (fechando-se em uma cultura de resistência popular) nem se identifica (reproduzindo os valores externos) com o colonizador. Há uma identidade cultural ‘não definida’, permitindo que o povo brasileiro se reinvente permanentemente com dois resultados: a antropofagia das elites e a *ninguendade* das massas. Por um lado, as elites devoram antropofagicamente o colonizador. Mas, por outro, há também uma massa amorfa de bastardos sem rosto, em um estado permanente de apatia indiferenciada: uma multidão de anônimos formada por pardos, morenos, mulatos e mais cinquenta e tantos tons de cinza.

No sentido literal, antropofagia é canibalismo; no sentido simbólico, é adquirir as qualidades do inimigo. Oswald de Andrade com o *Manifesto Antropofágico* vai dar uma interpretação cultural ao termo, como uma forma de resistência criativa à aculturação colonizadora. Porém, o preço dessa antropofagia, da criatividade rebelde das elites é pago com a descaracterização

cultural das massas, com o apagamento da identidade local e a uniformização do consumo. A essa qualidade de assimilação e reinvenção cultural, Darcy Ribeiro dá o nome de ‘ninguendade’ – a identidade da não-identidade, a cultura do zé ninguém, aquele que não se reconhece na imagem do outro, nem também ousa elaborar uma imagem própria.

A cultura brasileira é um projeto aberto ao que está por vir e não uma referência simbólica do passado sobre à atualidade. ‘Um povo sem memória, mas com grande esperança’. Assim, miscigenação não nos torna iguais nem nos faz um mix de qualidade e defeitos étnicos. Ela é uma apenas identidade vazia: “o país do futuro” e um eterno “gigante adormecido em berço esplêndido”.

Ribeiro ainda apresenta a presença de cinco grandes subculturas regionais que, embora distintas, seriam complementares: o Brasil crioulo (do litoral de São Luís ao Rio de Janeiro, a região da mata atlântica e dos engenhos de cana de açúcar, influenciada pelas etnias africanas), o Brasil caboclo (a Amazônia, influenciada pelos tupis), o Brasil sertanejo (o gado, o sertão nordestino, caatinga), o Brasil caipira (Centro-Oeste e Sudeste, São Paulo e a influência dos Guaranis) e o Brasil sulino (mamelucos vivendo nos pampas gaúchos e imigração).

O documentário audiovisual *O povo brasileiro* (FERRAZ, 1976) apresenta uma síntese superficial desses livros (de Freyre e Ribeiro) e pode ser considerado uma introdução geral proveitosa para uma leitura de aprofundamento.

Vilém Flusser (1998) caracteriza o ‘modo de ser brasileiro’ como um protótipo do homo ludens, um novo homem consciente de que joga com e contra outros; e de que outros jogam com e contra ele. A miscigenação nos fez ‘lúdicos’, um exemplo para outros povos. Flusser vê o brasileiro de modo semelhante a Darcy Ribeiro descrevendo três estratégias de jogo colonial.

A estratégia um é a dos que jogam para vencer, mesmo arriscando a derrota – como os norte-americanos.

A estratégia dois é o jogo dos excluídos que jogam para não perder, buscando reduzir os riscos tanto do fracasso como do sucesso – como a maioria dos povos latinos americanos. Já *a estratégia três* é o jogo dos que jogam para mudar o jogo, que caracteriza o ‘modo brasileiro’.

A estratégia três corresponde a uma forma de resistência criativa à aculturação colonizadora, uma identidade híbrida, que não se identifica nem rejeita a cultura do colonizador: a absorve e a recria com sua própria linguagem.

Não se trata mais de identidade de um povo ou estratégia de sobrevivência dos dominados, mas sim de um comportamento cultural resiliente a ser adotado por todos os povos em um futuro global. As alteridades, aproximações, estranhamentos e a maneira como os grupos interagem ao longo da história acabam criando relações de poder de acordo com o desconhecimento e reconhecimento do outro. Flusser reconhece que, para os povos colonizados, afirmar sua identidade cultural é um ato de resistência muito doloroso porque implica em superar o não reconhecimento do outro (e de si mesmo projetado no colonizador), mas também compreende a antropofagia como um método de diálogo dentro de um contexto da interculturalidade, reconhecendo que cada um tem sua história e uma identidade própria a ser respeitada, cultivada e celebrada.

Muitos autores contemporâneos alertam para os problemas recentes resultantes das identidades pós-modernas atuais. John B. Thompson (1998), por exemplo, diz que uma nova experiência do Self em um mundo mediado e globalizado decorre de uma nova ancoragem das tradições e das identidades culturais territo-

riais. As culturas de diferentes locais se interpretam e interpenetram à distância, formando identidades híbridas globais.

Outros – como Giddens (2003) e Castells (2008) – apontam o fenômeno do ‘fanatismo’ (de diferentes sistemas de crenças) como o agravamento simbólico das identidades fechadas à hibridação cultural. Apenas as identidades inclusivas e resilientes se adaptam e sobrevivem. As identidades ‘exclusoras’ – que celebram sua suposta superioridade e/ou inferioridade – são sempre isoladas, ou melhor, se isolam em seu fanatismo.

Darcy Ribeiro e Vilém Flusser sugerem uma terceira estratégia: nem sucumbir ao Alzheimer cultural da própria história, nem retroceder às identidades territoriais, a inclusão cultural das camadas populares pela educação pode gestar uma identidade complexa global. E essa seria uma contribuição brasileira para a construção de uma nova cultura planetária. Mas, será mesmo melhor não ter identidade territorial em um mundo globalizado? Será possível não ter identidade?

A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa a ser devorado... (BAUMAN, 2005, p. 83-84).

Toda identidade é uma dupla operação de inclusão (de produção de um reflexo singular do mundo universal) e de exclusão (de reprodução de diferenças). Há identidades mais inclusivas em sua forma de ser e outras que se fortalecem naquilo que elas não são. Mas, toda identidade tem, em maior ou menor grau, essa dupla operação simbólica de abertura e fechamento.

Há um grande número de teóricos que definem ‘Identidade’. Existem duas concepções distintas do conceito: a identidade social e a auto identidade. A primeira se refere às características atribuídas a um indivíduo pelos outros, em vários níveis (a nacionalidade, a classe social, a profissão). A identidade aqui é compreendida como um sistema de representação das relações entre

indivíduos e grupos, que envolve a partilha de bens simbólicos (a língua, a religião, as artes, o trabalho, os esportes, as festas) e a exclusão de outras características.

A *identidade social* é o social refletido em cada indivíduo ou o conjunto de coerções e restrições modeladoras da subjetividade. Este conceito é utilizado pela sociologia durkheimiana e pelo estruturalismo.

Já a *auto identidade* (ou identidade pessoal) é uma imagem que atribuímos a nós mesmos e à nossa relação individual com a sociedade e com o meio ambiente. E esse diálogo do mundo interior com o exterior molda o sujeito que se forma a partir de suas escolhas no decorrer da vida. A sociologia compreensiva weberiana e seus diferentes seguidores (Schult, Goffman, Giddens, entre outros) é a principal adepta dessa definição.

A *identidade cultural* é resultante de uma dialética entre a identidade social imposta e a auto identidade criativa, entre as estruturas objetivas e a imaginação. Há também um consenso de que as identidades eram mais espaciais e fixas; porém, com a globalização, as regiões passaram a interagir mais e as identidades parcialmente se desterritorializaram.

Bauman (2005, 30) afirma que a questão da identidade só se coloca a partir do aumento do intercâmbio cultural e do declínio da identidade geográfica. O auto reconhecimento só faz sentido frente ao diferenciado.

Até os anos 1970, o imperialismo cultural e a destruição das identidades locais foram amplamente denunciadas por autores marxistas simpáticos à noção de cultura popular. Bourdieu (2007) afirma que os meios de comunicação, principalmente a TV, está promovendo uma padronização cultural em massa, num ato expresso de violência simbólica e dominação ideológica.

Nos anos 1980 e 1990, Stuart Hall (2002) contesta essa tese de que a globalização promova a padronização cultural em massa, ressaltando que os indivíduos não são consumidores passivos e que é preciso considerar os usos e apropriações que eles fazem dos bens culturais. E a proatividade dos consumidores teria como consequência um mundo de culturas heterogêneas e híbridas (CANCLINI, 2000).

Assim, a globalização não é uma mera homogeneização das representações culturais e identitárias locais. O que está em curso é um redimensionamento, ou fragmentação dessas identidades, até então tidas como fechadas e homogêneas. Uma cultura será mais ou menos homogênea em função da proatividade de seus adeptos. Uma cultura de pessoas passivas será facilmente uniformizada pela globalização cultural, enquanto uma cultura de pessoas participativas preserva suas tradições. Porém, na prática, todas as culturas são '*glocais*', isto é, híbridas em diferentes graus de combinação.

Existem sempre os dois extremos: há locais que foram completamente colonizados, em que seus habitantes não têm nenhuma característica cultural que os defina e diferencie dos outros. Como também há locais em que a preservação da identidade territorial colide com valores universais em relação ao meio ambiente e aos direitos humanos de idosos, mulheres e crianças.

Mas, há também um terceiro termo, resultante da inversão dialética entre os extremos, entre a identidade uniformizada pela cultura global (em que os agentes são passivos) e a identidade regional forte (em que os agentes são ativos): a identidade antropofágica.

Ruiz Junior (2018) acredita que o ser humano tem cinco níveis de apego progressivo ao próprio sistema de crenças: a consciência livre, as preferências, a identidade, a interiorização e o fanatismo.

Para Ruiz Jr, a consciência representa o 'eu' livre dos condicionamentos sociais, capaz de opções diferentes a cada vez que

é consultado. No polo oposto, o fanatismo é a forma mais extrema de apego às crenças, excluindo todos elementos simbólicos exteriores à sua cultura. A identidade corresponde a um ponto intermediário. Ela é uma máscara cultural, construída através de escolhas recorrentes automatizadas.

Quanto maior o apego às próprias crenças, mais a identidade se aproxima do fanatismo. Por outro lado, quanto mais inclusiva e aberta for a identidade, maior também será a liberdade pessoal e o poder de escolha consciente. A identidade, assim posta, é um enquadramento que aprisiona o espírito e limita sua liberdade.

E não se trata só de identidades culturais étnicas ou territoriais. Ruiz dá exemplos simples dos diferentes níveis de apego – como a de uma ‘mãe vegana’ ou a de um ‘torcedor de futebol’. Essas ‘identidades transversais’ também podem ir do fanatismo mais radical até a liberdade de decidir ‘sim’ ou ‘não’ no momento presente, sem preferências antecipadas ancoradas nas crenças e na experiência passada.

Os Mutantes e Natal

Alfabetizei-me através de histórias em quadrinhos e quando entrei na escola já sabia ler. Depois encontrei muita dificuldade de achar histórias gráficas que continuassem com sua aprendizagem e aderi, a contragosto, aos textos escritos. Mas, sempre continuei lendo histórias em quadrinhos, apesar de isto ter se tornado uma excentricidade e até um inconveniente. Ao ficar mais velho e observador, percebi que as narrativas através de imagens desempenham um papel importante na minha forma de pensar e de ver o mundo.

Eu sou um pensador visual em quadrinhos, minha mente trabalha com mapas conceituais – uma característica dos portadores da Síndrome de Asperger, um tipo de autismo de alto-desempenho. Muitas pessoas dizem que o pensamento autista é diferenciado, que ‘precisamos aprender a valorizar outras formas de ver e pensar a realidade’. Mas, pouco se diz sobre o resultado das diferenças cognitivas em portadores autistas que tenham alcançado alto nível de desempenho intelectual. Como portador não diagnosticado durante 47 anos aprendi a tirar vantagem intuitivamente de minhas características e a minimizar meus déficits. Como diferenciais competitivos, os portadores SA têm: o foco (a habilidade para focalizar em um objetivo em cima de períodos longos de tempo sem ficar distraído); a perspectiva complexa (de conjunto e de detalhes, capaz de descobrir conexões novas entre fatos e ideias); e o pensamento singular; a motivação interna; a imaginação tridimensional.

Há também dificuldades funcionais em virtude da falta de empatia emocional e da incapacidade de firmar laços afetivos de amizade; dos surtos de ansiedade; e, sobretudo, do enorme desgaste psicológico e físico de se submeter a situações sociais (como dar aulas e fazer entrevistas), o que para outras pessoas não é, de forma alguma, estressante.

Descobri também vários mitos e verdades parciais sobre o desenvolvimento cognitivo de autistas. Por exemplo: no passado pensou-se que os autistas não tinham senso de humor e que não entendiam metáforas ou ironias, compreendendo apenas o sentido literal dos discursos. Na verdade, existe um humor peculiar aos autistas (principalmente através de associações inusitadas) como também há um modo diferente de entender a linguagem. O distúrbio de compreensão literal e a ‘cegueira emocional’ existem, mas são parciais e têm variações. Existem casos diferentes de resiliência e adaptação criativa destas restrições cognitivas. Tenho um colega asperger, também professor da UFRN, que se tornou um especialista em filosofia analítica. Também é importante dizer que a maioria dos portadores prefere as linguagens matemáticas e lógicas que as narrativas interpretativas. A arte e a beleza são secundarizadas pela mente autista diante da funcionalidade e do pragmatismo.

Porém, em meu caso em particular, desenvolveu-se uma configuração mais complexa, em função de um conflito com uma professora de português, que me ensinou a gostar de poesia e, ao mesmo tempo, a utilizá-la, tornando-a um instrumento de crítica e publicidade de ideias. A professora era integrante de um importante grupo vocal de MPB e nos introduziu a poesia usando músicas. A poesia me pareceu então uma forma de comunicação sintética e telegráfica, capaz de transmitir o máximo através do mínimo. E, nos anos 1960, a poesia sempre era política e crítica. Para os autistas, a arte-pela-arte, a beleza estética em si, não faz

muito sentido se não utilizada socialmente com algum objetivo estratégico. Sempre gostei de pensar que o jornalista é um poeta mercenário, que trafica ideias em troca do vil metal.

A escola foi bastante difícil para mim, principalmente durante os recreios e com as brincadeiras sem supervisão. Ao mesmo tempo em que tive dificuldades de fazer amigos também sempre me destaquei social e intelectualmente – atitude que me ensinou a conviver com a antipatia e a hostilidade desde muito cedo.

Certo dia, em 1969, eu e meus colegas vimos os Mutantes passando na rua com suas roupas extravagantes e psicodélicas. Minha escola era na Rua Santa Clara, em Copacabana, no Rio de Janeiro, vizinho ao apartamento de Arnaldo Batista, Rita Lee e Sérgio Dias. Já conhecíamos a banda dos festivais de MPB. Era nosso costume cantar as músicas de Chico Buarque e outros no trajeto para casa no transporte escolar. A Música Popular Brasileira era, nessa época, um gênero de poesia musicada mais do que propriamente de música e tinha um forte caráter narrativo e popular. E eu as imaginava como histórias em quadrinhos sonoras.

Para chamar a atenção dos três artistas, cantamos: “top, top, top ... pum: é sacanagem” (sabotagem na música original). Eles ouviram e, curiosos, se aproximaram da porta gradeada da escola. Com a intervenção dos professores, ficou combinado que os Mutantes visitariam a escola. O que, para nossa decepção, nunca aconteceu. Porém, a imagem na TV dos Mutantes cantando *Domingo no parque*, com Gilberto Gil, também nunca mais se apagou para mim. A contracultura passou a ser um sonho real.

Em 1971, na Escola Parque, na Gávea, ganhei o primeiro lugar em um festival de música, em parceria com o colega Luis Eduardo, com uma letra sobre vida urbana e ecologia. Aos 11 anos, eu achava que já tinha encontrado o que eu queria fazer.

Mal Dita

(Do acervo da Galeria do Povo)

Dita Dura

Dita Duradoura

Mal Dita

Abaixo a dita cuja

Que ainda dita

Que ainda dura

Mal Dita

Meu pai comprou uma televisão em 1964, quando a TV Globo começou no Rio de Janeiro. Sou da primeira geração de brasileiros educados pela televisão. Vi o homem chegar à Lua e a copa de 70, em tempo real. Sempre entendi o significado desses eventos e me surpreendia que as pessoas ao meu redor não valorizassem a revolução tecnológica que a televisão prometia.

Nasci no Rio de Janeiro, Brasil, em 1961. Sou o quinto filho de uma família de classe média baixa. Meu pai era bancário e minha mãe, doméstica. Meus irmãos mais velhos tiveram grande importância na minha formação. Francês foi psicanalista; Jurema, socióloga; e Carmi (Maria do Carmo), professora, poeta e escritora. Meu irmão Fred foi empresário e executivo de uma empresa multinacional. De certa forma, eu sou uma reinterpretação dessas pessoas e das situações que elas viveram. Também há minha irmã caçula, Maria Claudia, professora de design e produtora de vídeos de animação. Eu e ela somos ‘temporãos’, isto é, nascemos bem depois dos irmãos mais velhos e fomos criados por meus pais já em idade avançada, quando os outros já tinham casado e saído de casa.

Os anos 1960 levaram a cabo uma série de contradições das décadas anteriores: a guerra fria, a comunicação de massa, a liberação dos costumes e o papel da mulher na sociedade. Minhas irmãs mais velhas participavam do movimento estudantil de esquerda e foram presas. Tivemos nossa casa invadida por agentes de segurança. Meu pai sofreu perseguições administrativas; e se converteu ao espiritismo kardecista.

Aos 12 anos e meio, minha família foi morar em Natal, capital do Estado do Rio Grande do Norte. Imaginem o choque que foi sair do coração contracultural do Brasil para uma cidade em que não existiam livros, filmes, teatro e até sinal da Rede Globo vinha de outro estado. Os anos 1970 foram tempos frios, embalados pela discoteque e pelo rock progressivo. No Brasil, foram os tempos mais sombrios da ditadura militar e mais do que uma alienação da realidade social, a Contracultura foi para minha geração um alento em meio ao desesperador vazio cultural imposto pela censura.

Nesse contexto, transformei-me em um símbolo de revolta cosmopolita e minha convivência com a província não foi nada tranquila. Fui considerado por meus educadores como ‘comunista, homossexual e maconheiro’ – antes mesmo de me envolver nessas atividades. Passei um processo complexo de afirmação de minha identidade cultural em um ambiente completamente hostil e discriminatório. Sofri diferentes tipos de bullying e de rejeições sociais.

Mas, também, sobrevivi e me desenvolvi graças à tolerância generosa do sofrido povo nordestino. Fiz amigos e fui encorajado em meus sonhos pessoais. Aos domingos, a contracultura natalense se reunia na praia dos Artistas, em torno da ‘Galeria do Povo’, com a exposição de poesias e artes plásticas. Também frequentei o histórico Cineclube Tirol, na Fundação José Augusto e, certa vez, presenciei uma exibição interrompida pela Polí-

cia, com a prisão do então presidente da entidade. Também para desespero de minha família, rompi com o espiritismo, adotando uma versão politizada da filosofia do “sexo, drogas e rock roll”. Adicionei à minha personalidade estranha, um visual extravagante. Apesar dos hábitos e da aparência sempre fui um aluno brilhante. Durante os seis anos que estudei no Colégio Marista tornei-me um crítico implacável da igreja conservadora e um admirador cético da doutrina social de João XXIII. Fui eleito líder de turma e fiz oposição ao grêmio e à direção do colégio em diversos momentos. O conflito entre a revolta resultante das limitações e o desejo de integração me levou a alternar períodos de isolamento e tentativas de socialização.

Naquela época, Natal tinha um carnaval formado por blocos de assalto, animados por bandas que visitavam a casa de seus integrantes. Fui sócio fundador de dois blocos: o Puxa-Saco (que anos depois seria responsável por um lamentável acidente que pôs fim a esse tipo de festejo carnavalesco na cidade); e o Bakulejo, organizado por amigos do Colégio Marista. Meus dias de carnavalesco, no entanto, acabaram no carnaval de 1974, quando um conhecido colocou, sem que eu percebesse, um ácido no meu copo de bebida. Completamente louco acabei a noite na sede do América Futebol Clube, mas ao invés de dançar, sentei-me no chão e fiquei brincando com uma formiguinha, sem entender o porque daquele povo todo pulando em minha volta.

Entendi, então, que minha viagem não era toda aquela loucura, o que eu gostava mesmo era de viajar na natureza (ali representada pela formiguinha). Perto do amanhecer, sai do clube e fui para onde hoje fica o Parque das Dunas, ver o nascer do sol de dentro das matas e tomar um banho de mar na praia de Barreira Roxa. E nunca mais ‘pulei’ carnaval. Cobri, como repórter estagiário, o desfile das escolas de samba no Rio; estive em Salvador

e Olinda durante o período das festas, mas desse dia em diante passei a achar o carnaval algo ‘careta’.

Em 1978, passei em primeiro lugar para o Curso de Jornalismo, da UFRN, mas motivado pelo clima de redemocratização do país, abandonei o curso e fui morar com minhas irmãs no Rio de Janeiro. Os seis anos (dos 12 aos 18) que vivi em Natal fermentaram a contracultura dentro de mim.

Fome

Como como como; como vivo, como falo, pois comunicar é fazer comum. Como como como, como qualquer um. Como consumidor, sumo sem sobra. E como obreiro, como a obra do senhor, que como cobra, cobra a maçã de cada dia – mais valia que me dobra. E como mão-de-obra, não me acomodo: Acumulo força produtiva. Como como incomodo, pois como como quem grita: Que mude o modo, Que mude o modo, Que mude o modo de vida. Como como como, como como irmão, como como penso, como comunhão. Mas como um comunista só não faz revolução, coma como comer: Coma comum ou como bem entender, Sou apenas mais um a comer. Como consumidor, sumo sem nome.

O cidadão consumidor

Flávio Silveira (1998) subdivide os comportamentos políticos em três grupos: comportamento não racional tradicional (baseado na lealdade, na tradição e em relações de dependência duráveis); comportamento racional (ideologicamente orientado, com ênfase em objetivos e estratégias); e novo comportamento não racional (baseado na sensibilidade individual de caráter instável e volúvel). Segundo o autor, este terceiro tipo de comportamento político desenvolvido a partir da linguagem da mídia, está se generalizando e tende a se tornar dominante.

A diferença entre os antigos e os novos tipos de comportamentos não racionais é que, enquanto o comportamento tradicional é uma relação durável, repetida, contínua, com laços de lealdade; o novo comportamento midiático é instável, mutável, descontínuo, volátil.

O primeiro se baseia em uma interação social que envolve dependência, subordinação e até coerção; o segundo implica em uma autonomia individual relativa e em uma liberdade de decisão limitada. O antigo comportamento não racional implicava em uma perda da identidade, no qual se tinha uma confiança incondicional; enquanto o novo comportamento eleitoral não racional é uma afirmação da própria identidade, uma consulta à sensibilidade, que pode levar ao apoio ou à reprovação circunstancial dos atores políticos.

Outra distinção sustentada por Silveira é a diferença entre o comportamento racional e o novo comportamento não racional. O comportamento de tipo racional é aquele que defende seus interesses de forma lógica, geral, tomando decisões calculadas a partir

de conteúdos políticos; enquanto, “a nova escolha não racional” é formada por decisões imediatas e volúveis, motivada a partir de imagens e símbolos, uma compulsão ao apelo emocional travestido de uma consulta à sensibilidade e ao bom gosto do eleitor.

Silveira afirma que o comportamento racional é resultante de critérios objetivos universais, enquanto o comportamento midiático é fruto de critérios subjetivos, singulares; que, enquanto um crê na representação conceitual da realidade e na veracidade dos fatos de forma abstrata, geral e homogênea, o outro constrói uma representação simbólica do mundo com base na autenticidade de várias referências concretas e heterogêneas.

Na verdade, Silveira faz uma interpretação das ideias de Max Weber, traçando uma correspondência entre as “formas de dominação legítima – tradicional, legal e carismática” (WEBER, 1992, p. 349-359) – com seus tipos de comportamento político eleitoral. Weber acreditava na crescente burocratização das sociedades modernas e no predomínio da racionalidade por objetivos, em detrimento das formas de dominação legítimas tradicionais, enquanto Silveira observa um crescente predomínio do comportamento midiático ou de uma dominação legítima carismática – o que, segundo o autor, ameaça à democracia representativa baseada na racionalidade política (SILVEIRA, 1998, 230).

O eleitor-consumidor não vende seu voto por favores ou dinheiro; nem tampouco acredita em partidos políticos e nos seus programas eleitorais. Ele vota na imagem do candidato, vota na pessoa humana em que mais confia, vota no que vê na mídia e no que conversa com os amigos. O novo comportamento não racional proposto por Silveira é apoiado em pesquisas de opinião quantitativa e de volatilidade eleitoral, que apontam para uma crescente imprevisibilidade (que não havia nos comportamentos clientelistas e de identificação partidária). Assim a política passou a se reorganizar parcialmente pela gramática específica da linguagem

dos meios de comunicação de massa (com ênfase na novidade, no inusitado e em padrões estéticos), produzindo uma cultura política centrada no consumo de imagens políticas, gerando novas competências políticas, como marketing político (que adapta o discurso político às preferências do público através de pesquisas) e se baseia na similitude aparente entre audiência e eleitorado (ou entre a opinião pública e o mercado consumidor). A mídia promoveu uma des-ideologização do discurso político, do paradigma direita-esquerda e os programas partidários se tornaram muito semelhantes em suas propostas práticas (organizados a partir de pesquisas de opinião sobre as preferências do eleitor).

O critério principal do voto passa então a ser ‘quem’ e não ‘o que’ – uma vez que todos dizem praticamente a mesma coisa. Houve uma personalização da política; a confiabilidade e a honestidade se tornaram pré-requisitos decisivos nas escolhas eleitorais – e não a posição política, se de direita ou esquerda, do candidato. Há ainda vários outros aspectos negativos dessa des-ideologização carismática do discurso político: a redução das diferenças a gostos, a imagem como inimiga do pensamento abstrato e como empecilho à polêmica argumentativa.

O resultado é o crescente desinteresse do público mais informado; o caráter artificial da opinião pública; a perda de autenticidade dos agentes e das instituições de representação política; e, principalmente, a substituição parcial dos partidos e das instituições políticas representativas pelos meios de comunicação no debate e na defesa dos interesses da população. A mídia, na modernidade, sequestrou o ‘lugar da fala’ da autoridade pública e religiosa. Nas culturas pré-modernas, a informação era distribuída unicamente a partir dos estados e das igrejas. Ao se estabelecerem instituições de mediação com autonomia relativa, o ‘monopólio da fala’ foi terceirizado. Assim, a mídia é, ao mesmo tempo, um campo aberto para o diálogo direto entre os atores

políticos e o público; e também um ator com interesses próprios em um contexto social mais amplo. Ela é simultaneamente um campo e um agente invisível que seleciona, hierarquiza e dá visibilidade aos fatos.

Há também a equivalência ideológica entre o consumidor e o cidadão, ou melhor, entre o mercado consumidor e a opinião pública. Na cidadania midiática, todos são iguais perante o mercado, embora alguns tenham liberdade de consumir mais que os outros. Por um lado, a política vira um negócio: o candidato torna-se um produto; o voto, uma venda; a eleição, uma liquidação. Mas, por outro lado, a própria noção de cidadania se reforça e amplia em seus direitos básicos (educação, saúde etc.) e na capacidade de fazê-los valer, com o direito do consumidor. O consumo nos tornou cidadãos mais fortes!

A segmentação interativa do consumo de massa ampliada pelas redes sociais é um fenômeno ainda em andamento. E, não se trata apenas do impacto da internet sobre o mercado de bens e serviços; trata-se das redes sociais como modelo de organização da sociedade. O marketing, em uma perspectiva sociológica, pode ser visto como uma ferramenta de reorganização institucional para a sociedade de consumo¹. Ele tende a se tornar não apenas um modo de adaptação das empresas ao mercado, mas sim uma forma de integração de todas as instituições à sociedade. Daí a possibilidade de um marketing para partidos, governos, ONGs, escolas e outras instituições sociais diferentes das empresas. O marketing aprofunda a transição atual das sociedades nacionais centradas na produção industrial de bens materiais para a sociedade global, organizada a partir de redes digitais e do consumo de bens simbólicos (GOMES, 2014f).

1. Em 2004/2006, fiz uma especialização à distância em marketing política e persuasão eleitoral na PUC/RS, escrevendo uma monografia “Um projeto de marketing para UFRN”.

Existem também outras formas diferentes de pensar a cultura contemporânea, que aparentemente não levam em conta a centralidade social da comunicação, ou porque entendem que parte do encantamento da mídia reside no fato de ela colocar-se sempre no centro dos acontecimentos, ou porque veem o mundo de forma decididamente descentrada.

Fantasma do passado

As capitanias hereditárias mantinham pouco contato entre si, remetendo-se diretamente à metrópole, sem comércio com outras colônias ou com outros países. A chegada de D. João VI criou o Estado burocrático (o reino unido) e um mercado (a abertura dos portos às nações amigas). A centralização política no Rio de Janeiro e a liberação de comércio descentralizado das cidades com a Inglaterra e com outras colônias gerou, segundo Roberto DaMatta, dualismo entre ‘casa’ e ‘rua’; contrapondo o ‘indivíduo’ (unidade elementar da esfera pública impessoal) à ‘pessoa’ privada, existente no âmbito da família, dos afetos, do cotidiano (2000, 184).

Para DaMatta, o elemento pessoal do cotidiano é dominante em relação ao institucional-abstrato; o que faz com que a racionalidade institucional perca sempre para o caráter emocional e pessoal. Isso acaba por ‘institucionalizar’ a teoria do jeitinho brasileiro. O ‘jeitinho’ seria a sobreposição da pessoa ao indivíduo, da casa à rua, do privado ao público, da posição social de alguns sobre as regras comuns a todos. Essa ‘flexibilidade’ diante dos dispositivos disciplinares seria então uma forma de sociabilidade própria dos brasileiros, uma característica cultural. E, principalmente, o mercado ‘livre’ e a ordem pública se sobrepõem como instituições à família patriarcal. Outro aspecto singular (muito ressaltado no passado) do império é o caráter progressista da monarquia brasileira, sua proximidade com a maçonaria, com as artes e as ciências – em contraste com as elites escravistas conservadoras e atrasadas do ponto de vista cultural. Na verdade, a

monarquia brasileira foi um berço para as classes médias urbanas e da sociedade civil laica.

Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1995) vê a república como uma reação conservadora das elites rurais escravistas contra a Coroa. Buarque de Holanda dá grande ênfase à crise social e institucional provocada pela queda da monarquia constitucional brasileira. Dentre os efeitos desta ruptura, os negros não foram integrados à vida econômica nacional após à escravidão; e o povo brasileiro passou a se sentir órfão do poder moderador do imperador, nutrindo um desejo inconsciente de autoridade, de um ‘grande pai’ da nação. A imagem do imperador, de seu poder moderador, passou a pairar como um fantasma no inconsciente coletivo brasileiro, como uma tendência ao populismo, ou a preferência cultural por lideranças carismáticas representando interesses populares e/ou de modernização, contra as elites conservadoras. Além do conceito de populismo como uma ‘nostalgia do poder moderador’, o personalismo e o sentimentalismo lusitanos são enfatizados como elementos formadores do ‘Homem Cordial’: “um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece viva e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano” (HOLANDA, 1995, p. 147).

Para Buarque, a cordialidade impede que o povo brasileiro entenda corretamente o significado da esfera pública, há uma fusão simbólica entre o Estado e a família. A cordialidade é uma valorização exacerbada da personalidade, dos favores pessoais e políticos, do nepotismo e do clientelismo. Assim, em uma hipotética arqueologia histórica das instituições brasileiras, teríamos uma primeira camada com a família patriarcal dos tempos de colônia escravista; uma camada posterior com o império referente à dicotomia entre o estado/indivíduo e o mercado/pessoa; e, finalmente, há ainda uma camada institucional republicana, contexto formador do populismo e do desejo inconsciente de uma autori-

dade progressista contra as elites rurais atrasadas. Há também o crescimento de uma classe média urbana, apadrinhada e órfã da monarquia derrubada, que se tornou culturalmente sofisticada e erudita do ponto de vista internacional, mas que convive com a desigualdade social herdada do escravismo.

A modernidade do ponto de vista cultural, o movimento Modernismo, primeira forma de expressão da classe média urbana republicana, pode ser subdividido em dois comportamentos distintos em relação à produção de bens simbólicos: o antropofágico e o nacional-popular. O antropofágico, formalizado por Oswald de Andrade, ou a vertente da vanguarda estética brasileira de produzir uma cultura de exportação a várias outras manifestações culturais (Helio Oiticica, a Bossa Nova, a poesia concreta, o cinema novo, o tropicalismo) mais preocupadas em se sincronizar ao cenário cultural internacional do que produzir uma identidade nacional-popular. Em oposição a esta vertente oswaldiana da modernidade brasileira, coloca-se o projeto iniciado por Mario de Andrade e pelos artistas inspirados pelas temáticas regionais e sociais (Graciliano Ramos, Jorge Amado, entre tantos). Entretanto, os dois projetos de produção simbólica das classes médias urbanas (o antropofágico mais voltado para as elites e o nacional-popular mais voltado para os trabalhadores) acabaram absorvidos pela industrialização cultural das massas, ou melhor, através da segmentação em públicos alvos específicos (o cult, o diet, o pop, o popular) a partir da contracultura.

E a questão que se coloca aqui é: será que a antropofagia cultural não é apenas uma metáfora elitista da antropofagia sexual e literal, usada pela inteligência crítica brasileira para explicar e nortear a produção artística alternativa? Uma 'bricolagem' das elites culturais progressistas? E, será que realmente necessitamos de líderes populistas (como Getúlio Vargas ou Lula) para nos defender da elite atrasada e conservadora que nos governa

desde o fim do império. Ou como diz Caetano Veloso, na música *Podres poderes*: “Será que nunca faremos senão confirmar, a incompetência da América católica, que sempre precisará de ridículos tiranos”? Será que nossa afetividade cordial (com os amigos e com a família) realmente nos impede de ser democráticos e justos, de entender que as regras são para todos?

Darcy Ribeiro (1995, 352) pergunta “porque o Brasil não deu certo?” Pergunta que se pode desdobrar em várias outras: Porque não nos orgulhamos de ser brasileiros? A identidade não definida permite que o povo brasileiro se reinvente permanentemente? Ou que permaneça sempre uma massa amorfa de bastardos sem rosto em um estado permanente de apatia indiferenciada?

Essas perguntas me levaram ao tema da suposta falta de identidade cultural da cidade de Natal, capital do Rio Grande do Norte, considerada um fato, tanto pelo senso comum popular, quanto pela intelectualidade local. A própria cultura se considera inautêntica e artificial. Essa ausência é constantemente naturalizada pela reclamação recorrente de que a cidade só valoriza o que vem de fora e que os artistas e intelectuais natalenses nunca são reconhecidos pelos seus conterrâneos, não importa quão talentosos sejam. Será que os potiguares não se imaginam pertencentes a uma comunidade? Por que as pessoas não se sentem representadas por uma identidade?

Tornou-se lugar comum afirmar que a principal causa histórica da supervalorização do estrangeiro/auto depreciação do natalense é resultante da presença dos americanos em Parnamirim, durante a guerra. Segundo essa explicação, a admiração dos natalenses pelos EUA tornou-se uma ‘recorrência cultural’ e isto levou à desvalorização crônica da própria cultura. Mas, a supervalorização dos estrangeiros e a subvalorização dos conterrâneos é anterior aos anos 1940 e à presença dos americanos.

Natal foi fundada no Natal de 1599 e passou quase um século e meio sendo o único município da capitania do Rio Grande. Praticamente só se chegava de navio, não havia estradas e o local era comprimido entre o rio, o mar e as dunas, que constantemente ameaçavam cobrir a cidade. Imaginem nesse contexto uma comunidade em que os visitantes e as novidades eram sempre acolhidos com alegria e que os moradores se boicotavam uns aos outros, disputando oportunidades e vantagens cartoriais entre si (concessões de venda e representações comerciais). Este padrão cultural de rivalidade interna e valorização externa perdurou durante 300 anos, até a abertura efetiva de estradas e ferrovias em 1915. No século XVII, chegava-se a Mossoró por Aracati no Ceará e a Caicó por Campina Grande na Paraíba.

A colonização do sertão se deu através de outros estados – não apenas através de mercadorias no comércio (a produção do interior era drenada para outros portos), mas também através da circulação das informações (jornais, correspondência, pessoas) – teve como resultado o desenvolvimento da região Oeste e do Seridó. E enquanto isso, a capital permanecia pequena e isolada, um entreposto do comércio pernambucano. Desta situação de atraso surgiram várias frases repetidas por diferentes comentaristas ao longo de séculos: ‘cidade só no nome’; o ‘corpo sem cabeça’; ‘Tal não há’ (GOMES NETO, 2010).

Há ainda três momentos históricos marcantes que reforçaram essa ‘não-identidade’ na formação da cultura natalense: os heróis

derrotados, Felipe Camarão² e André de Albuquerque³; os intelectuais futuristas, Eloy de Souza e Manoel Dantas; e as oligarquias rurais pretensamente progressistas em relação à modernidade.

Uma Identidade Cultural é feita de memória social (de seus heróis, vítimas e inimigos) mas também de esquecimento e omissões. Lembramos de Felipe Camarão para esquecer a escravidão ‘voluntária’ dos potiguares e tabajaras nos primeiros engenhos; lembramos dos mártires de Cunhaú e Uruaçu para esconder o genocídio indígena da confederação dos Cariris. A profecia futurista de uma província cosmopolita de Manoel Dantas oculta o sarcasmo ferino de Polycarpo Quaresma. O pioneirismo de Augusto Severo e feminismo de Juvenal Lamartine escondem um coronelismo oligárquico violento e elitista.

2. O índio Poti é um personagem-símbolo da submissão dos índios potiguaras aos portugueses e da expulsão dos holandeses. Os potiguaras eram antropófagos, haviam devorado dois filhos de João de Barros, primeiro governador da capitania. Foram pacificados graças a Jerônimo de Albuquerque (o filho), que era potiguar por parte de mãe e português por parte de pai, homônimo, colonizador da capitania de Pernambuco. Depois de lutar ao lado dos colonos pela expulsão dos holandeses, anos depois, seu líder, Poti foi batizado Antônio Felipe Camarão, sendo alçado à condição de herói. Camarão representava um nativo fiel à Coroa portuguesa, convertido ao cristianismo. Era a vitória não apenas sobre os holandeses, mas da colonização portuguesa através de uma identidade local. Ao mesmo tempo que se construiu uma narrativa heroica e cívica sobre o personagem, o termo ‘potiguar’ (comedor de camarão), referência à tribo a que Poti pertencia, tornou-se sinônimo de norte-rio-grandense.

3. Outro episódio histórico se deu por ocasião da revolução de 1817. André de Albuquerque, senhor do engenho de Cunhaú e governador da provincial do Rio Grande, resolve aderir ao levante pernambucano, liderado por Frei Miguelino, contra a Coroa portuguesa. Porém, o nobre é traído por seus conterrâneos e morto com requintes de crueldade na Fortaleza dos Reis Magos. Embora alguns historiadores enalteçam a luta pela liberdade civil, pela autonomia regional e o sacrifício do mártir republicano (tais como Manoel Ferreira Nobre, Tavares de Lyra); outros (como Cascudo, Rocha Pombo) ressaltam a punição do rebelado e colocam a adesão do RN à revolução de 1817 como uma travessura “inútil” de uma oligarquia idealista. Acrescente-se a isso, a forma como a revolução de 1817 é hoje ensinada e pelo senso comum em geral. Reforça-se, assim, a ideia do déficit identitário, baseada na obediência ao exterior e no arrivismo interno, sempre disposto a destruir os que se destacam e/ou tentam empreender mudanças.

Então, quando os americanos chegaram para estabelecer uma base área em Parnamirim, as elites natalenses já tinham um grande apreço pelo estrangeiro e uma baixa estima pela própria cultura. Mas isso não diminuiu o impacto da presença americana, que transformou uma ‘fazenda iluminada’ na encruzilhada do mundo (GOMES, 2019).

Crítica à sociologia da inautenticidade

A identidade moderna exclui o que é pessoal, antigo, tradicional; e deseja incluir tudo que for novo, urbano, tecnológico, sempre de modo uniformizado e universal. Ser moderno mais do que ser progressista e laico, significa ter uma visão objetiva de si como produto da sociedade industrial; é acreditar que a natureza e o corpo são máquinas biológicas; é viver em um universo mecânico formado por coisas e objetos. As identidades modernas são domesticações simbólicas das antigas identidades tradicionais, colonizações cívicas das mitologias locais. A identidade nacional, ancorada no estado territorial, é expressão principal deste auto reconhecimento de modernidade. As identidades nacionais são permeáveis a elementos simbólicos distantes e rejeita os elementos culturais de seus vizinhos.

Ser moderno é ainda viver voltado para o futuro, enquanto as tradições são identidades voltadas para o passado. A identidade moderna implica no risco de escrever a própria história, na dúvida sistemática, no ‘universal-cosmopolita’ dos centros urbanos, a identidade indefinida das massas culturalmente industrializadas.

Em uma perspectiva histórica mais ampla, há também vários autores que sugerem que a modernização cultural brasileira não foi autêntica, mas “para inglês ver” – como se diz popularmente.

Por detrás de uma identidade de fachada moderna, continuamos ‘índios’ afetuosos e idiotas: “cordiais” e incapazes de racionalidade objetiva (HOLANDA, 1987); culturalmente corruptos, que não distinguem entre a esfera pública e a vida privada de sua família; ou ainda pessoas sem igualdade individual, que dão um ‘jeiti-

inho' para se colocar acima de todas as regras. Para esses autores, o colono português no Brasil foi mais promiscuo, sentimental, já era mestiço de várias etnias, católico por conveniência, preguiçoso, socialmente irresponsável e outras tantas características negativas responsáveis por nossa desgraça cultural: a inautenticidade.

A sociologia de Jessé de Souza (2000) critica a sociologia da inautenticidade (Sergio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, Roberto DaMatta) e flerta com as ideias de Gilberto Freire sobre o escravismo colonial como instituição basilar da formação da cultura brasileira, vivo em nossos dias como desigualdade social.

Por que o capitalismo industrial no Brasil não deu certo? Por que a modernização das nossas instituições é incompleta ou superficial? O que exatamente permanece de problemático e arcaico na modernidade brasileira? Foi por causa da colonização portuguesa – responde o senso comum formado por uma longa lista de preconceitos, textos e autores.

A concepção da 'herança ibérica maldita' é apreendida de forma involuntária por nossa cultura, sendo a compreensão dominante dos brasileiros sobre si mesmos: "a ideia de um Brasil modernizado 'para inglês ver', uma modernização superficial, epidérmica e 'de fachada' (...)" (2000, p. 11). E o projeto de Souza é descrever a singularidade do processo histórico de modernização brasileiro e romper com as noções comuns que os brasileiros têm de seu próprio país e de si mesmos. É sobretudo essa ideia naturalizada do senso comum (de que a influência portuguesa é responsável por uma modernização aparente ou parcial) que Souza ataca com a noção de modernização seletiva e heterogênea, desconstruindo os mitos da sociologia brasileira: a dicotomia entre pessoa privada e indivíduo público, de DaMatta; e o 'homem cordial' de Buarque de Holanda.

Outro autor criticado por Souza da sociologia da inautenticidade é Raymundo Faoro e seu livro *Os donos do poder: forma-*

ção do patronato político brasileiro (1979). Faoro ressalta o caráter patrimonialista do estado brasileiro, herdeiro da formação do Estado português no século XII e do uso do direito romano como modelo de pensamento, em que as elites latinas se apropriam do espaço público, ‘privatizando-o por dentro’ (SOUZA, 2000, p. 182-183).

Tanto a versão privatista de DaMatta, que enfatiza a liberdade do mercado, como a versão estatista de Faoro, que ressalta a corrupção da esfera pública, quanto a versão culturalista de Holanda, que prioriza a vida civil, apontam que nossa incapacidade para vida pública e para igualdade jurídica entre indivíduos é resultado do legado lusitano.

A sociologia da inautenticidade está assim enraizada no senso comum e é polinizada através da própria cultura brasileira, de forma ideológica, para perpetuar sutilmente nossa submissão e inferioridade em relação à modernidade ocidental. Ao desmistificar os conceitos de ‘homem cordial’, ‘patrimonialismo latino’ e ‘desigualdade pessoal’, Souza também vê o processo histórico de modernização das instituições brasileiras de modo seletivo e singular, sem atender aos modelos universais de desenvolvimento. Somos únicos (singulares) e os únicos capazes de produzir ferramentas para compreensão sociológica da singularidade de nossa realidade.

Para Souza, o escravismo colonial é a principal instituição na formação social do Brasil. E, assim, a desigualdade social está na base de toda história institucional do país. A sociologia da inautenticidade coloca a corrupção herdada da sociabilidade ibérica como característica central da brasilidade apenas para esconder a desigualdade social.

No entanto, há um exagero em reduzir o conceito de populismo de Holanda a mera produção ideológica derivada do personalismo e do homem cordial. O populismo é um conceito importante para descrever e explicar a realidade política brasileira (e

latino-americana) e não uma noção ideológica forjada pela elite acadêmica para justificar a desigualdade social decorrente da instituição escravista

Em sua crítica à sociologia da inautenticidade, Souza se aproxima dos trabalhos de Gilberto Freire e Darcy Ribeiro. Enquanto Gilberto Freyre coloca a miscigenação étnica como fator central da cultura brasileira, Darcy Ribeiro sugere a identidade antropofágica como produto histórico desta miscigenação. Souza se aproxima desses autores por eles não priorizarem o papel da herança ibérica maldita e entenderem a miscigenação como um fator positivo da singularidade brasileira, mas deles se distancia em função de seu foco fechado sobre a questão escravista.

A contribuição crítica de Jessé Souza contra a sociologia da inautenticidade nos ajuda a entender o Brasil a partir de suas próprias particularidades, como resultado de um processo histórico singular e seletivo de modernização encoberto por nossa intelectualidade e naturalizadas por nós mesmos no senso comum. Por outro lado, não há ainda um diálogo com a antropofagia e com seus autores. O próprio Souza carece de antropofagia e não assimila os autores que critica.

Dito isso, voltemos agora ao caso da cidade de Natal.

Algumas autobiografias afirmam que a presença estadunidense na cidade acabou com as tradições locais, com hábitos e costumes que influenciaram no modo como o RN se relaciona com seus bens culturais. O imperialismo cultural dos EUA transformou a cidade em uma ‘Londres nordestina’: a população local mimetizou hábitos alimentares (consumo de enlatados, da goma de mascar, da Coca-Cola), dança e música, gestos, modos de vestir e falar dos americanos. Segundo essas análises, as elites potiguares perderam grande parte de seus referenciais identitários culturais, em um “encantamento” pelo outro que perdura até hoje.

Por outro lado, para Câmara Cascudo (1999), esse era o destino histórico e mítico da cidade, seu devir, sonhado por Antônio de Souza em 1898, projetado por Eloy de Souza e Manoel Dantas, em 1909. O futuro tinha enfim chegado. A fazenda iluminada acordara de “seu sono três vezes secular” para se tornar o que sempre tinha sido: uma babel multicultural. Entre os trabalhos acadêmicos mais recentes, apenas a professora Costa da Silva (1998) segue a perspectiva otimista de Cascudo. Sá Pedreira (2005) e Oliveira (2008) são críticas em relação à entrada na modernidade e apresentam um saldo social e cultural negativo da presença americana em Natal. Oliveira estima que a população da capital potiguar à época era de aproximadamente 50 mil habitantes e que entre 10 e 15 mil militares estrangeiros estiveram nela só no período de 1942 a 1943, quando o tráfego foi maior.

Ao mesmo tempo em que se internacionalizava, a cidade também desenvolveu um processo de segregação social interna, em virtude da chegada de retirantes da seca do interior atraídos pelo clima de prosperidade das elites com os soldados estrangeiros.

Um aspecto importante nesse processo de aculturação das elites/segregação das classes populares é o carnaval.

Não é por acaso que o Rio de Janeiro, Salvador e Recife têm as identidades culturais mais antropofágicas do Brasil, mas sim devido à inclusão das identidades negra e nativa na cultura através do carnaval. Reparem que a participação popular no carnaval faz a identidade antropofágica se ampliar deixando de ser uma elite cultural para incluir todos.

Durante o Estado Novo, as escolas de samba e outras manifestações culturais populares foram proibidas. Natal era um lugar de divertimento durante a guerra para os estrangeiros e as elites que lhes imitavam os costumes. Para a população mais pobre, no entanto, não havia nenhum tipo de entretenimento. A seca criou verdadeiros campos de concentração de miseráveis em torno da

cidade. Grandes contingentes foram enviados para Amazônia como soldados da borracha.

Pode-se dizer que Oliveira e Pereira Sá correspondem a uma interpretação mais próxima da de Jesse Souza sobre a suposta inautenticidade cultural da modernidade brasileira (relacionando-a com a desigualdade e com a exclusão social); enquanto Costa da Silva e Câmara Cascudo enfatizam mais a ‘tradição cosmopolita’, o encontro da vocação antropofágica com o destino multicultural da cidade.

Surgem, então, dois discursos explicativos gêmeos, de polaridades opostas, mas que reforçam a mesma hipótese da falta de identidade: a) Natal é um caso crônico de uma cultura descaracterizada sem memória, nem ‘raízes históricas’, não se reconhecendo como parte de uma comunidade de pertencimento; b) Natal tem múltiplas identidades. A “cidade presépio” é aquela que está sempre nascendo, sua identidade está sempre por vir, sua cultura voltada para o futuro.

O certo é que a presença norte-americana contribuiu bastante para aprofundar as características de identidade cultural da cidade. Será que o estudo do caso da identidade cultural da cidade de Natal ajuda a entender a identidade cultural do Brasil na globalização?

6 Contracultura e Pós-modernidade

Costuma-se chamar de ‘contracultura’ o movimento social focado principalmente nas transformações da consciência, dos valores e do comportamento, na busca de outros espaços e novos canais de expressão para o indivíduo e pequenas realidades do cotidiano, através da mudança de atitude e do protesto político.

Seu ideário combina bandeiras diversas: ecologia; vida comunitária; luta contra as guerras, conflitos e qualquer tipo de repressão; dieta vegetariana; respeito às minorias raciais e culturais; experiência com drogas e viagens psicodélicas, liberdade sexual e amorosa, anti-consumismo; aproximação das práticas religiosas orientais, principalmente do budismo; crítica radical aos meios de comunicação de massa como, por exemplo, a televisão; discordância com as formas tradicionais de autoridade política ou religiosa e com os princípios da economia de mercado – entre outras características

A revolução cultural na China; o boicote ao recrutamento para a guerra do Vietnã nos EUA; a Primavera de Praga na antiga Tchecoslováquia; as barricadas do desejo em Paris; a luta contra a ditadura militar no Brasil e em outros países da América Latina – esses eventos tiveram em comum o fato de terem sido protagonizados por jovens, ao mesmo tempo, em escala global, sem nenhum tipo de comunicação entre eles. E deixaram como saldo a cultura rebelde do rock, a libertação parcial das mulheres e a industrialização completa da cultura pela mídia. Mas a contracultura não foi apenas um evento que aconteceu em 1968. Ela continua viva até nossos dias (GOFFMAN, 2007).

Nessa perspectiva, a contracultura é um espaço contra-hegemônico dentro do regime de centralidade dos meios de comunicação, que se iniciou em escala global no final dos anos 1960. Um espaço de contestação e crítica dentro do sistema, que forma vanguardas estéticas e políticas, para excelência e reciclagem do próprio sistema. E esse espaço também está diretamente ligado à juventude. Ou às diferentes gerações de jovens pós anos sessenta. Um espaço que tem um papel de formação de elites. Então, a contracultura é uma ‘heterotopia midiática’, um espaço contra-hegemônico permanente dentro do regime de centralidade da mídia, voltado para a formação de quadros sociais. Mas, o que é exatamente o ‘regime de centralidade da mídia’?

O pensamento marxista, quando se refere ao conjunto da sociedade, distingue a existência concreta dos homens de suas formas de consciência social. A existência concreta equivale à ‘infraestrutura econômica’ e às ‘forças produtivas’ resultantes da interface entre os homens e a natureza; e as formas de consciência social, à ‘superestrutura social’ e às relações dos homens entre si, à luta política e cultural entre as classes sociais. Como pensador dialético, Marx acredita que infraestrutura e superestrutura se condicionam mutuamente, mas, que, ‘em última instância’, são as necessidades humanas que predominam sobre seus hábitos e costumes. As mudanças sociais, nessa perspectiva, ocorrem inicialmente na infraestrutura produtiva; e, em um segundo momento, nas esferas reprodutivas das condições de produção: a superestrutura.

Para defender o marxismo de ataques dos weberianos – que o acusam de ‘mono causal’ em sua ênfase econômica e advoga o plurideterminismo de outros fatores estruturais (religiosos, políticos, culturais) – Louis Althusser (1979) propôs uma adaptação de uma categoria lacaniana: a ‘sobredeterminação estrutural’ ou a determinação em ‘primeira instância’. Ou seja: há fatores que

são determinantes aparentemente ou em um primeiro momento (como a religião); mas a determinação final continua sendo orientada pelos interesses econômicos coletivos e individuais.

A ‘centralidade da mídia’ pode ser definida, nessa perspectiva, como uma sobredeterminação estrutural dos fatores ideológico e cultural produzidos artificialmente. A mídia tornou-se mediadora central das relações sociais. Assim, é possível que hoje a informação determine o preço dos produtos e até o valor acionário das empresas, sem que isto se constitua em um rompimento com a lógica da mercadoria e com o capitalismo. É o “capitalismo informacional” – proclamado por Manuel Castells (1999, 2013).

Há outros modos convergentes de se definir a centralidade da mídia. Jürgen Habermas (2003, 2012) acredita que a imprensa livre levou a um alargamento da esfera pública burguesa, democratizando-a. Já Stuart Hall (2005) resgata parcialmente a noção gramsciana de ‘Hegemonia’ para associá-la à de ‘Identidade Cultural’. John Thompson (1995, 1998) imagina uma democracia mediada, em que os meios de comunicação, centralizando informações econômicas e políticas, possam mediar as relações entre o estado, o mercado e as pessoas.

De uma forma ou de outra, a centralidade dos meios de comunicação institui um regime social de hipervisibilidade (de algumas pessoas, entidades e situações em detrimento de outras) e de simultaneidade de tempo-espço (incluindo o surgimento de uma audiência não-presencial permanente).

Porém, no campo das ciências humanas, os grandes expoentes da contracultura foram Foucault, Deleuze e Guattari. Incorporando a perspectiva epistemológica da física contemporânea, o pensamento pós-moderno imagina um universo de partes sem todo, um contínuo de tempo-espço sem determinismos estruturais, em que tudo se condiciona e é relativo ao observador. Foucault e Deleuze descrevem a passagem das instituições de con-

finamento e disciplina (do adestramento individual do corpo a rotinas) para uma sociedade de controle em redes a céu aberto, através de “cifras e senhas”. Sociedade de controle se tornaria possível ainda graças ao comportamento instituído pelo regime da “moratória ilimitada” – um aperfeiçoamento cibernético da culpa cristã – uma obsessão psicológica pelo ressarcimento da dívida social individualizada.

Pierre Levy (1993), por exemplo, considera que as sociedades tradicionais anteriores à escrita se caracterizavam por um modelo de interação ‘um-um’, em que emissor e receptor partilhavam de um único contexto e vivem em um tempo cíclico. Para ele, as sociedades modernas se caracterizam pela interação unilateral ‘um-muitos’, um contexto de transmissão e muitos de recepção. A escrita gerou a história, a noção de tempo contínuo e linear e a ilusão do observador externo. E as sociedades atuais em rede, segundo Levy, se organizam pelo modelo de interação ‘muitos-muitos’, em que todos transmitem e recebem, havendo um retorno ampliado ao contexto único dos interlocutores e à percepção de tempo simultâneo.

Já outros autores como Anthony Giddens (2003) consideram que a modernidade não acabou, apenas entrou em um estágio mais avançado de flexibilidade. Para ele, a tradição é uma flexibilidade entre o passado e o presente; e a modernidade, uma flexibilidade entre o presente e o futuro. Com a contracultura, entramos em uma sociedade de risco (individualizando vidas em aventuras), em que a realidade moderna se globaliza ainda mais em relação aos bens simbólicos, hoje industrializados através da mídia por idioma.

O certo é que tanto para os que pensam a sociedade atual através de centralidade da mídia na produção de bens simbólicos, quanto para os que acreditam no fim da modernidade, a contracultura é um marco histórico de várias mudanças sociais,

não apenas em relação à interferência da comunicação no cotidiano, mas também em relação ao meio ambiente e ao universo feminino. De uma forma ou de outra, a centralidade dos meios de comunicação institui um regime social de hipervisibilidade (de algumas pessoas, entidades e situações em detrimento de outras) e de simultaneidade de tempo-espaço (incluindo o surgimento de uma audiência não-presencial permanente).

Hoje, com a implosão da cultura de massas, promovida pela segmentação e pela interatividade das redes digitais, a centralidade da mídia se tornou ainda mais complexa, se multiplicando e dividindo de diferentes modos e formas, pulverizando a visibilidade em universos culturais variados e paralelamente simultâneos.

A contracultura (o sonho?), portanto, nunca acabou. Ela é um espaço de produção crítica (de quadros e de ideias) do ‘sistema dentro do sistema’ de centralidade da mídia.

De volta ao Rio

De 1979 a 1982, cumpri rigorosamente a ‘iniciação patriótica’ prescrita pelo jornalista e ex-governador da Guanabara Carlos Lacerda: “Todo brasileiro com coração entra no Partido Comunista aos 18 anos; todo brasileiro com cabeça abandona o Partido Comunista aos 21”.

Ao chegar ao Rio de Janeiro, fui trabalhar (por influência de minha irmã Carmi) no *Jornal Movimento*, um veículo de frente e de resistência das esquerdas, ingressando também no PC do B e participando ativamente do movimento estudantil e da reconstrução da União Nacional dos Estudantes (UNE).

Nesse período, estudei comunicação na PUC do Rio de Janeiro, mas acabei abandonando o curso, em parte devido ao envolvimento excessivo com política. Em 1982, prestei um terceiro vestibular para jornalismo e fui estudar na FACHA, em Botafogo.

Meninos, eu vi. Vi de perto a chegada dos exilados e a libertação dos presos políticos. Vi meu local de trabalho, a sede do jornal *Movimento* na Lapa, pegar fogo em virtude de uma bomba lançada pela mesma equipe responsável pelo desastrado atentado de direita ao Rio Center. Joguei pedras na polícia no Aterro do Flamengo quando as autoridades ocuparam a sede da UNE. Como também frequentei as primeiras Noites Cariocas no Morro da Urca e o Circo Voador quando ainda era no Arpoador, fumei do ‘da lata’ no posto nove de Ipanema, logo após ele ser resgatado por surfistas amigos.

Com a reformulação partidária, fui membro fundador do Partido dos Trabalhadores (PT) e da tendência ‘articulação’. Entendia

que o PT era o lugar adequado para a concentração das forças populares e, ao mesmo tempo, o instrumento para participação em um governo de frente democrática que substituísse a ditadura.

Em 1981, me surpreendi com as declarações do então sindicalista polonês Lech Walesa em seu encontro com Lula em Roma. Walesa criticou a criação da CUT por dividir o movimento sindical ao meio e lamentou que os trabalhadores brasileiros tivessem escolhido o modelo de ‘partido de massas’ como principal ferramenta de organização e luta – algo que a social democracia já teria feito e fracassado. Argumentos simples que, com o tempo, me levaram a fazer uma avaliação diferente da situação. Nesse momento, Lula e Walesa eram os mais expressivos líderes operários do mundo e ainda não tinham sido presidentes. Apesar de seus convincentes argumentos anarquistas, Walesa fracassou em seu projeto de governo através do Solidariedade (central de sindicatos livres), sucumbiu ao alcoolismo. Também foi descoberto que seu catolicismo radicalmente anticomunista o levou a ser informante dos EUA. Enquanto isso, Lula, apesar das decisões por modelos ultrapassados (partido de massa e sindicatos partidarizados), fez um dos melhores governos que o Brasil já teve. Porém, para ser assimilado pelo sistema político, também foi assimilado pela máquina parlamentar, sendo acusado de vários escândalos de corrupção nos anos seguintes.

Eu fui militante associado ao núcleo dos artistas do Rio de Janeiro até as eleições de 1982, quando percebi que minha percepção política não correspondia aos fatos da realidade. Eu me interessava por ideias abstratas, os outros tinham interesses pessoais. A ideia de uma revolução iminente era apenas uma forma de alienação do cotidiano imediato, de eu me deixar manipular e de manipular outras pessoas.

Entrei em profunda depressão. Larguei meus estudos, meu emprego e voltei a morar com meus pais. Entrei em um processo

analítico equivocado, fui diagnosticado como psicótico maniaco-depressivo e por pouco não fui internado.

Para curar-me de minha decepção com o marxismo e com a política, comecei a ler Nietzsche, Foucault e Deleuze.

Kitsch-Nietzsche

Meu desprezo é uma compaixão apaixonada;

Minha vontade, na verdade, é orgulho; e minha justiça, vingança: um mergulho desesperado na esperança de um dia viver sem piedade.

E só confiar nos defeitos e não nas qualidades,
E ser cínico contra toda hipocrisia.

Escravo de Si

Viver é se explorar antes de se dominar. E sendo antes escravo que senhor de si, viver é gostar. Gostar e discutir – porque a linguagem se funda na discussão dos gostos – é curtir e discutir coisas e rostos que vejo passar. Viver é gostar, tal como conhecer é interpretar: amar, sofrer; saber provar.

Mas viver é também se apaixonar pela discussão dos gostos em questão. É perder a razão, perder a paixão, aprisionar o coração na consciência de cada lugar. Viver é se apaixonar, tal como compreender é se modificar: Saber sofrer, amar provar.

Viver é se explorar antes de se dominar. E sendo antes escravo que senhor de si, viver é conquistar poder. Lutar e fingir para sobreviver e transformar: provar sofrer, saber amar.

Bode expiatório

Não acredito na eficiência dessas campanhas institucionais contra o bullying. O bullying é uma configuração grupal arcaica, comumente chamada de ‘bode expiatório’. E pode ser observado em vários níveis. O mais leve é o ‘ajuste de conduta’ quando todos do grupo debocham de um elemento em relação a algo em particular. Por exemplo: quando uma criança faz manha, os índios costumam caçoar dela, imitando-a. Há a intenção de combater a auto piedade. Porém, quando o indivíduo não se enquadra no comportamento do grupo começa um segundo nível de bullying, em que, ao invés de forçar a inclusão da diferença pela adequação, deseja excluí-la. Chamo esse segundo nível de ‘produção do transgressor’.

O complexo de bode expiatório chega ao seu ápice, o terceiro estágio do bullying, quando o grupo decide culpar o transgressor de todas as adversidades pelas quais os outros elementos do grupo passam e, então, o sacrificam para se purificarem de seus erros. E isso acontece muito mais corriqueiramente do que se imagina.

A palavra grega “tragédia” significa “canto do bode” e se refere possivelmente ao ritual em honra a Dionísio, do qual o teatro se originou. O ‘bode expiatório’ é uma expressão alegórica oriunda de um fato literal: um bode era imolado para expiar os pecados dos participantes. O culto a Dionísio, no qual se sacrificava um bode, ligava-se à fertilidade vegetal e humana, condicionado pela sombra da morte e aberta, pelo ritual, à ressurreição. A tragédia como uma forma de drama evoluiu desse ritual orgiástico que promovia o transe místico, formado por um coral (as bacantes) e um perso-

nagem central (Dionísio) que era sacrificado, depois evoluiu para um espetáculo teatral com vários personagens e público.

Para Aristóteles, a ‘catarse’ é o principal efeito de sentido das narrativas trágicas, proporcionando o alívio de sentimentos negativos do público. Na Grécia do século V a.C. acreditava-se que, ao assistir as apresentações das tragédias, saía-se do teatro purificado. A tragédia, assim concebida, resultava de uma catarse da audiência, o prazer de assistir ao sofrimento dramatizado.

As narrativas trágicas sempre enfatizam uma transgressão e sua punição exemplar, envolvendo um conflito entre o protagonista e algum poder de instância maior, como a lei, os deuses, o destino ou a sociedade – ou seja: a passagem para o terceiro estágio do bullying.

Baudrillard (1985) considera o terrorismo subproduto da cultura de massas (do espírito de rebanho). Para ele, as massas (as ovelhas), com sua inércia e letargia, é que manipulam as vanguardas sociais (os pastores) e o terrorismo é uma tentativa desesperada de visibilidade das minorias excluídas (os lobos), que, na maioria das vezes, acaba fortalecendo ainda mais o pacto social, colocando o terrorismo como bode expiatório de todos os problemas sociais.

A televisão é a principal ferramenta de produção social do terrorismo e do desejo incendiário de desmascarar, espetacular e violentamente, a violência silenciosa da maioria e seu regime de visibilidade. Como também é a principal arma de punição simbólica contra os transgressores.

Eu poderia ter sido mais um autista sacrificado pelo mundo em nome da união e do bem-estar das pessoas normais. Também poderia ter sido um franco atirador desses que dão tiros nas escolas por aí. Mas consegui (até agora) me fortalecer através dos diferentes de tipos de bullying a que constantemente sou subme-

tido, inclusive meu auto-bullying social introjetado. Foi graças a Jesus Cristo que não me tornei um louco ou um franco atirador.

Explico melhor: a *vida de Jesus Cristo como narrativa* (GOMES, 2011b) é a história do maior de todos bodes expiatórios de que se tem notícia. É uma narrativa contra o bullying religioso e social, em que o protagonista encarna o papel de bode expiatório cósmico e universal. Ele morreu para redimir os pecados do mundo, ou melhor: os nossos pecados. Acontece que essa narrativa é tão trágica e aterradora, que os próprios cristãos (para não sentir a catarse e a culpa de matar seu salvador) precisam de um Judas para malhar durante a semana santa.

Por outro lado, Osho afirma, com sua ironia mordaz, que Nietzsche enlouqueceu porque tinha inveja de Jesus Cristo (2006, 114). Para o guru indiano, o filósofo alemão dissociou os aspectos apolíneos e dionisíacos do Self, considerando apenas o lado formal do cristianismo, delegou seu conteúdo redentor a si mesmo, sucumbindo a uma psicose de bode expiatório. Às vezes, é a culpa que nos impede de surtar, se sentir em dívida com universo e com a vida nele existente. E o cristianismo é importante como modo de sujeição, independente de gostarmos dele ou não.

Uma narrativa relevante nesse sentido é a conversão ao cristianismo do psicanalista marxista W. Reich, em seu último livro, *O assassinato de Cristo* (1983). Reich entende a sujeição cristã do auto sacrifício como um aprofundamento da subjetividade necessário ao desenvolvimento, um mundo sem bode expiatório ou macho-alfa.

Então, como disse no começo, não acredito em campanhas institucionais contra o bullying, pois elas apenas o tornam cada vez mais invisível. A única forma de diminuir e acabar com essa forma trágica de relacionamento grupal seria: a) que ela fosse assumida conscientemente e considerada legítima em seus níveis mais superficiais (como ajuste de conduta grupal e produção

de singularidades assimiláveis); e b) que a posição simbólica de bode expiatório fosse rotativa, isto é, que cada elemento do grupo sofresse bullying durante algum tempo, em relação aos seus problemas específicos, e aprendesse na própria carne como se sente quem é objeto do escárnio coletivo sistemático.

É claro que essa proposta é completamente fora da realidade.

Mas, tentar abolir os mecanismos do inconsciente grupal através de campanhas publicitárias de conscientização me parece muito mais irreal. “Ou talvez essas campanhas tenham apenas por objetivo real ‘varrer o lixo para debaixo do tapete’”, embora as pessoas que as elaborem e participem não tenham consciência disso.

Os corações marginais

(Quase na esquina Jazz Club Band)

Você diz que está por dentro e o sistema está por fora,
Mas nessa eu não entro, não há fora do sistema dentro de você.
Não dentro nem fora, nem lado nem centro
Porque tudo está dentro e o centro é você ...
- que anda por fora. (Break)

Debaixo e atrás

do presente e da rima

Para frente e para cima que integrar não é entrega

Que ideia não é praga que pega

E cega (break) os corações marginais.

Quando, nos primeiros versículos do décimo terceiro capítulo do Evangelho de João, Jesus lava os pés de seus discípulos, instaura-se uma nova forma de liderança e autoridade, uma nova conduta de poder se constitui tanto do ponto de vista ideológico como no organizacional. Por isso, Foucault e os pensadores niet-

zschianos em geral dão tanta importância à crítica do cristianismo, porque ele representa uma nova conduta de poder, que, diferentemente da conduta do ‘príncipe’ maquiavélico não se baseia na força ou da ação sobre os corpos, mas sim na admoestação das almas e da subjetividade pelo espírito de rebanho.

	Poder do Príncipe	Poder pastoral
Serviço	Os liderados se sacrificam pelo líder	O líder se sacrifica pelos liderados
Exercício	Sobre os corpos através do Medo	Sobre as almas através da Culpa
Domínio	Domina identidades coletivas se colocando acima dos interesses de cada parte	Domina cada indivíduo durante toda a vida
Morte	Promete a satisfação das necessidades imediatas inclusive a vida; a desobediência é a morte ou o castigo.	Promete a vida eterna e a salvação em outro Mundo
Imagem	Soberania e representação do conjunto pelo centro	Oblativo e coo extensivo à vida

As duas condutas, a do Príncipe e a do Pastor, rivalizaram e se completaram por muitos séculos. Durante toda primeira metade da Idade Média, enquanto os padres condenavam os pecados e perdoavam os pecadores, salvando-lhes as almas, os soberanos puniam os corpos dos criminosos. A tese de Foucault é que a partir do Estado Moderno, justamente quando se separou juridicamente religião e política, a conduta pastoral extrapolou a organização eclesiástica, tornando-se um padrão e multiplicando-se em várias escalas: o pai pastor, o chefe pastor, o professor pastor, a polícia pastora etc. A partir de então, o poder passou a se organizar para o controle individual das almas, através do mecanismo de confessar os corações pela chantagem emocional e pela culpa, mas sem abrir mão da violência. A questão da liderança não é

servir *ou* ser servido, mas sim usar *e* ser usado para manter o controle. Ressalte-se, portanto, que, para Foucault em seus últimos escritos, a disciplinarização das sociedades depois do século XVIII na Europa não se caracteriza apenas por os indivíduos se tornarem cada vez mais obedientes; nem pela sua uniformização em casernas, escolas ou prisões; mas principalmente pelo ajustamento controlado cada vez maior entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder.

Ao enunciar um ‘poder pastoral’, Foucault quis levar a crítica de Nietzsche à ideologia cristã às últimas consequências como um modelo de domesticação social das almas. Mas esse não era o objetivo principal (como sugere Deleuze); seu verdadeiro projeto era entender “como nos tornamos sujeitos”. Deleuze e Guattari (1980) também elaboraram o termo ‘espírito de matilha’ em oposição ao ‘espírito de rebanho’ para caracterizar o comportamento de contestação e independência dos indivíduos parcialmente excluídos do condicionamento grupal. O papel que o cristianismo desempenha sobre os indivíduos apenas consolida e amplia tendências culturais mais antigas, vindas de comportamento sexual e alimentar ascético dos latinos (o cuidado de si) e dos helênicos (o uso temperante dos prazeres). Como também é desenvolvido posteriormente pela psicanálise e a cultura de massas. O importante aqui é ressaltar que o saber, o poder e sujeito não são simplesmente fases temáticas do pensamento de Foucault, mas também três níveis de abordagem (o sujeito do lado de dentro, a mediação da linguagem e a correlação de forças externas) e que essa é a essência do poder em Foucault: ele transcende a organização institucional; é imanente aos discursos e se reconhece na luta invisível entre as vontades de poder.

Ao estudar os rebanhos mamíferos, Kurt Lewin (1989) observou três comportamentos recorrentes: *se identificar com o poder* (dominação), *ser contra o poder* (contestação) e *aceitar o poder como*

algo fora de si (submissão). Em *Um mapa, uma bússola* (GOMES, 2000, 93) colocou-se esses três comportamentos grupais no cenário pastoral foucaultiano: os que se identificam com o poder são Pastores; os que são contra, Lobos; e os submissos, Ovelhas.

Os lobos são os que não aceitam ser usados ou usar os outros, os que recusam as relações de dominação e entendem o poder como capacidade e potência. [...] *As ovelhas* trocam afeto por manipulação. São elas que dominam o pastor, mas, dissimuladas, fingem que é ele que as domina. Elas usam enquanto fingem ser usadas e só desejam se divertir. Transformam tudo em espetáculo em divertimento. [...] *Os pastores* são os que se identificam com o poder. Embora se considerem protetores das ovelhas, são escravizados pela bajulação do rebanho e usados como espantalhos contra a liberdade dos lobos.

No ensaio *Em conflito - conhecimento e confrontação* (GOMES, 2013e; 2013d, 06) essa associação foi ampliada: o Pastor é o macho-alfa, gerente do capital do grupo; enquanto, o Lobo expressa o inconsciente grupal.

Assim, um grupo é (mais e menos que) a soma dos seus componentes. O trabalho coletivo é mais que a soma dos trabalhos individuais gerando um excedente, o resto que sobra do todo menos as partes (o Capital, que passaremos a chamar de 'Dádiva'). Porém, o grupo também é menos que a soma das suas partes e recalca as qualidades de seus componentes. A esse déficit inibido das partes através do todo, chamamos 'Dívida' (ou Inconsciente). A disputa política pelo excedente simbólico do grupo e o recalque da energia psíquica é que torna nosso vínculo social tão violento. (...) À luz das noções de Dádiva e Dívida, no entanto, observa-se que os pastores representam o capital do grupo, enquanto, os lobos expressam seu Inconsciente. E, observe-se também, nas sociedades humanas, que há um tipo curioso de micro democracia tribal: quando o capital do grupo se fragmenta e o inconsciente emerge,

rompe-se o pacto de representação entre o Pastor e as Ovelhas, gerando uma ‘crise de hegemonia’. O Lobo contra hegemônico pode então, com a permissão das Ovelhas, chegar ao poder e se tornar Pastor, iniciando um novo pacto de representação.

Acrescenta-se, assim, os três comportamentos biológicos em grupo de Lewin (dominação, contestação e submissão) ao esquema de poder pastoral de Foucault. E o campo grupal é a estrutura social arcaica, ele é anterior ao indivíduo e à sociedade complexa formada por vários campos distintos. O grupo é, sobretudo, o espaço do jogo, da disputa regrada, de luta pelo poder simbólico. Hoje, em virtude do modelo de interação através de redes, a noção de campo grupal está voltando a ocupar um lugar de destaque. Enquanto a comunidade é formada por famílias, a sociedade parece ser formada por grupos.

Ditaduras midiáticas

A influência da imprensa na vida política brasileira vem de longa data. Tornou-se lugar comum comparar o papel que Assis Chateaubriand desempenhou em relação ao Estado Novo com o que Roberto Marinho teve com a ditadura militar, pois ambos ‘os impérios de comunicação’ foram construídos como ferramentas de integração nacional dentro de contextos ditatoriais.

Chateaubriand teve uma participação relevante no movimento revolucionário de 1930, transformando o assassinato passional de João Pessoa em crime político e levando Getúlio Vargas à Presidência da República (MIGUEL, 2002; p. 30). Além disso, os Diários Associados e a rede Tupi de rádio se envolveram ativamente em campanhas contra o movimento constitucionalista em São Paulo em 1932; na manobra getulista de 1945 - eleger o General Dutra, ministro militar de Vargas, redemocratizar o país através de uma constituinte sob controle do pacto PTB/PSD e retornar ao poder pelo voto direto; e, finalmente, no golpe militar de 1964. Sempre indicando e vetando ministros, vendendo favores e arrancando vantagens para suas empresas. Dos anos 1930 aos 1960, o Imperialismo cultural disputava hegemonia, palmo a palmo, com as culturas populares regionais; e os Diários Associados comandaram a industrialização de bens simbólicos.

Roberto Marinho, por sua vez, também exerceu o poder da mídia, de forma incisiva, no campo político tanto no período da ditadura militar, como durante toda a redemocratização.

Sempre que pode a Globo omitiu fatos que desagradassem aos militares, sendo sempre a última a noticiá-los, como no caso da bomba do Riocentro, que deveria impedir a anistia.

Em 1982, a TV Globo esteve diretamente envolvida com a tentativa de fraudar as eleições no Estado do Rio de Janeiro, contra o então eleito governador Leonel Brizola. A Globo tentou esconder o movimento 'Diretas Já', ignorando, em seus telejornais, manifestações populares gigantescas no Rio e em São Paulo. E também negou visibilidade a Paulo Maluf, candidato do sistema à eleição indireta. Marinho transformou a inesperada morte do recém empossado presidente Tancredo Neves em uma comoção midiática espetacular, garantindo assim a negociação de um novo pacto de governabilidade: a Nova República. Durante o governo Sarney, Roberto Marinho indicou pessoalmente ministros (Antônio Carlos Magalhães para Comunicações, Leônidas Pires Gonçalves para o Exército) e sabatinou, em particular, Mailson da Nóbrega antes dele assumir a pasta da Fazenda (MIGUEL, 2002: p. 38).

O apogeu do poder global, no entanto, foi o 5º ano de mandato presidencial pago através das concessões públicas de rádio e televisão aos congressistas durante a Assembleia Nacional Constituinte. Noventa e um parlamentares foram nominalmente concessionados com estações de rádio e/ou canais de TV, mas é impossível saber o número real contando com o uso de familiares e testas-de-ferro.

Tal fato levou à fusão da classe política brasileira com a maioria das empresas de comunicação, principalmente nas regiões Norte e Nordeste. Essa simbiose institucional entre o mercado de comunicação e os grupos políticos, antes das eleições diretas para a presidência em 1989, engendrou um contexto político-midiático chamado de Coronelismo Eletrônico (KUCINSKI, 1999, p. 184).

Outra diferença marcante entre Assis Chateaubriand e Roberto Marinho, ou melhor, entre os sistemas de comunicação forma-

dos pelos Diários Associados e pela Rede Globo, é que, enquanto a integração nacional entre a mídia impressa e as rádios locais no passado atingiam apenas a elite e a classe média alfabetizada dos principais estados brasileiros, a integração nacional da televisão, a partir do fim dos anos 1980, atinge potencialmente 94% da população do território nacional.

“Toda a população” não apenas no sentido de abranger todas as regiões horizontalmente e todas as classes sociais, verticalmente; mas também no sentido de incluir transversalmente mulheres, jovens, crianças, analfabetos e vários segmentos, antes excluídos culturalmente, do processo político. A Rede Globo abocanhou grande parte desta audiência. Foi a líder de audiência em quase todos os horários, em todas as regiões e cidades, faixas etárias e classes sociais (até a chegada da TV a Cabo e da internet), com larga margem de vantagem em relação às rivais (MIGUEL: 2002; p. 35).

É claro que antes disso a imprensa já possuía relevância política, como a experiência dos Diários Associados bem mostra. Sob o comando de Assis Chateaubriand, a cadeia de jornais, revistas e rádios foi protagonista da história brasileira entre os anos 1930 e 1960. Mas a TV Globo promoveu a completa midiaticização da sociedade brasileira, centralizando e homogeneizando a produção de bens simbólicos das classes intermediárias, em uma nova realidade nacional midiaticizada.

Portanto, o Brasil que emergiu da ditadura era um país midiaticizado, com todas as consequências que essa situação traz para a cultura, as instituições e a política.

Na sociedade midiaticizada, a mídia é tanto um Campo próprio como também um Ator Social. Ora ela se apresenta mais como um campo em que os atores sociais debatem (seus múltiplos enquadramentos da realidade social); ora ela se comporta mais como um ator social (de enquadramento único consoante com as demais instituições políticas).

Porém, em ambos os casos, a ambiguidade funcional dos meios de comunicação permanece envolta em outros fatores (econômicos, políticos, sociais, culturais) dando uma ilusão de predominância.

A centralidade da mídia, no entanto, é apenas aparente e superficial, uma vez que outras instituições e outros atores sociais é que vão gerar os fatos-mensagens que a mídia irá (ou não) noticiar. Assim, os meios de comunicação nem retransmitem os fatos com neutralidade, nem os manipulam intencionalmente; eles selecionam, enquadram e centralizam os fatos, interpretando-os para o público. Resultado: um discurso político com ênfase na novidade, no inusitado e em padrões visuais, produzindo uma cultura política centrada no consumo de imagens; na adaptação da agenda política às preferências do público através de pesquisas; e a linguagem da TV, reduzindo a argumentação racional dos debates ao comportamento emocional de torcedores.

Nessa época, conheci as ideias de Habermas, mais precisamente o livro sobre a ampliação da esfera pública – conjugadas com o pensamento de Antônio Gramsci. A ampliação da esfera pública (de Habermas) equivaleria à organização da sociedade civil (de Gramsci) e a ideia de uma revolução cultural, a chegada ao poder através da superestrutura. Na época, a luta contra a ditadura dividia a esquerda em três grandes grupos:

- A extrema esquerda, formada por grupos trotskistas partidários da guerrilha urbana, defensores da revolução mundial e da adoção imediata de um governo de trabalhadores;

- A esquerda revolucionária, composta pela Ação Popular Marxista Leninista (APML), pelo PC do B e pelo PCB, defensores da guerrilha rural e de uma estratégia leninista-maoísta, adepta de um governo democrático provisório e de um desenvolvimento por etapas;

- E, finalmente, o bloco mais conservador, contrário a luta armada, formado pelo PCB e pelo MR8, que defendiam uma frente única contra a ditadura e a formação de um governo democrático como estratégia. O ‘partidão’ (nome popular do PCB) era conhecido no movimento estudantil como ‘Unidade’ e sempre articulava chapas únicas, utilizando o argumento do consenso em torno de uma frente única contra a ditadura para abafar qualquer diferença política. As bandeiras específicas podiam dividir o movimento e eram sacrificadas em nome da ampliação da esfera pública.

Nesse contexto, Habermas era utilizado como fundamento teórico de uma estratégia política importada da Europa, abertamente reformista diante de outras estratégias que se pretendiam revolucionárias. E, assim, a primeira impressão foi que não passava de um marxista conservador, herdeiro de Adorno e da escola de Frankfurt, que desejava ser crítico, mas continuava a pensar de forma elitista.

Porém, certa vez, assisti a uma exposição da Teoria da Ação Comunicativa, quando essa obra ainda não havia sido traduzida, e fiquei absolutamente encantado com as noções de racionalidade instrumental (da objetividade das coisas), racionalidade estratégica (dos sujeitos individuais e coletivos) e a ação comunicacional (ou a intersubjetividade coletiva). A ação comunicativa seria mais que racional, pois englobaria o inconsciente, o involuntário, o corpo inteiro. E essa intersubjetividade total seria, para mim, uma ampliação do racionalismo weberiano, equivalente à noção funcionalista de interação (uma vez que nessa época não havia ainda internet nem comunicação interativa).

Passaram-se muitos anos e o fato de que outros leitores de Habermas entendessem a sua intersubjetividade como um debate racional e não como uma interação social me causava espécie. Uma redução da ação comunicativa à racionalidade estratégica!

– lamentava. Para mim, os leitores brasileiros de Habermas seguiam influenciados pela difusão inicial de suas ideias, orientada por interesses partidários.

Recentemente, no entanto, li a Teoria da Ação Comunicativa (2012a, 2012b). Habermas tanto é institucionalista, que enfatiza o papel da comunicação na democracia na discussão política das racionalidades instrumentais e estratégicas; como também neo-contractualista, que ressalta a formação de uma vontade política através de uma intersubjetividade cultural.

Porém, essas reinterpretações foram anteriores ao advento das redes digitais! E ninguém ajuda mais a entender as ideias de ‘mudança estrutural da esfera pública’ e de ‘democracia deliberativa’ do que a internet. Na verdade, as redes tornaram Habermas um teórico descritivo e subversivo, adequado para explicar as situações vividas agora; enquanto antes das redes digitais, na época em que escreveu seus livros, ele era um teórico prescritivo marxista conservador, que procurava apenas ampliar a democracia representativa através da comunicação massificada pela indústria cultural (2013a).

Hoje, percebe-se facilmente que as redes sociais digitais funcionam como micro espaços públicos de debate (extra racionais) e formam vontades políticas, influenciando imediatamente deliberações das instituições e do Estado. Não exatamente como imaginou Habermas e seus seguidores, uma vez que o espaço público é formado por redes segmentadas e comunidades de afeto (e não pelo diálogo racional entre o poder deliberativo e as vontades políticas da opinião pública representadas por jornais ou partidos). Curiosamente, a vida deu razão à minha interpretação parcial de Habermas.

10

Possessão pós-moderna

Também nos anos 1980, conheci o pensamento de Michel Foucault e fui completamente ‘possuído’ por suas ideias. E eram o oposto completo de Habermas. A correlação de forças é invisível, só conhecida através de seus duplos na linguagem. Há uma anulação completa do sujeito. As práticas, as estratégias, os dispositivos são impessoais, recorrências históricas intersubjetivas sem agentes, em padrões de organização aparentemente aleatórios para esconder as relações de poder sobre os corpos.

O filósofo Gilles Deleuze (DELEUZE; 1985), em sua homenagem póstuma ao seu amigo Michel Foucault, comparou-o a um ‘novo Marx’, devido à sua forma revolucionária de entender o poder. Para Deleuze, Foucault foi o principal teórico da contracultura, derrubando uma série de teses tradicionais da sociologia. Por exemplo: segundo Deleuze, o poder foucaultiano não é ‘propriedade’ de uma classe que o teria conquistado, mas um conjunto de estratégias materializadas em práticas, técnicas e disciplinas diversas e dispersas: “Ele se exerce mais do que se possui, não é um privilégio adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas”. Foucault também contesta a ideia de que o Estado e a esfera pública funcionam como centros de organização social, vendo o poder disperso em uma multiplicidade de disciplinas e de manobras táticas: “o poder não nem global nem local, não está em lugar nenhum, mas infinitesimalmente difuso no espaço”. De forma que, o poder, encarnado no aparelho de estado, não está subordinado a um modo de produção ou a uma infraestrutura econômica. O poder seria então

diretamente ‘produção’, seria imanente à produção social e não comportaria nenhum tipo de unificação transcendente ou centralização globalizante. Assim, também seria falsa a formulação maquiavélica-gramisciana de acordo com o qual, o poder agiria ora por coerção, ora por consenso. Nessa ótica, “o poder produz a verdade antes de mascará-la na ideologia; o poder produz a realidade antes de forçar o seu enquadramento através da violência”.

E a maior e mais subversiva contribuição de Michel Foucault ao pensamento sociológico, a ideia segundo a qual as leis não são regras normativas para regulamentar a vida social, mas a própria guerra das estratégias de uma determinada correlação de forças. A lei não é expressão contratual do poder, ela é o próprio poder que descreve, analisa e classifica as condutas. “É a lei quem produz o delinquente”. Passadas algumas décadas, pode-se agora distinguir três momentos-profundidades no pensamento de Michel Foucault:

A fase da arqueologia dos saberes científicos, jurídicos e clínicos, presente em seus primeiros livros (1961-1975);

A genealogia do poder microfísico (ou a passagem da punição cruel para a punição pedagógica), expresso nos livros *Vigiar e punir* (em 1975) e *A vontade de saber* (em 1976);

E, nos últimos anos de vida (1977-1984), a fase da estética da existência e da hermenêutica do sujeito, em que passa da concepção de ‘governo dos outros’ (ou biopoder) para a de ‘governo de si’ (ou ‘poder pastoral’ que cuida de cada um), em que ele repensa seus trabalhos anteriores à luz de uma visão mais ampla da subjetividade.

Livros	Projetos
História da loucura (1961) As palavras e as coisas (1963) O nascimento da clínica (1966)	Arqueologia do saber (Formas x forças)
Vigiar e punir (1975) Vontade de saber (1976) Microfísica do poder (coletânea brasileira, 1979)	Genealogia do poder (ou o lado de fora)
A hermenêutica do sujeito (1982) O uso dos prazeres (1984) Cuidado de si (1984)	Estética da existência (ou lado de dentro)

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

Este projeto foi iniciado em *Vigiar e punir*. As instituições carcerárias e o direito penal são o pano de fundo para a construção de uma analítica do poder. Tratava-se então da ‘emissão e distribuição de singularidades, dos vetores não estratificados que agem através do saber, vindos do lado de fora’. Já na conclusão de *A vontade de saber*, o manicômio, a clínica, o presídio e toda arqueologia descontínua das instituições explica a mudança na forma através do qual o poder se exerce: do poder baseado na morte e na punição exemplar para o poder das punições simbólicas e administrativas.

A cumplicidade involuntária de Foucault com o poder foi denunciada impiedosamente por Baudrillard (1986). Para ele, ao

descrever o poder englobando as resistências, Foucault teria anulado qualquer possibilidade de mudança estrutural da sociedade. Outros consideraram que Foucault ‘regrediu ao estruturalismo’, elaborando uma analítica do poder como um formalismo atemporal duplamente sem sujeito: sem agentes nem intérpretes.

Em seus últimos livros, mesmo sem responder diretamente às críticas, Foucault adota uma mudança importante: o ressurgimento da subjetividade, do ‘lado de dentro’, não como uma entidade consciente, mas como uma auto referência diante do poder e dos seus duplos, os discursos. Foucault agora estuda “o modo como um ser humano se transforma em sujeito”.

Sujeito, tanto no sentido de ‘submetido a outro por controle e dependência’, quanto no sentido de ‘consciência, identidade de si’. As relações de poder (em conjunto com as relações de exploração e de produção de sentido) têm por objetivo transformar indivíduos em sujeitos, seja submetendo-os e subjugando-os a uma falsa imagem deles próprios, seja despertando a consciência de sua real situação. Tanto as relações de comunicação como as de poder se exercem sobre os outros, mas essas últimas são invisíveis e silenciosas.

E enquanto a história e a teoria econômica estudam as relações de produção e distribuição; e a semiótica, as relações de sentido; dificilmente se observa o poder em si mesmo. Em relação ao poder só podemos visualizar as relações de poder externamente, como uma ‘racionalização’ excessiva da vida social, ou indiretamente, através das formas e condutas de resistência a este poder (o louco, o delinquente, o pervertido sexual).

E é para escrever uma história do sujeito que Foucault irá detalhar esses confrontos de resistência entre as pessoas e essa ‘racionalização excessiva’ da sociedade. *O uso dos prazeres* (1984) e *O cuidado de si* (1985) são os livros principais dessa última etapa, em que seu objeto não é mais o saber ou o poder, mas a pro-

cura de um ‘lado de dentro’, do controle de si. Deleuze sustentará que o ‘Si’ no final da História da Sexualidade não é um retorno ao sujeito antropocêntrico do conhecimento assassinado em *As palavras e as coisas*, mas sim uma evolução ‘para dentro’, uma ‘dobra’ que amplia ainda mais o campo de investigação foucaultiana da crítica política.

A princípio, Foucault imaginou identificar as origens desse poder ‘da razão perversa’ na história das instituições e práticas sociais dos últimos trezentos anos da Europa, mas já no final da vida ampliou sua pesquisa até os gregos e as próprias origens do que nos faz sentir ‘ocidentais’: a distinção entre a “arte erótica” e “ciência sexual”. No final da vida, no entanto, Foucault se rendeu à *Hermenêutica do sujeito* (2006) e à passagem da explicação do ‘governo dos outros’ para a compreensão do ‘governo de si’. Nesse último momento, as relações de poder (em conjunto com as práticas de exploração e de produção de sentido) têm por objetivo transformar indivíduos em sujeitos, seja submetendo-os e subjugando-os a uma falsa imagem deles próprios, seja despertando a consciência de sua real situação. Foucault chega, assim, a uma fenomenologia da própria interpretação, o “lado de dentro”, aproximando-se da tradição compreensiva da hermenêutica.

Mas, já era tarde demais. Toda minha geração já tinha sido intelectualmente dilacerada pela divisão entre as ideais de Habermas e o pensamento de Foucault.

Em outra ocasião, no *Post-scriptum sobre as sociedades de controle* (1998, 219), Deleuze partindo dos estudos de Foucault sobre as mudanças no sistema de punição, prevê o fim do regime disciplinar e sua substituição pelo controle em rede. Foucault estuda a passagem das sociedades de soberania (em que o poder se fundava na dramatização do suplício até a morte como exemplo) para a sociedade disciplinar das instituições de confinamento.

O presídio, a escola, o exército, o hospital, a fábrica nascem junto com o adestramento individualizado dos corpos. O regime da disciplina é baseado no *'Panóptico'*, um olhar central supervisionando compartimentos paralelos de confinamento.

Este é tema de *Vigiar e punir* (2009) e da *Vontade do saber* (1982): a passagem de um sistema de punição baseado no suplício público para um sistema mais eficaz e pretensamente humanista, o encarceramento em massa.

Sociedade	Poder
Sociedades de soberania	Poder do estado como extensão do corpo do rei
Sociedades disciplinares	Poder a partir do confinamento e duração
Sociedades de controle	Poder baseado na moratória ilimitada

Deleuze dá continuidade ao pensamento foucaultiano proclamando o fim das instituições de confinamento estudadas por Foucault e o aparecimento de novos dispositivos de controle em redes a céu aberto. Para Deleuze, um terceiro regime, o da moratória ilimitada, está gerando um novo estatuto de responsabilidade social e um novo tipo de poder, mais subliminar que a disciplina: o controle contínuo, simultâneo e descentralizado a partir de um sistema numérico de cifras e senhas. Neste novo regime de moratória ilimitada, formação e trabalho são ininterruptos; a escola e a empresa ficam dentro de casa; a produção de subjetividade – tida por muito tempo como secundária em relação à produção social objetiva de bens materiais – se torna a principal atividade econômica da sociedade; as redes digitais desempenhando um papel estruturante no cotidiano.

Deleuze não considera a sociedade de controle globalizado melhor que as antigas sociedades disciplinares. Embora haja

avanços: o atendimento médico domiciliar deve ser melhor que o hospital, os serviços comunitários para delitos leves devem ser melhores que o encarceramento em massa, a microempresa e a participação nos lucros são melhores que a fábrica e o salário. Para ele, o importante é descobrir formas de resistência a este novo poder (GOMES, 2002a).

O pensamento pós-moderno ainda continua sendo bastante atual, como no caso da proibição do consumo estimulado. Deveras, o mesmo que Foucault e Deleuze disseram sobre a repressão ao sexo serve também para o consumo. Talvez com a liberação sexual da contracultura, e, mais recentemente a AIDS, o centro da correlação de forças tenha se deslocado da genitalidade para a oralidade. Na pós-modernidade, as ginásticas e as dietas desempenham um papel central no cotidiano, as ascetes e os regimes corporais se colocam novamente. Somos hipnosugestionados a consumir pelos meios de comunicação e proibidos de fazê-lo por diferentes níveis de autoridade.

A noção foucaultiana de ‘modo de sujeição’ nos sugere que o poder se tornou mais bioquímico que microfísico e que a principal estratégia atual consiste, na produção hipócrita de uma sociedade de viciados. Álcool, nicotina, cafeína, açúcar, remédios, mas, sobretudo, narrativas audiovisuais. Elas interagem diretamente com o universo alimentar formando um conjunto de necessidades e, principalmente, mantendo o indivíduo em níveis cada vez mais altos de stress emocional. Após séculos de sujeição sexual imposta pelo cristianismo e pela lógica confessional da psicanálise, os mecanismos de poder geram agora um novo controle social: a dependência química e as redes digitais fazem parte de uma única estratégia de sujeição.

Para o pensamento pós-moderno, não existe recalçamento suposto da psicanálise, a sociedade não reprime os desejos e instintos dos indivíduos; ela os estimula. Não existe interdição

ou repressão sexual, o sexo é proibido e escondido apenas para ser incitado e incessantemente revelado. Também não existe um desejo oculto a ser confessado (“o segredinho sujo da psicanálise”). Os discursos não significam nada além do que realmente dizem. “O inconsciente não é um teatro de representação, mas sim uma usina de produção” – proclamam Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo* (1972). Além de abertamente antifreudiana, a filosofia virtual de Deleuze é antiplatônica e antihegeliana. Contra Platão porque Deleuze nega toda possibilidade de transcendência e afirma a imanência absoluta. E contra Hegel em virtude de três conceitos que o marxismo reaproveitou: a totalidade, a causalidade e a dialética.

“Mil platôs não formam uma montanha”. A diversidade das partes não formam um todo; o social não pode ser tomado em seu conjunto, sem que seus elementos sofram amputações e simplificações. Para Deleuze toda totalidade é totalitária, pois impõe um centro e uma determinada perspectiva do conjunto. Relativista e adepto da simultaneidade não-midiática de tempo-espço, Deleuze também não crê em causalidade ou determinação estrutural. Seu mundo é feito de singularidades imprevisíveis. Todos os fatores se condicionam mutuamente sem que nenhum seja necessariamente determinante.

Ele também não acredita na unidade dos contrários, como motor das transformações. Acredita sim que as mudanças lineares acontecem através de bifurcações binárias, escolhas entre ‘sim’ ou ‘não’ – formando uma ‘árvore’ (semelhante a um fluxograma). Em oposição a essa árvore de séries binárias, Deleuze sugere a imagem do ‘rizoma’, uma raiz em que todos os pontos se entrelaçam de forma desigual, fragmentada e anárquica. Assim, não há dialética nem dialógica, mas sim polaridades binárias. Não nos interessa ressuscitar essas polêmicas, mas observar o impacto dessas ideias – principalmente a noção do ‘aqui-e-agora como

único ponto de partida realmente honesto’ para pensar a vida. A crítica pós-moderna mudou definitivamente o nosso modo de pensar. E a Contracultura mudou irreversivelmente nossa forma de viver.

Mas, não completamente. Estamos em uma transição entre a vida urbana-industrial e o design das redes, em um momento de resiliências individuais e coletivas em vários níveis. O desejo emergente de singularidade em um mundo ainda uniforme produz a segmentação do mercado consumidor e o controle através de interatividade.

A teoria da complexidade de Edgar Morin (1977; 1980; 1986; 1998) tem três operadores: o princípio dialógico (ou a dualidade dentro da unidade), o princípio da recursividade (ou da causalidade circular de retroalimentação múltipla) e o princípio hologramático (segundo o qual o todo também está contido em cada parte dentro do todo). Nem o universal e abstrato, nem o relativismo concreto de cada realidade local; a complexidade é o universo concreto – em suas múltiplas dimensões simultâneas: o todo é mais e menos que a soma de suas partes ao mesmo tempo. Morin é um pensador de origem marxista-hegeliana, sendo que: no lugar da totalidade, está a complexidade; ao invés de determinação estrutural, há recursividades sistêmicas (feedbacks); e, há a oposição dialógica assimilando e superando a contradição dialética, transformando conflitos destrutivos em diálogos produtivos (GOMES, 2015a).

Observem como Morin repensa os conceitos hegelianos da estrutura marxista (comuns também a Habermas) contrapostos com o radicalismo pós-moderno. Ironicamente, a contradição entre o racionalismo dedutivo de Hegel (que decompõe o todo em partes) e sua antítese, a simultaneidade indutivo-relativista de Deleuze, produziu um terceiro termo (a síntese, a negação da negação): o pensamento complexo. Morin assimilou e superou

dialeticamente as hermenêuticas de Habermas e Foucault em uma nova perspectiva.

Morin é um dos personagens centrais da segunda metade do século XX, tanto no plano da vida como no das ideias. Sua militância política vai da resistência francesa contra o nazismo às barricadas do desejo de maio de 68. Descrever suas ideias é um desafio angustiante, porque ele está sempre absorvendo e comparando diferentes formas de interpretar. Ele próprio defende explicitamente a qualidade da incerteza e da indefinição. Não é filósofo, nem antropólogo, nem sociólogo. E seu pensamento é homogêneo, integral, sem fissuras ou subdivisões internas; um pensamento preocupado não apenas com a revisão epistemológica interdisciplinar do conhecimento científico, mas também com sua reunificação transdisciplinar com a ética, com a arte, com a filosofia e com os saberes tradicionais.

Os três operadores epistemológicos de sua teoria da complexidade – a dialógica, a recursividade organizacional e a hologramática – também têm uma dimensão ética: o diálogo como conflito produtivo, a adaptação como forma de vencer as dificuldades e a responsabilidade por todos os universos em que estamos inseridos. E a construção deste novo saber e de sua transmissão em uma nova pedagogia dependem não apenas de uma reunificação epistemológica objetiva, mas, sobretudo, de uma nova conduta pessoal e cultural de solidariedade e consciência em relação ao meio ambiente.

II Lucidez alucinada

Até minha graduação como jornalista em 1985, na Faculdade de Comunicação e Turismo Hélio Alonso (FACHA), me dediquei basicamente a estudar e a fazer psicanálise novamente. E, nas horas vagas, dediquei-me também à boemia, à poesia e a escrever roteiros, como o de *Lucidez Alucinada*.

Essa segunda psicanálise foi muito importante para mim, tanto como prática de autoconhecimento como teoria de interpretação. Interessei-me pelos livros de Freud, Jung e Lacan (mesmo depois de ler Deleuze e Foucault). Aprendi a ‘pensar psicanaliticamente’ e a ter consciência crítica das limitações dessa forma de interpretar. De certa forma, *Lucidez Alucinada* antecipou o roteiro de meu processo analítico.

Neste período bebia muito. Cerveja todos os dias, destilados no final de semana. E fiz tudo que um jovem universitário tem direito: fiz teatro, vídeos, cantei no coral, participei de grupos de música (como o *Quase na esquina jazz club band*), estagiei como produtor de TV e como redator de jornais impressos.

O Mundo em Si é assim:
Todo e um pouco de cada.
O Mundo é todo para mim
E eu não sabia de nada.
Nada como alguma coisa,
Tola como nada mesmo.
Nada como coisa alguma
Tola como mesmo nada.

Todo para qualquer coisa
Que me faça e satisfaça.
Tudo por qualquer coisa
Que me liberte do nada.
Nada como alguma coisa,
Tola como nada mesmo.
Nada como coisa alguma
Tola como mesmo nada.

Sou muito grato ao álcool por ter facilitado minha socialização e minha vida amorosa. No entanto, sempre existem efeitos colaterais: quando uma namorada circunstancial me disse que eu era muito chato sóbrio, comecei a questionar seriamente a vida bipolar que eu levava.

E, em meu processo analítico, eu confessei que valorizava mais da ressaca e a depressão existencialista (em que eu achava tudo ruim) do que farra animada da boêmia (em que eu era alegre e descomplicado). Uma vez compreendida a minha psicose de culpa e prazer, recebi alta da psicanálise. Eu continuava me sentindo desajustado, mas não desequilibrado. Então, arrumei um emprego em um banco, saí novamente da casa de meus pais, parei de beber e de fumar; e me concentrei em concluir meu curso.

Fui trabalhar em uma agência do finado Banco Econômico, na Dias da Cruz, no Méier, na zona norte do Rio. As gerações atuais não são capazes de imaginar o que era um banco antes do computador e da internet. Passava um carro, todos os dias às 18 horas, para pegar o malote de cheques e as contas fechadas do movimento do dia. E eu era distraído, ficava irritado quando tinha que me concentrar por longos períodos de tempo e errava as contas, dando diferenças e conquistando a antipatia de todos os outros funcionários. Com o tempo (o incentivo negativo de todos), acabei aprendendo a ‘trabalhar contra o relógio’, mesmo

achando tudo aquilo completamente irracional. Eu pregava o desregramento dos sentidos e a vida me forçava a um super regramento disciplinar.

Ken Wilber tem uma teoria de desenvolvimento em três estágios que pode ser aplicada a estados, famílias, pessoas ou instituições: há um momento pré-convencional anterior à necessidade de disciplina, um estágio de regramento técnico e um momento pós convencional, em que as regras são flexibilizadas pela criatividade. Eu não conseguiria ser jornalista se não tivesse sido bancário. As duas atividades têm ‘deadline’, sendo que no banco são números e no jornal, palavras.

Além da competência no trabalho em tempo regressivo, o banco também foi para mim um ‘rito de passagem’. Antigamente, a passagem da adolescência para a maioridade era feita através de um desafio de coragem e resistência. O serviço militar e o vestibular se mostraram ineficientes para desempenhar esse papel e hoje temos uma verdadeira epidemia de surtos psicóticos e de indivíduos que permanecem na adolescência até os 40 anos.

Sempre adorei ser uma ‘eminência parda’. Parte dessa preferência se justificava por uma interpretação equivocada das noções de Castaneda sobre a ‘arte da espreita’ e ‘apagar a história pessoal’. O próprio Castaneda é um exemplo de ‘celebridade invisível’, de que todos já ouviram falar mas que não sabem de nada ao certo. ‘A arte da loucura controlada’, no ideário dos seguidores de Castaneda, é a técnica de viver outras personalidades, como atores, mas continuamente, durante todo tempo indeterminado. Taisha Abelar, na *Travessia das Feiticeiras* (1996), viveu quatro personagens diferentes para conseguir modificar e ampliar sua personalidade. Não fiz isso deliberadamente, porém acredito que, involuntariamente, passei por quatro personas, cumulativas em alguns aspectos, mas qualitativamente bem diferentes: Mar-

celo Clandestino (até 1985), Marcelo Gomes (até 1996), professor Marcelo Bolshaw (até 2008) e o autista zen (a fase atual).

No tempo de estudante, os amigos me apelidaram de Marcelo Clandestino, devido ao meu comportamento evasivo e discreto, como se fosse um espião ou um militante de esquerda infiltrado, transformando-me até em um personagem das tiras em quadrinhos do *Quase na esquina*, desenhadas por Paulo Popó e publicadas no ‘Quadra da Praia’, jornal distribuído gratuitamente nas praias do Rio de Janeiro entre 1983/84. Aproveitando a brincadeira, vesti o personagem (ou vesti-me de meu próprio personagem) e fiz até algumas performances. *Quase na esquina* era o nome do bar, na Rua Farani, em Botafogo, em que nos encontrávamos quase todos os dias para beber e festejar a vida após as aulas da faculdade. Organizamos uma banda de música teatral – o *Quase na esquina jazz club band e as ursolinas atonais* (a dissidência dissonante do coral da Universidade Santa Úrsula) – em que eu (ou meu personagem) aparecia apenas para dizer pequenas frases (breaks) durante súbitas pausas musicais. O garçom, o dono português e outros frequentadores do bar e membros do grupo também se tornaram personagens das tiras. Mas, quando a maioria dos integrantes se formou, o grupo acabou. E com ele, o Marcelo Clandestino.

Desculpem, mas acho o Marcelo Gomes o mais sem graça de minhas versões. Com o Santo Daime despi-me de minhas referências contraculturais: as poesias de Torquato Neto e Wally Salomão, minhas revistas de arte neoconcreta sobre Helio Oiticica e Lygia Clark, meus vinis do tropicalismo, os livros de Foucault e Deleuze. Dei tudo. Na minha cabeça, era tudo ilusão sem utilidade. Eu havia compreendido que longe de ser realmente um espreitador como queria, eu havia construído uma caricatura de mim mesmo e de minha loucura de querer ser e não ser reconhecido como artista. E o Marcelo Gomes almejava ao anonimato real.

Um dia, pouco antes de minha viagem para a Amazônia, um amigo, desgostoso de minha mudança, me mostrou o álbum *Invisible people*, de Will Eisner, com narrativas gráficas sobre os anônimos das grandes cidades. Ele desejava que eu lesse principalmente a terceira estória do livro – *O santuário* – em que o solitário personagem Pincus Pleatnik, prefere se transformar em alguém de quem ninguém se lembra e com quem ninguém se importa.

Devido ao um erro de um jornal que publica por engano seu obituário, Pincus de fato desaparece, perdendo sua casa e seu emprego. O pobre homem não tinha amigos, família ou conhecidos que pudessem testemunhar em seu a favor. Sozinho, sem ter a quem recorrer, Pincus morre como mendigo e é enterrado como indigente.

Sucedede que ‘ser invisível’ não significa ‘ser irrelevante’ e, durante os anos que fui Marcelo Gomes, trabalhei como jornalista em diferentes veículos e funções. Comecei minha vida profissional trabalhando escrevendo para um público de engenheiros químicos e técnicos especializados, na Editora JR, responsável por publicações na área de petroquímica e instrumentação técnica. Depois, em Rio Branco e Natal, escolhi as experiências que julguei adequadas e me sai bem de todas elas. Fui redator do jornal semanal *Dois Pontos*. Cobri a Assembleia Legislativa do RN para o jornal *Tribuna do Norte* e trabalhei como produtor de TV. Como professor Marcelo Bolshaw houve um retorno parcial à visibilidade pública.

Dividido entre dois avatares: o hermeneuta e o encantador de serpentes. Os dois personagens representaram o conflito entre o aspecto sociológico e o aspecto pós-moderno; entre o lado acadêmico e o lado esotérico de meu trabalho. O professor é minha personalidade mais contraditória, pois também trabalha os conflitos e o diálogo entre as duas outras personalidades anteriores. Decidi, então, criar heterônimos. Chamei meu ‘eu’ mais realista

ligado ao pensamento pós-moderno de *O Encantador de Serpentes*; e meu 'eu' associado à fenomenologia de O Hermeneuta. Cheguei a escrever livros com esses nomes, mas, com o passar do tempo, as duas formas de pensar foram se misturando. Hoje, as personas se transformaram em blogs temáticos.

12

O Santo Daime

Em 1986, tive o privilégio de conhecer os padrinhos Sebastião Mota e Manuel Corrente; e de me fardar, no dia de São João Batista, na Doutrina do Santo Daime. Dentre as muitas mudanças desencadeadas por este fato, ressalto uma reaproximação espiritual de minha família e das práticas mediúnicas kardecistas em que fui educado.

Em 1988, no dia 17 de novembro, quando a Umbanda completava exatamente seus 80 anos, cheguei à casa do Caboclo Tupinambá e também me iniciei no culto.

Associando minhas habilidades de poeta e compositor à canalização mediúnica, ‘recebi’ três hinários: o *hinário da Árvore da Vida*, a *Coroa da Jurema* e *Nos Jardins do Éden* (ainda em andamento).

Além disso, compus, em conjunto com Paulo Sérgio Passos Paiva, as canções dos ‘Novos Templários’ – um trabalho poético musical de temas esotéricos em vários gêneros.

Morei na Amazônia de 91 a 95, trabalhando em condições e atividades que variaram desde professor primário (transdisciplinar e multiserial) na vila do Céu do Mapiá (capital do Santo Daime no interior da floresta amazônica, município de Pauini, Estado do Amazonas) até a de redator do jornal impresso *O Rio Branco* e editor de telejornal TJ ACRE (SBT), na capital do Acre, quando também participei da diretoria da Colônia Cinco Mil, então presidida pelo padrinho Wilson Carneiro.

Ajudei na organização e participei do Centenário do Mestre, evento comemorativo da data natalícia do fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra, em dezembro de 1992. E de 1995

até 2008 me tornei professor de comunicação social na UFRN, onde também fiz mestrado e doutorado em ciências sociais. Durante esse período continuei participando do Daime no Nordeste, fundando e ajudando a fundar vários centros, inclusive a igreja de Canoa Quebrada, no Ceará, da qual até hoje faço parte.

Impossível descrever aqui a transformação propiciada pelo Daime – seja pela bebida; seja pela doutrina musical e poética – e pelo desenvolvimento cognitivo e espiritual que ambos juntos desencadeiam.

Desenvolvendo esses dois temas (a bebida e a doutrina) escrevi o ensaio *O que é Santo Daime*; e alguns anos depois o reescrevi de forma mais acadêmica *A ayahuasca como sistema de cuidados*.

A Estrada Iluminada

Apresentei-me à Estrada Iluminada
Pela Estrela que há dentro de mim;
Um Querubim me esperava na entrada
E perguntou pela Árvore do Jardim.

Respondi que a raiz no céu jorrava
E que seus galhos mergulhavam no sem fim
Que cada fruto era a maçã envenenada
Donde nasciam tanto o não como o sim.

E assim a vida emanava
Os sagrados Sete Ventos de Elohim,
E Jeová sobre tudo imperava
Lá do alto de seu trono de marfim.

Ele disse: você tem conhecimento
Mas a vida não se toma pelo avesso
No destrinchar do próprio sofrimento
Duma cebola cada casca tem seu preço.

Pedi então que me abrisse a passagem
Que eu precisava fazer a Travessia
E para pode fazer esta viagem
Não me faltavam fé, coragem e alegria.

Mas tinha que enfrentar o Guardião
E decifrar o Mistério do Sou Eu
“Só depois de me dizer a solução
Vai passar por aqui” – me respondeu.

A Entrada através do coração
Deve ser conquistada pela Espada
Só assim é que se vence a Ilusão
E se entra na Estrada Iluminada.

Há uma evidente mudança de atitude na maioria das pessoas que tomam Daime. Apenas cerca de 10%, aproximadamente, consideram a experiência sem significado para sua vida. Dos 90% que consideram a experiência relevante, mais da metade não volta ou participa esporadicamente dos cultos. As instituições calculam, informalmente, que, em média, 30% dos que conhecem o Santo Daime, escolhem este caminho para seu desenvolvimento espiritual e se fardam.

Com passar dos anos, há uma grande taxa de evasão, a participação dos rituais se banaliza e o impacto de transformação do começo perde seu poder, levando o adepto ou a novos níveis de esforço e aplicação para seguir com seu desenvolvimento ou

a uma adaptação conformista em relação às instituições religiosas e à própria sociedade em geral. Houve um momento em que a vida comunitária na Amazônia era estimulada como uma forma de continuar o processo de desprogramação da vida social, mas, atualmente, todas as instituições que trabalham com o Santo Daime dão ênfase à integração social de seus participantes. Também se leve em conta que há grandes desigualdades culturais na expansão: o Santo Daime do Norte do país sempre foi bem diferente da religião no Sul e Sudeste. No Acre, o Daime é uma religião popular e tem um caráter conservador, um aspecto importante da identidade cultural daquele estado; no Sudeste, ele floresceu em extratos da classe média urbana, com jovens culturalmente globalizados oriundos da vida política e do universo das drogas. São estratos sociais bem diferentes, com formações culturais bastante distintas. Os dirigentes de centros da Amazônia dizem que “igreja não é clínica de tratamento de pessoas com distúrbios psicológicos ou com dependentes químicos”.

Ocorre, no entanto, que no Sul e Sudeste do país, a grande maioria dos fardados são ex-dependentes ou portadores de distúrbios de comportamento, que descobriram na doutrina uma forma de conforto e transformação. E essa demanda clínica está em processo de crescimento exponencial no exterior.

A resolução do CONAD representa a legalização da Ayahuasca no Brasil. Mas, há também uma contrapartida negativa: a regulamentação poderá levar a uma fossilização institucional do movimento, a uma folclorização cultural dos rituais e/ou a um distanciamento cada maior da verdadeira essência do espírito revolucionário do Ayahuasca. A necessidade de regulamentação do movimento ayahuasqueiro está levando a um progressivo enquadramento social dos grupos e a uma atitude conformista em relação a mudanças na sociedade e nas instituições.

Também acompanhei os esforços dos pesquisadores do Instituto de Neurociências da UFRN em sintetizar um medicamento com base na química da ayahuasca, retirando-a de seu contexto religioso e colocando-a em ambiente clínico. Atualmente, várias pesquisas investigam a utilização de medicamentos a base da Ayahuasca para tratamento químico de depressão, neuroses, fobias, síndromes neurológicas, bem como seu uso como potencializador da consciência em processos terapêuticos. Eu mesmo fiz experiências associando o uso da ayahuasca com hipnose regressiva para acessar memórias traumáticas. Esse memorial, em parte, é resultante desse trabalho.

A DMT permite a utilização consciente da memória visual através do lado direito do cérebro, em oposição à nossa memória discursiva ordinária organizada através da fala. É a fala que transforma a memória em narrativa, se simplesmente contarmos nossa estória, oscilaremos entre os papéis de vítima e de herói. É o hemisfério esquerdo do cérebro que acessa a memória e quer comunicar a lembrança resgatada a alguém. É a memória falada, atualizada e editada pelo ego no presente. Com a DMT, ao contrário, feita em estado de silêncio interior, sem interlocutor ou escuta analítica externa, as lembranças emergem objetivas, permitindo a reintegração emocional dos momentos vividos com distanciamento, vistos de fora, como em um filme narrado por outra pessoa. E essa pode ser a principal aplicação terapêutica da DMT em um futuro breve: fechar (reviver e superar) as feridas emocionais que jorram do inconsciente.

Mas, há, além da aplicação clínica e da espiritualidade dos cultos, uma terceira posição em relação ao significado do fenômeno Ayahuasca.

Conta uma lenda que, nos primórdios da história da terra, houve uma grande conferência de todos os animais existen-

tes, em protesto contra a atitude devastadora e ignorante do Homem diante do meio ambiente.

“A natureza é a grande mãe de todos os bichos e o homem deseja submetê-la aos seus caprichos” - denunciou a serpente, cobrando uma atitude de todos.

“A única forma é fazê-lo sentir na própria pele o efeito de seus atos, mesmo que isso leve muitas gerações” - ponderou o coioote. E assim, ficou decidido que cada animal se transformaria em uma doença humana: o leão seria os males do coração; o elefante, a obesidade; os equinos, as doenças de pele. E quanto mais o Homem destruísse a Natureza, mais ele seria vítima da vingança dos espíritos animais, na forma de doenças. Segundo a lenda, então, o mundo vegetal sentiu compaixão pelo Homem e decidiu ajudá-lo. E as plantas se transformaram em remédios, uma para cada tipo de doença gerada pelos instintos animais.

Às plantas mais nobres, o cipó jagube e a folha rainha, foi dada a missão de despertar a consciência, para que um dia o Homem aprendesse a viver em harmonia com a terra e cumprisse seu destino.

Com Terence McKenna (1993, 1994, 1995 e 1996) a pesquisa sobre enteógenos chega ao patamar da Etnofarmacologia, isto é, ao estudo simultâneo dos contextos culturais e das substâncias químicas em um novo quadro de referências.

McKenna estabelece uma associação estratégica entre duas hipóteses diferentes até então, que se tornaram os cânones do movimento enteógeno: em primeiro lugar, a hipótese de que foi através da ingestão de substâncias químicas psicoativas que os macacos se tornaram conscientes de si, dando início à evolução da espécie humana. Nesta hipótese, sugere-se que toda nossa experiência com o sagrado derivou originalmente do consumo de

substâncias químicas. E depois, a hipótese de Gaia (James Lovelock e Lynn Margulis) segundo a qual a biosfera da Terra é na verdade um organismo vivo. Para McKenna, mais do que dispositivos para o controle social (as drogas), as substâncias psicoativas teriam como função primordial a re-ligação dos homens com a consciência do planeta.

Mas, o que realmente chama atenção nas ideias dos irmãos McKenna é a compreensão das plantas enteógenas no contexto de uma “grande simbiose”. Nesta perspectiva, a simbiose entre as plantas e os animais na biosfera da terra não se limita à troca de oxigênio por gás carbônico ou à produção recíproca de alimento e proteção, mas, sobretudo, a um projeto maior, no qual as plantas enteógenas cumprem um papel estratégico modificando o comportamento humano em relação ao meio ambiente.

Também segundo Metzner (2002), a Ayahuasca é um veículo de uma mensagem do reino vegetal – e a DMT, uma mensagem química da floresta para nosso cérebro – para reverter o processo planetário de autodestruição do homem e da vida orgânica. Para Metzner, a experiência emergente da espiritualidade da medicina da Ayahuasca transborda os limites de todas as tradições religiosas que a utilizam. A Ayahuasca nos dá saúde, conhecimento, poder espiritual. E nós? O que estamos dando em troca? Amor e alegria? Aperfeiçoamento pessoal, dinheiro e trabalho para as instituições responsáveis? Ou você não se acha em dívida com ninguém?

O Daime é uma leitura da Ayahuasca. O conceito ‘daime’ é uma interpretação teológica e poética, que a torna um sacramento cristão, um veículo de comunhão e de celebração da dádiva. O daime é a resposta à pergunta de Metzner (o que damos em troca do recebemos?). A retribuição da generosidade divina com a generosidade humana em um forte sentimento de agradecimento. “Já que tudo me foi dado, vou me dar todo também” – essa ideia é que faz vigorar o sentido do Sacramento, não é mais a planta, a

bebida ou a doutrina que é sagrada, mas “Eu sou” (um em conjunto com a divindade).

Eu bebi o Santo Daime
Todos medos enfrentei
Meus desejos me tentaram
Eu afirmei o Cristo Rei.

Só firmado na Verdade
E vivendo com firmeza
Sem duvidar da Divindade
É que alcança esta certeza.

Viajando me firmei
Entendi a miração
Viva o Mestre Jesus Cristo
E a Virgem da Conceição.

13

O Avatar da rebeldia⁴

“Rebelde é aquele que não reage contra a sociedade, é aquele que compreende todo o jogo e simplesmente cai fora dele. O jogo passa a não fazer sentido para ele. Ele não é contra o jogo. E essa é toda a beleza da rebelião: trata-se de liberdade. O revolucionário não é livre. Ele está o tempo todo lutando contra algo – como pode haver liberdade na reação?”

Liberdade significa compreensão. A pessoa compreende o jogo e, ao ver que ele é um modo de impedir a alma de crescer, um modo de não permitir alguém de ser quem é, ele simplesmente o abandona sem que ele deixe marcas na sua alma. A pessoa perdoa e esquece, seguindo em frente sem nada que a prenda à sociedade em nome do amor ou em nome do ódio. A sociedade simplesmente desaparece para o rebelde. Ele pode viver no mundo ou pode sair dele, mas não pertence mais a ele; é um forasteiro” (OSHO, 2006d, 63).

A noite de 19 de janeiro de 1990 – noite de São Sebastião, em que se comemora também no candomblé afro-brasileiro o culto ao orixá Oxóssi, senhor das matas – teve na minha vida um grande significado espiritual. Em primeiro lugar, pela morte do padrinho Sebastião Mota, líder da linha do Santo Daime da qual participo ainda hoje, na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Com a diferença de algumas poucas horas, na cidade de Puna na Índia, também desencarnava outro grande líder espiritual: Bhagwan Shree Rajneesh, o Osho.

4. Homenagem também ao amigo Deepech (Stefan Lauschner).

Na ocasião, tive um sonho em que, em uma sala circular xadrez, havia uma polaridade entre as figuras do Padrinho Sebastião, vestido com a farda branca do Daime e com a barba negra, e de Osho, vestindo uma túnica negra e com a barba branca – ambos impassíveis, em estado de meditação profunda. A sala começou a adquirir o aspecto oval, semelhante ao símbolo chinês do yin/yang e voo, levando os dois para o céu longínquo.

Mas, deixe-me abrir um pequeno parêntese aqui para explicar melhor quem é Sebastião Mota. O padrinho Sebastião que eu conheci era uma pessoa de muitos contrastes: muito sério e ao mesmo tempo sempre alegre e brincalhão; sereno e paciente ao mesmo tempo em que persistente e teimoso; um homem de grande conhecimento e ainda assim um estudante humilde e aplicado nos assuntos da espiritualidade.

Nascido em Eirunepé, Estado do Amazonas, no Seringal Monte Lígia em 1920, o padrinho começou sua carreira de curador lá mesmo no Vale do Juruá, na Doutrina Espírita kardecista. Mudando-se para a capital do Acre com a família por volta de 1957, sete anos mais tarde é que conheceu Raimundo Irineu Serra e o Santo Daime. Participou ainda dos trabalhos do “Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento” com o Mestre e sempre guardou emoldurado seu diploma do Círculo na parede de seu quarto. Fundou a Colônia Cinco Mil dando ênfase à vida comunitária em sua proposta doutrinária.

Em 1980 transferiu a comunidade, que vivia nos arredores de Rio Branco, para uma área virgem no interior da floresta, denominada Seringal Rio do Ouro. Em 1982 fundou, no Amazonas, a Vila Céu do Mapiá, sede de sua entidade religiosa e filantrópica, denominada Cefluris – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, principal responsável pelo trabalho espiritual desenvolvido com Santo Daime em diversos países nos 5 continentes do globo. Porém, para mim, a grande contribuição

do padrinho não foi a expansão internacional, a vida comunitária ou mesma a polêmica adoção de outras plantas nos cultos do Santo Daime, mas sim uma determinada relação com a ideia de urgência e com o fim do tempo. E isso está expresso em seu hinário: O Justiceiro. Um hinário reflete o aprendizado da pessoa que o recebeu e expressa sua biografia espiritual, com as provas e experiências que ele enfrentou durante o decorrer de sua vida.

Quando comecei na doutrina, eu não gostava do hinário do padrinho. Achava muito cheio de “chiqueirador” e de “se arrependam pecadores” etc. Até que um dia tive um sonho em que um amigo (Luis Fernando Nobre) me dizia: “você só apanha porque se sente culpado e sente pena de si mesmo. Cante o hinário como justiceiro e não como injustiçado”. Foi uma chave para mim. Descobri que, na primeira pessoa do presente do indicativo, o justiceiro é uma arma contra tudo que realmente me oprimia e machucava. Mas passaram-se os anos e vi também um outro lado: pessoas cantando o hinário do padrinho para ‘peiar’ os outros, sem examinar a consciência.

Descobri, então, um segundo segredo: nem se punir nem querer corrigir os outros. Tem que amar os outros ‘igualmente’ a si mesmo. Se amar a si demais ou aos outros mais que si, está fora do fio da navalha do hinário. O ensinamento do justiceiro é assim um estudo muito fino, entre essas duas interpretações opostas equivocadas (a masoquista e a sádica).

Hoje, após muitos hinários do padrinho e anos de trabalho espiritual, percebo que a ideia de que “culto sem castigo ninguém sabe o que vai fazer” (excluídos todos os mecanismos de culpa e autopunição da ideologia cristã e ficando apenas com o aspecto disciplinar) deriva da ideia de tempo irreversível – um dos traços principais da filosofia e da prática espírita de Sebastião Mota. É comum entre os daimistas que buscam seguir exclusivamente os ensinamentos de Mestre Irineu um determinado modo de enten-

der o tempo que tudo é eterno, com uma ênfase na calma e na segurança espiritual. O castigo, nesta compreensão, é apenas uma limpeza, necessária para se entrar em sintonia com o universal para se reencontrar no Divino.

Já a concepção dos seguidores do padrinho Sebastião é bem mais guerreira, com ênfase no fim do mundo e da possibilidade da morte eterna (que só reencarna quem merece). Nesta perspectiva, “a matéria está por fio” – como afirma um dos últimos hinos de seu filho Alfredo. Nesta concepção, é preciso prestar atenção no instante e no detalhe. Há um “sentimento de urgência” que nos impulsiona para a Eternidade (prometida no hinário) do Mestre.

E esta “urgência” em construir um mundo melhor deve ser considerada como sua grande contribuição. A disciplina, nesse contexto cronológico (que conta o tempo de trás para frente), é um esforço consciente e constante de adaptar ao presente imediato. O padrinho Sebastião foi um homem que se alfabetizou cantando o próprio hinário. Foi um homem coerente (que lutava para colocar suas ideias em sua vida e colocar sua vida nas suas ideias) e morreu como um guerreiro batalhando pelo que acreditava.

Sebastião Mota de Melo faleceu de problemas cardíacos em 20 de janeiro de 1990, dia de São Sebastião, na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, fazendo o que queria e o que mais gostava de fazer, cantando seu próprio hinário durante um trabalho espiritual – no mesmo dia de Rajneesh.

Dito isto, voltemos ao Osho. Apesar de já ter lido alguns livros de Rajneesh e ter gostado, meu sonho (então interpretado de modo maniqueísta como uma luta entre o bem e o mal) me levou a nutrir, durante muitos anos, certa antipatia pelos ensinamentos do Osho. Hoje, percebo que o Rajneesh “não é do mal”, ao contrário, deve ser reverenciado, não apenas como um singular líder espiritual, mas, sobretudo, como uma das personalidades mais importantes de nosso tempo. Compreendo também que a

polaridade entre ele e o padrinho Sebastião é complementar, representando a contradição entre disciplina e entrega. Ou seja: enquanto o padrinho (reinterpretando a tradição cristã) prescreve o sacrifício, a firmeza e a renúncia como formas de aperfeiçoamento ético, a mensagem principal de Osho é a vulnerabilidade e a entrega prazerosa à vida.

Na verdade, sempre gostei dos textos e das ideias de Rajneesh; no entanto, sempre houve algo, uma dissintonia entre o discurso e as práticas espirituais, que me levavam a suspeitar da seriedade de seus ensinamentos. Para por em prática a teoria dos Avatares, segundo a qual um ser iluminado nascia para salvar o espírito da humanidade há cada dois mil anos, descrita na Doutrina Secreta de Madame Blavatsky, sua principal discípula e sucessora na direção da Ordem Teosófica, Annie Besant, se colocou a missão de localizar e preparar a pessoa que seria novo Avatar. Encontrou um jovem indiano e o levou para estudar na Inglaterra. Esse fato teve como consequência imediata a dissidência aberta por Steiner: a Antroposofia. Porém, poucos meses antes de assumir a direção internacional de um verdadeiro império organizado em sua volta, Krisnamurti desistiu de cumprir o destino para o qual havia sido educado e iniciou uma cruzada a favor da meditação e do desenvolvimento da consciência acima de qualquer sistema de crenças e rituais. Para Rajneesh, Krisnamurti fraquejou e não recebeu o espírito solar a que estava destinado a incorporar. Assim, coube a ele concluir essa missão e ser o Avatar, passando a se chamar de Osho, originalmente um título de reverência concedido a certos mestres na tradição Zen do Budismo. Mesmo não sendo budista ou um mestre pertencente à tradição Zen, a partir de certo momento, Rajneesh passou a se chamar de Osho no final dos anos 1980.

Em outro trabalho (GOMES, 2001), sem entrar no mérito das ideias de Bhagwan Shree Rajneesh (na verdade, Rajneesh Chan-

dra Mohan Jain) nem de sua pretensão de se chamar de Osho e se considerar o Avatar da Nova Era, afirmei que uma de suas contribuições mais importantes era seu marketing de organização em rede – fato que geralmente passa despercebido tanto aos seus críticos quanto aos seus defensores.

Além do Tantra como carro chefe (do qual falaremos adiante), Rajneesh relançou toda uma série de produtos esotéricos de outras correntes e tradições com sua grife (tarô do Osho, massagem do Osho, danças do Osho, Reike do Osho etc.). Mas, ao invés de uma nova síntese dessas técnicas e práticas, Rajneesh criou uma ‘franquia espiritual’ em redes descentralizadas, como uma identidade transnacional de uma extensão planetária: a marca Osho.

Na verdade, Rajneesh formulou uma síntese “Buda-Zorba”, uma espiritualidade que reúne o aspecto meditativo do budismo à alegria de viver, dançar e se divertir do personagem “Zorba, o grego” (OSHO, 2004, 214; 1999, 15).

Na mídia, Osho ficou conhecido como o guru do sexo e dos ricos – em função de seu discurso contra a repressão sexual e da frota de 93 Rolls-Royces que existiam em sua comuna nos Estados Unidos, ‘Rajneeshpuram’ e que recebia, no início dos anos 1980, milhares de visitantes de todo o mundo. Osho foi acusado, por parte do governo estadual do Oregon de perversão, realização de lavagem cerebral e evasão fiscal; seus discípulos se envolvem em caso de envenenamento e fraude eleitoral. Foi preso e posteriormente deportado dos Estados Unidos. Em julho de 1986, Osho volta à Índia e instala-se novamente em Puna e funda uma multiversidade (e não uma universidade) de estudos espirituais. Em novembro de 1987, seus médicos diagnosticam uma deterioração generalizada de sua condição física, devido a envenenamento por tálum, um metal pesado de efeito lento, progressivo e fatal. Durante um discurso público, Osho afirmou que o governo

dos EUA o havia lentamente envenenado durante os 12 dias em que ele estivera preso em 1985.

O pensamento de Rajneesh está exposto em mais de 1000 livros, embora ele nunca tenha escrito nenhum. Seus livros são transcrições de excertos dos arquivos gravados de palestras feitas em momentos e para públicos diferentes. Textos que, com o passar do tempo, foram sendo reescritos pelos seus seguidores. Desconfie-se, portanto, que o Osho não é uma única pessoa, mas sim uma instituição. Nesse sentido, a compilação póstuma Autobiografia de um místico espiritualmente incorreto (2000) permite vislumbrar claramente, mesmo sendo um texto editado de modo a esconder as diferenças, três fases de Osho: antes, durante e depois sua passagem pelos EUA. Nos últimos anos, ele aprimorou suas meditações e ideias centrais. É o melhor de sua produção.

Também há diferentes estratégias transversais possíveis de leitura a essas três fases dos trabalhos de Osho. Pode-se, por exemplo, observar seu discurso sobre as diferentes tradições (budismo(s), zen, taoísmo, cristianismo, islã). Outra estratégia interessante seria analisar seus livros sobre práticas meditativas e terapêuticas (como O livro orange ou a Farmácia da alma) ou ainda estudar suas interpretações de milhares de estórias, narrativas, anedotas, lendas e casos de que faz uso frequente para explicar suas ideias.

Será possível, a partir da análise discursiva de seus principais livros, se reconstituir uma concepção de mundo, uma doutrina ou mesmo um conjunto coerente de ensinamentos e modos de pensar? Sim, claro. Há temas recorrentes e uma filosofia própria com características constantes: anarquismo, relativismo, hedonismo e anti-racionalismo com ênfase no instinto e na intuição. Escolhemos, para estudar a ‘ideologia sanniasi’ os textos ‘morais’ de Osho. Por ‘morais’ entenda-se os textos prescritivos organizados nos dez livros da coleção ‘Dicas para uma nova maneira

de viver' sobre diferentes temas éticos: liberdade, intuição, criatividade, alegria, maturidade, coragem, intimidade, inteligência, compaixão e consciência. É claro que Osho não gostaria de seus textos prescritivos serem chamados de morais, pois ele não é um moralista no sentido normativo, isto é, não estabelece regras de conduta (2004, 127). Todavia, esses textos sugerem procedimentos éticos de conduta para os que desejam a liberdade espiritual. E isto também pode ser considerado 'moral'.

Osho faz parte de um contexto internacional e de uma determinada época, guardando vários pontos em comum tanto com outros pensadores esotéricos, como Castaneda e Gurdjieff, como com autores críticos, adeptos da filosofia libertária dos anos 1960. Wilber (2000, 33) é quem melhor caracteriza a filosofia do movimento da contracultura como um pluralismo relativista. Para esta forma de pensar não existem regras de raciocínio que transcendam o que é aceito por uma sociedade ou época. O valor de algo é o valor que as pessoas lhe atribuem e cada pessoa tem o direito legítimo de lhe atribuir valor diferente. A ação e o pensamento humanos são inerentemente locais, enraizados em fatos variáveis da natureza e da história humanas. Para Wilber, a principal característica do pluralismo relativista contracultural é que ele não consegue perceber que sua forma de pensar também seja relativa a um contexto social e histórico (se encaixando em um quadro de referências universais) e que ao excluir os universalismos e afirmar radicalmente o relativo, está sendo absoluta.

No campo acadêmico, o desconstrutivismo pós-modernista, que acredita que todo comportamento é culturalmente relativo e socialmente construído, é o principal representante do pluralismo relativista. E, no campo esotérico, além de Osho, há também pensadores como Gurdjieff e Castaneda, cujas características se aproximam muito do pensamento pós-moderno, principalmente na recusa radical ao platonismo da 'Nova Gnose' e a adoção de

uma perspectiva empírica e experimental, em oposição às crenças impostas pelo condicionamento social (2004, 79). O relativismo aqui é perceptivo (e não meramente discursivo): não há uma realidade objetiva e que somos condicionados a acreditar em uma miragem coletiva, uma matrix da qual temos que escapar para um sonho do qual temos que acordar.

Esse caráter rebelde diante da sociedade é o principal traço comum entre Osho e o esoterismo anti-gnóstico, mas há também outras semelhanças importantes. Principalmente em relação a Gurdjieff. Para Osho, por exemplo, estamos todos dormindo em um estado de inconsciência e automatismo, precisamos tomar um choque para despertar a consciência (OSHO, 2001, 11). Os nossos múltiplos 'eus' são como que 'amortecedores' que impedem que os choques da vida nos acordem. Os 'eus' dissipam nossa energia (OSHO, 2004, 75), impedindo de nos tornarmos mais íntegros e conscientes. A necessidade de economizar a própria energia, principalmente a energia sexual, também é comum a Osho, Gurdjieff e Castaneda. Há também semelhanças menores como a não comemoração de aniversários e de datas festivas. Para Osho, a vida é uma celebração (2004, 35). Tanto Osho como Gurdjieff e Castaneda são céticos e hiper-realistas, focando-se quase que exclusivamente no des-condicionamento social da consciência individual. Eles pensavam assim conseguir escapar no sistema de crenças. Mas são as crenças que forjam as experiências, e essas, por sua vez, que formam e reforçam as crenças. No caso de Osho, a recusa em admitir as próprias crenças (como também dos que cultuam a experiência concreta em geral) tem resultado um relativismo subjetivista em que tudo é uma questão de opinião. E esse talvez seja o principal problema de empreender uma crítica sistemática a Osho. Isto por dois motivos. Da forma como coloca suas ideias, principalmente antes de ser expulso dos EUA, é que Osho fala na condição de iluminado,

de alguém que já alcançou o nirvana e está orientando aqueles que desejam chegar lá aonde ele já chegou. Essa superioridade ontológica, esse lugar privilegiado da fala e do enunciador, de quem já experimentou a iluminação é que dá a Osho uma autoridade discursiva de ser radicalmente subjetivo.

Outra dificuldade, conexas ao subjetivismo empirista de Osho, é que ele advoga que tem direito de ter sua opinião da mesma forma que seus críticos têm de discordar dele. Ele se dá direito de, por exemplo, dizer que Nietzsche enlouqueceu porque tinha inveja de Jesus Cristo (2006d, 114) ou que os pais destroem a inteligência dos filhos para escravizá-los (2007b, 123). É possível fazer um longo inventário de achismos e bobagens retóricas.

Polêmico? Mais: provocador. Osho é sempre contra o consensual e o senso comum, faz questão de remar contra a maré e mostrar o outro lado de tudo: ele é contra o cristianismo e a favor de Jesus, ele é contra todas as religiões e a favor de todas as formas de espiritualidade, etc. Osho tem um vocabulário próprio, inclusive há uma compilação chamada Osho de A a Z – um dicionário do Aqui e Agora (OSHO, 2004), em que várias palavras são redefinidas de acordo com sua forma de pensar, algumas sendo supervalorizadas, enquanto outras sendo desqualificadas. Por exemplo, Osho evita ao máximo as palavras ‘Absoluto’ e ‘Abstrato’ (2004, 11); ‘Abstinência’, para ele, é uma perversão; “nunca usa a palavra ‘renúncia’” (2001, 11; 2004, 154) não gosta da palavra ‘amigo’, nem ‘amizade’ (2006d, 84). Há também vários temas – como medo, compaixão, meditação e liberdade – que permeiam todos os textos e por isso são difíceis de precisar. Outros, secundários, necessitam de uma redefinição – como é o caso das noções de responsabilidade, disciplina, inteligência, maturidade. Existem ainda temas paradoxais.

O próprio Osho aponta para alguns conceitos chaves, como no caso dos 3 c’s (1999, 13): Consciência (referente à existência

e oposta à mente e ao ego), Compaixão (referente ao sentimento e geralmente contraposta ao medo) e Criatividade (referente ao campo da ação e oposto à atividade política).

A) Consciência e Mente

“O mundo é o arco-íris; a mente, o prisma; e o ser o raio de luz” (2006c, 168). A mente é como se fosse um invólucro da consciência; uma é periférica, a outra está no centro (2001, 60). Somos como uma cebola de várias cascas sobrepostas e há diferentes níveis de consciência: do corpo, dos pensamentos, dos sentimentos e a consciência da consciência, ou ‘o observador’ (2001, 13). Em outro livro (2006c), a cebola tem seis camadas: os sentidos (2006c, 111), os condicionamentos dos sistemas de crenças (p. 117), as racionalizações, o sentimentalismo, a repressão e a intuição corrompida.

“A mente é a memória, você é a consciência” (2001, 112). Para Osho, a mente está no passado e a consciência é sinônima de percepção presente. A consciência é a ‘lembrança de si’ (Gurdjieff) e a mente, o esquecimento. “A mente é um depósito de amarguras” (2004, 86), ela coleciona feridas e insultos. Segundo Osho: “O único pecado que existe é a inconsciência, a única virtude é a consciência” (2001, 164). Aliás, para Osho, ‘a mente vazia não é a oficina do diabo’, mas sim o berço divino da criatividade (1999, 21; 2004, 130). A meditação e o silêncio são os métodos para se calar a mente e chegar à consciência (2005, 155). E segundo Osho (2001, 182), Mahavira afirma que quarenta e oito minutos de meditação Vipassana perfeita, de plena atenção contínua (de consciência) na respiração levam à iluminação. Uma de suas ideias fixas mais repetitivas é que não se deve tentar ser uma pessoa melhor ou fazer qualquer esforço no sentido do aperfeiçoamento. “Seja você mesmo ao invés de tentar ser o que não é. Viva a gratidão do ser e não a neurose do dever ser” – afirma, sem explicar a

contradição de estar prescrevendo para pessoas que ‘querem ser’ que apenas ‘sejam elas mesmas’. Este é um ponto importante. É preciso Ser e não ‘tornar-se’. Para Osho, ‘ser uma pessoa melhor’ é um desejo nefasto (2004, 169; 1999, 42). A pessoa deve ser total em cada ato, procurar ser integral, espontâneo, intenso, autêntico – imediatamente e a cada segundo.

Há, portanto, dois caminhos (2004, 30): o caminho da iluminação instantânea, o despertar da consciência para o presente em um único choque (é o ‘caminho sem caminho’ – ideia retirada do Zen que Osho repete constantemente) e o caminho do auto-aperfeiçoamento, que se dá através de vários choques através dos quais a pessoa vai mudando seus padrões energéticos e evolui, até chegar à ausência de desejos inconscientes. Sobre esse caminho, Osho fala muito pouco e quase sempre de forma negativa. Para ele, o importante é a presentificação imediata da consciência. Aos que não alcançarem a iluminação instantânea, resta a espera:

A espera precisa ser pura. Desfrute da espera em si, sem querer nada mais. Você não vê a beleza que há em apenas esperar? A pureza, a benção, a inocência? Apenas esperar, sem nem mesmo saber o que virá. [...] Ao descobrir que não há como imaginar o futuro, não há como imaginar o desconhecido, então aquilo que é conhecido cessa e todas as ideias dentro da mente desaparecem: as ideias sobre Deus, as ideias sobre samadhi, iluminação, todas elas desaparecem. Nesse desaparecimento está a iluminação. [...] Mas uma coisa é certa: a espera é infinitamente bela, a espera é infinitamente cheia de alegria (OSHO, 2004, 69-70).

Há muitas doenças, mas um só remédio: a consciência. “Toda minha mensagem se resume nisso: você precisa de consciência, não precisa de caráter” (2001, 166). Aliás, há duas palavras em inglês para designar a consciência: *consciousness* e *conscience* (2001, 171). Assim, ‘consciência’ para Osho não é a consciência

moral ou mental, mas sim percepção imediata do presente, sem levar em conta os valores que a contextualiza (2001, 175).

Em outros momentos, a consciência é oposta ao ego, ao intelecto e à atividade racional. Para tanto, também se redefine a ideia de Inteligência. Segundo Osho, ‘Inteligência’ não é a capacidade de sobrevivência do mais adaptado, mas a capacidade solucionar novos problemas. Ela não é adquirida culturalmente, ao contrário, o ser humano nasce inteligente, a sociedade o emburrece (2007b, 33). A inteligência é uma dádiva da natureza, é inata e intrínseca à vida. Somente o homem é burro, o universo é inteligente. Nascemos sem ego, o ego é um espelho para nos vermos através dos outros porque tememos olhar para nós mesmos, face-a-face (2004, 62).

A inteligência verdadeira é intuitiva e vem do coração (2007b, 27). Ela é naturalmente rebelde, não aceita adestramentos. Já a mente é externa e coletiva, um conjunto de crenças adquirido pelo ego, que, por sua vez, foi estruturado socialmente. O Conhecimento (intelectual) não é o Saber (experencial) da consciência.

Porém, o irracionalismo de Osho, às vezes, comete exageros. Por exemplo: “a intuição não pode ser explicada cientificamente porque é irracional” (2006c, 09). A intuição hoje em dia é vista pela neurociência como um atalho cognitivo entre neurônios, como uma sinapse criativa. Hoje em dia explicamos a intuição cientificamente de forma inclusive a confirmar as ideias de Osho sobre a atividade cognitiva. Vários outros exemplos poderiam ser dados desses exageros irracionistas, utilizados para desqualificar outras formas de pensar. Eis mais uma das contradições do Osho: ele é um pensador que desqualifica o pensamento. Por outro lado, Osho é bastante condescendente com o uso de drogas pela juventude (2006a, 138; 2006c, 81-82; 1999, 124-125), que vê como uma tentativa selvagem da juventude de destruição do ego para chegar à espiritualidade, e considera que os computadores são ‘mentes

artificiais’, que poderão substituir a mente humana com várias vantagens. “O computador permite que o homem medite. O computador pode ser um grande salto quântico, uma ruptura com vários dos condicionamentos do passado” (2007b, 156).

Para ele, a memória psicológica desaparecerá (2007b, 177) e a memória factual se tornará mais precisa (1999, 151). Osho acredita ainda que o “inconsciente não é natural”, é um subproduto da civilização (2007b, 143).

E isto nos leva a um segundo par de conceitos opostos.

B) Medo e Compaixão

O tema do medo (2004, 123) perpassa todo o discurso de Osho. Pode-se encontrá-lo como o oposto do amor (tanto do amor-dádiva como do amor-necessidade que por vezes ele se recusa a chamar de amor⁵), como um instinto natural a ser respeitado, como um mecanismo de controle da sociedade sobre a pessoa, como um desafio à superação dos limites, entre outros.

Para Osho, ‘coragem’ é a disposição para viver na incerteza; confiança é a disposição para viver na insegurança. “Não chame de incerteza – chame de assombro; não chame de insegurança, chame de liberdade” (OSHO, 1999). Coragem é enfrentar o desconhecido apesar do medo. Bravura contrafóbica não é destemor. O homem fica destemido aceitando seus medos (1999,153), pon-do em risco o conhecido pelo desconhecido. E mais: um homem destemido não apenas ‘não tem medo de ninguém’, mas também não faz com que ninguém o tema.

Nessa lógica, o medo, quando aceito, vira liberdade, o medo negado vira culpa. O único modo de transcender o medo da morte é aceitá-la. Então, a energia gasta com o medo vira liberdade. “Todos têm medo. Mas por quê? Ninguém tem nada a perder”

5. “O amor é um tipo sutil de servidão” (2005, 87).

(1999, 87). Segundo Osho, o medo atua na mente de modo a manter todos sobre controle do sistema de crenças e impedir o desenvolvimento natural do homem. Em contrapartida, acredita também que, quanto maior o risco, maior a possibilidade de crescimento pessoal e espiritual.

E nesse sentido, o maior medo do mundo é o da opinião dos outros (1999, 113). Por um lado, todo mundo tem medo da intimidade. Somos estranhos de nós mesmos e a intimidade nos revela. Assim, por outro lado, todo mundo quer intimidade. Não ter nada a esconder é aceitar-se. A simplicidade despretensiosa que inspira confiança (2006b, 11-12). Osho chama isso de ‘Vulnerabilidade’ (2004, 209). Nascemos livres de condicionamentos, intuitivos e confiamos naturalmente nas pessoas e em nós mesmos.

E a essa espontaneidade inata, ele chama ‘Inocência’. Ser inocente é permanecer ignorante apesar do conhecimento e confiar. “Não agir em função do passado, manter-se sempre disposto a aprender e procurar a felicidade em pequenas coisas” (1999, 119). Mas, para que a inocência e a vulnerabilidade não descambem na ingenuidade e na irresponsabilidade, Osho desenvolve também a noção de Maturidade (2004, 120), que é aceitar a responsabilidade de ser⁶.

A sociedade destrói nossa autoconfiança e nos ensina a confiar nas instituições (as crenças). E uma vez que se não confia em si, não confia mais em ninguém e se passa a crer em ideias abstratas, encaixando-se nas configurações sociais. A própria sociedade nada mais é que uma crença que depende de outras e toda sua estrutura é auto-hipnótica (2006b, 43). Com a socialização, se perde a confiança, se adota crenças e se elaboram máscaras para esconder nossa intimidade dos outros.

6. Osho resume a teoria dos ciclos de sete anos proposta pela Antroposofia (2005, 41).

Ora, “tudo que se esconde, cresce; e tudo que se expõe, se for errado, desaparece” (1999, 163). Osho acredita que a vulnerabilidade acaba com a falsidade do ego e permite retornar à inocência original com maturidade. Ser sincero é ser autêntico (2006b, 31), é ser verdadeiro consigo mesmo, “não há outra responsabilidade” (2006b, 41). No momento em que você se aceita, torna-se aberto, vulnerável e receptivo. Confiar se torna um verbo intransitivo. “Comece confiando em si mesmo, confie então nos outros e um dia você confiará no desconhecido” (2006b, 49).

Outros temas éticos constantemente opostos à questão do medo imposto pelo condicionamento do sistema de crenças no discurso de Osho são a alegria e a compaixão. Alegria, para Osho, é superior ao prazer e à felicidade (2004, 15). Para ele, o prazer é biológico; a felicidade, psicológica; e a alegria, espiritual. Alegria é transcendência espiritual, está além do tempo e do espaço. Aceitar a alegria é seguir o fluxo dos acontecimentos, sendo grato pela vida, desafios e oportunidades, deixando de impor condições e de fazer exigências. É viver sem medo a aventura do presente.

E com alegria, a auto-aceitação, a vulnerabilidade e a inocência chegam também os sentimentos de compaixão. A Compaixão (2004, 39) é a mais elevada forma de amor. No entanto, ela não deveria se chamar com-Paixão, mas sim contra-paixão, pois para Osho, é a qualidade para onde vai a energia quando cessa o desejo.

Compaixão é dar amor a todos os seres, mas sem se compadecer deles. Osho defende uma compaixão sem piedade, que ajuda os outros em benefício próprio. Para ele, a ideia de caridade não passa de enganação (2004, 32). E a verdadeira compaixão é uma forma de amor universal não-altruísta (2007a, 147-154).

Reparem que Osho procede a uma re-interpretação de vários importantes conceitos budistas: a felicidade, que se torna mais psicológica; a compaixão, que fica impessoal e se torna menos piedosa; e a aceitação, que passa a não ser mais tão conformada

e sim uma forma rebelde de “dar a outra face”. Osho distingue reagir (mecanicamente) de responder (conscientemente). Em diversos momentos, ele afirma que a aceitação total de si mesmo e da vida não implica em se conformar com as desigualdades do mundo (2004, 23). Aliás, a palavra ‘Responsabilidade’, na cartilha do Osho, significa capacidade de responder criativamente à realidade e não o respeito às obrigações e deveres impostos pela sociedade (2006b, 173; 2004, 158).

C) Criatividade e liberdade política

A vida em si, não tem sentido, é preciso dar um sentido à vida, isto é, criatividade (1999, 193). E se você não usar sua energia de modo criativo, usará de modo destrutivo. Em relação a você mesmo e em relação à natureza. A natureza dá energia criativa a todos, ela só se torna destrutiva quando é obstruída. A criatividade é a maior forma de rebeldia. Para criar é preciso romper com o condicionamento do passado. Os que dormem são mecânicos, de comportamento coletivo, e não criam. O criativo é solitário e inconformista.

Osho considera a emergência da intuição e da criatividade é resultante de um processo de desenvolvimento, em que a pessoa se torna cada vez mais individual, singular e livre das identidades sociais coletivas. Tudo começa com o relaxamento que leva à economia de energia e à mudança dos padrões destrutivos para os padrões criativos. O instinto está para o corpo assim com a intuição está para a alma (2006c, 27-28): “quando uma pessoa é completamente criativa, ela transcende o sexo sem reprimi-lo” (2004, 172). Não há propriamente uma repressão à sexualidade, mas sim a obstrução da energia que deveria ser utilizada criativamente. A questão não é o sexo em si, mas o uso que se faz dele⁷.

7. Osho tem uma posição semelhante sobre a riqueza “É preciso renunciar a mentalidade dirigida pelo dinheiro e não ao dinheiro em si” (2004, 57).

Um ponto muito importante é que Osho faz constantemente em toda sua obra uma analogia estrutural entre orgasmo e o nirvana, em vários níveis do discurso. Como conteúdo, tanto se chega a iluminação através da catarse, quanto o orgasmo é tratado de modo sagrado. Mas, a analogia tem também um aspecto sutil na forma como o discurso de Osho trata todo processo de desenvolvimento da consciência.

“Quer ser uma pessoa infeliz? Então ignore as necessidades de seu corpo e siga nos desejos de sua mente”. Quer ser feliz? Atenda às suas necessidades biológicas e silencie sua mente, fique apenas observando aos seus desejos, sejam eles de aversão ou de cobiça. Você ficará cada vez mais intuitivo, mais criativo. E, continuando assim, um dia, a iluminação explodirá dentro de você.

Dito assim é fácil. Jejuar, dormir pouco, não manter relações sexuais, não falar, ficar em posições estáticas – para não falar de mortificações – são práticas comuns entre os místicos cristãos, budistas, judeus, mulçumanos. E por que será que todas as tradições religiosas, principalmente os místicos, sempre preferiram a ascese, isto é, a privação dos sentidos e das necessidades?

E que as religiões organizadas transformaram a ascese voluntária dos místicos em repressão sexual para as massas, dessacralizando a sexualidade e instituindo a culpa como uma forma de controle social. E re-inserindo o sexo sagrado como prática espiritual no Ocidental no contexto de liberação dos costumes da contracultura, Osho reinventou a ‘arte erótica’ do Oriente como uma nova terapia catártica (algo bem diferente do Tantra tradicional) – o que é, sem sombra de dúvida, um feito realmente criativo.

O tantra original é uma senda mística, vertical, em que o objetivo principal é elevar o praticante à transcendência e à Unidade com o Divino. O Tantra (2004, 186) do Osho dá muita ênfase à afetividade, à relação horizontal com o Outro, a superação de bloqueios e de problemas psicológicos. O homossexualismo mas-

culino no contexto tradicional é condenado, uma vez que os polos energéticos são essenciais.

Já para Osho, o sexo dos parceiros tântricos é secundário diante do sentimento e do afeto necessário ao desenvolvimento da kundalini. Há, portanto, enfoques bastante diferentes, resultantes de contextos históricos diversos.

Na verdade, essa transformação de práticas espirituais em terapias de catarse (ou seria o inverso?) é uma característica das técnicas prescritas por Osho, tais como as meditações dançantes – caótica, dinâmica, kundalini, a meditação do falatório (tagarelar até o silêncio) entre outras menos conhecidas – e o processo iniciático conhecido como Rosa Mística (uma semana de risos, uma semana de choro e uma semana de plena atenção). Todas elas têm por objetivo, acaba com a tensão do corpo e o relaxamento permite a consciência: “É preciso colocar para fora o grande gorila que há dentro de você” (2001,105).

E em oposição direta a esse redirecionamento da energia sexual para criatividade e para intuição está o tema da liberdade espiritual em oposição ao campo da política e da dissociação entre as atividades mecânicas e ação consciente (1999, 26).

“Aproveite a vida para celebrar, não perca tempo brigando ou lutando para mudar nada” (2006d, 112). Para Osho, nascemos livres, mas a sociedade redefiniu com regras a liberdade individual. Segundo ele, nenhuma sociedade até hoje ajudou o ser humano a se realizar como pessoa. E só os seres humanos precisam de regras; os outros animais, não as seguem. Osho acredita que as regras sociais são contrárias à evolução natural dos indivíduos e que novas formas de coletividade surgirão a partir do desenvolvimento dos indivíduos.

Aliás, segundo Osho, a sociedade não existe (2006d, 11-28; 2004, 178), ela é apenas uma palavra. Para ele, o coletivo é uma abstração composta por indivíduos concretos. Não cabe aqui

duvidarmos da honestidade desta opinião, ou seja, se Osho realmente acredita nesta sandice (que contraria toda história da sociologia) e porque os indivíduos (que só passaram a existir realmente da revolução francesa para cá) são menos (ou mais) abstratos que a sociedade. O importante é observar que Osho faz política quando parece condená-la.

“Sou um Anarquista de uma outra dimensão muito diferente. Primeiro, deixe que as pessoas se preparem, e então os governos desaparecerão por conta própria. Não sou a favor de acabar com os governos; eles estão preenchendo uma necessidade. O homem é tão bárbaro, tão vil, que, se não fosse impedido pela força, toda sociedade seria um caos.” [...] “Os governos evaporarão como gotas de orvalho sob o sol da manhã.” [...] “Não sou contra o governo, sou contra a necessidade de governo.” (2006d 96-98).

Outra opinião polêmica é a de que a família é a raiz de todos os nossos problemas (2006d, 28) e está obsoleta (2006d, 24). Ela surgiu com a propriedade privada (como dizem Platão e Marx) e vai dar lugar à comuna (p. 25). Osho nunca votou (2004, 63), diz “o que existe hoje não democracia” (2006c, 105) e é a favor de um governo mundial (2007b, 43). Para ele, a diferença entre autoridade e autoritarismo é que no primeiro caso a decisão vem de quem obedece e no segundo é imposta (2006d, 35).

Uma das ideias mais importantes de Osho é que “o tempo é horizontal e a eternidade é vertical” (2005, 100-101; 2004, 202). Horizontalmente, somos todos iguais, nivelados pela morte; porém, há alguns que estão mais próximos da eternidade do que outros.

E esta verticalização tem dois desdobramentos igualmente importantes para entendermos as ideias de Osho: a) Nos singulariza como indivíduos no processo de evolução espiritual, é a experiência da eternidade que nos produz o desenvolvimento da consciência; e, b) estabelece uma hierarquia espiritual (e políti-

ca), existem os que estão mais próximos da eternidade (são mais responsáveis) e os que ainda estão distantes.

Segundo Osho, o homem que se move verticalmente é como um espelho (2005, 103), em que os outros homens (que se movem exclusivamente na horizontal) se veem. E isso, ao mesmo tempo que confere uma autoridade natural sobre os homens indiferenciados, gera também uma solidão e uma singularização ainda maior. Em outro texto, Osho diz que os animais vivem sua vida horizontalmente, apenas o homem, ao entrar em contato vertical com a eternidade adquire uma alma (2006d, 64). Aproxima-se, assim, da tese defendida por Castaneda e Gurdjieff, para quem não existe alma eterna e apenas com bastante esforço consegue-se escapar da segunda morte. Em outros momentos, no entanto, Osho afirma que “somos imortais” (2004, 99) e a eternidade existe (2004, 75). A Eternidade e a Transcendência de Osho em relação a esses pensadores não se resume apenas a este aspecto, mas coloca em questão, mesmo que parcialmente, o relativista perceptivo em relação ao Universal.

Osho pensa através de paradoxos (Koans Zen): ele se diz contra a moral e prescreve como as pessoas devem viver; é um pensador que desqualifica o pensamento; é um crítico mordaz das tradições e das autoridades políticas que apresenta como solução o individualismo radical (o fim da família) e a comuna teocrática, baseada no reconhecimento consensual dos mais espiritualizados. Defende o hiper-realismo da consciência lutando contra o condicionamento de suas crenças e uma iluminação instantânea que nunca ninguém viu. Mas, a maior de todas as contradições, aquela que, segundo o próprio Osho, sintetiza todas as outras, é o ideal paradoxal de mestre-rebelde: a imagem de Zorba, o Buda.

D) Rebelião social e espiritual

Imaginemos que estamos em uma sala fechada, onde só há

um banheiro e que todos os presentes subitamente têm a necessidade de usá-lo. Em um primeiro paradigma, que chamaremos de pré-convencional ou natural, a forma de escolha dos primeiros a utilizarem o banheiro seria ‘o mais forte, o mais rápido, o mais esperto’. Em um segundo momento, em um paradigma que denominaremos de convencional ou cultural, estabelecer-se-ia regras: ‘os mais velhos’, ‘crianças e mulheres primeiro’. Mas é possível ainda um terceiro paradigma, em que a escolha seria feita através olhares silenciosos e levaria em conta a situação específica de cada necessitado.

No âmbito da psicologia do desenvolvimento, Wilber (2000, 33) definiu esses comportamentos: os pré-convencionais são aqueles comportamentos egocêntricos que recusam se submeter às regras sociais e os pós-convencionais são os comportamentos que se rebelam contra as regras que os disciplinaram, que ‘quebram as regras por dentro’. Acredito que estamos fazendo a passagem do paradigma convencional para o terceiro nível, baseado na coordenação não arbitrária das relações, em que seja possível uma desregulamentação, em que as diferenças e as pluralidades possam ser integradas em fluxos naturais interdependentes.

O nível convencional é democrático, comunitário, ecológico. Chega a decisões através do consenso em debates intermináveis. Valores fortemente igualitários, anti-hierárquicos e pluralistas, construção social da realidade, diversidade, subjetivismo, multiculturalismo, sistemas de valores relativistas; esta visão do mundo é designada por Wilber de ‘pluralismo relativista’.

No nível pós-convencional, o igualitarismo é complementado com graus naturais de hierarquia e de excelência. O conhecimento e a competência devem tomar o lugar do poder, do estatuto ou da sensibilidade grupal. As principais prioridades são a flexibilidade, a espontaneidade e a funcionalidade.

A grande dificuldade da passagem do nível de relacionamento convencional para o pós-convencional é a questão da autoridade. No paradigma convencional, a autoridade é eleita e, no paradigma pós-convencional, ela é natural e técnica (embora reconhecida por todos). A dificuldade em distinguir as hierarquias sociais impostas das hierarquias naturais (ou holarquias, como chama Wilber) é que nos impede de viver em um paradigma pós-convencional – o que equivaleria dizer em nosso exemplo: nossa incapacidade de dar a chave do banheiro à pessoa mais idosa para que coordene a entrada.

“Deixe a sociedade ficar com está. Não brigue com ela” (2006d, 27). Osho nos conclama a ser um transformador silencioso e não um revolucionário. No revolucionário, há uma dissociação entre o ‘de’ e o ‘para’. No rebelde, a destruição e a criatividade andam juntas. Pode-se definir rebeldia com desobediência à autoridade constituída, às hierarquias sociais impostas, como também se pode defini-la como a não observância de regras negociadas e consensualmente aceitas. A primeira é uma rebeldia vertical que gera o desejo de uma liberdade ‘de’ quem nos obriga a fazer coisas que não desejamos. A segunda é uma rebeldia ‘para’ com os outros e com nós mesmos, horizontal, e nos coloca a questão da disciplina.

Se alguém estabelecer uma diferença entre a rebeldia contra as instituições sociais (na verdade, contra o condicionamento do sistema de crenças) e a rebeldia como indisciplina pessoal, indolência ou incapacidade de alcançar os próprios objetivos estará demarcando uma fronteira clara entre Osho e Sebastião Mota.

Para Osho, rebeldia é sinônimo de inteligência. “É preciso aprender a dizer não de forma definitiva, pois somente assim se atinge o ponto a partir do qual se pode dizer sim” (2004, 152).

E Disciplina “significa apenas uma metodologia para nos tornamos mais centrados, mais alertas, mais receptivos [...]” (2004,

58) A palavra ‘disciplina’ vem da palavra ‘discípulo’ (1999, 129) e significa ‘capacidade de aprender’ (2005, 167-168).

Para Osho, a obediência castra o desenvolvimento da criatividade (2004, p. 133) e alivia o fardo da responsabilidade, mantendo as pessoas na inconsciência. As máquinas obedecem sem consciência. “Tudo que é feito em nome do dever (e não da alegria) é feio” (2004, 55).

A noção de ‘responsabilidade’, como vimos, é redefinida como a “capacidade de responder”, sendo destituída de qualquer conteúdo próximo às ideias de dever e obrigação.

É claro que Osho e Sebastião Mota viveram em contextos diferentes e falaram para públicos diferentes. Osho falava para europeus ricos e estressados, na sua maioria em um estágio pós-convencional de desenvolvimento; o padrinho Sebastião falava para ayahuasqueiros e seringueiros pobres do Acre, na sua maioria em um estágio pré-convencional de desenvolvimento. Mas, mesmo levando em conta essas diferenças de contexto, é possível perceber que o discurso de Osho confunde rebeldia social com indisciplina espiritual. Para Osho, os homens verdadeiros não têm ideais (2006b, 39); viver na incerteza é viver na simplicidade; é viver sem ideais (2007b, 141-142; 2004, 176).

Mas, às vezes, surge uma certa confusão entre simplicidade e simplificação. A simplicidade é profunda; a simplificação, superficial. A ênfase excessiva no presente (e na desconsideração das realidades históricas e sociais) leva a um não aprofundamento das condições que estruturam a pessoa no mundo. E a aceitação radical de si (desprovida de responsabilidade social com os outros e adicionada à falta de empenho de aperfeiçoamento ético) leva à acomodação de alguns de seus leitores ainda em estágio pré-convencional.

Mas, mesmo com todas essas pequenas objeções, impossível não reconhecer a importância das ideias de Osho para o pensa-

mento esotérico contemporâneo, a tal ponto, que, várias de suas ideias e de seus temas ainda se confundem, inconscientemente, com a forma de pensar das gerações espiritualistas atuais.

Aliás, hoje me sinto, guardadas as devidas proporções, em uma situação semelhante à descrita por Carlos Castaneda, quando teve sua percepção dividida em duas por Don Juan e Don Genaro: enquanto um chamava sua primeira atenção para o horizontal-tonal, o mundo material; o outro fixava sua segunda atenção do nágual-vertical, a eternidade.

No meu caso, no entanto, a situação é imaginária e a polaridade entre o Padrinho Sebastião e Osho, vivida no sonho que contei no início deste texto, me influenciou durante muitos anos sem que eu o percebesse conscientemente.

Fica, então, aqui essa homenagem crítica deste aplicado, digamos assim, anti-discípulo do Osho. Como prova de gratidão e de reconhecimento pela sua inestimável contribuição ao nosso crescimento e, sobretudo, à nossa liberdade.

14

O lumiar da Nova Era

A partir de 1985 me dediquei ao estudo teórico e prático das diversas correntes de pensamento esotérico, lendo criticamente livros de diferentes tendências e frequentando várias modalidades de terapias alternativas. Como meus amigos me achavam ‘muito mental’, foi-me sugerido fazer aula de dança.

Nessa época, conheci Laerte Willmann, um professor de Tai-chi com quem organizamos um ‘grupo de quarto caminho’ sem nenhuma vinculação institucional ou doutrinária. Nele, se fazia de tudo um pouco: estudamos cantos e estórias sufis, visitamos centros umbandistas, fizemos dois retiros curtos de meditação Vipassana no templo budista Theravada de Santa Tereza, entre outras práticas. Compilei parte dessas pesquisas no livro *Espiritualidade Contemporânea* (2002b).

Porém, nossa principal prática era um exercício de imitação criativa. O Círculo de Repetição é uma técnica que consiste em todos imitarem cada um dos participantes da roda. O Círculo comporta diferentes aplicações pedagógicas (ensino de línguas, de música, contar estórias míticas), terapêuticas (expressão de conteúdos emocionais reprimidos, ampliação da identidade individual) e hipnóticas (viagens da imaginação – a repetição de vozes com os olhos fechados), embora a verdadeira essência desta prática esteja em seu caráter lúdico e aberto à improvisação. O círculo de repetição abre as portas para inúmeras outras técnicas de roda (biodança, danças circulares), psicodramas, narrativas míticas e de sonhos.

No final dos anos 80, fui morar em Lumiar, distrito de Nova Friburgo, na região serrana do Rio de Janeiro, local que reunia gente interessada em vida alternativa. Lá me aprofundei nos estudos de Umbanda e de Candomblé; além de participar do Santo Daime em Galdinópolis.

Os anos 1980 e 1990 também foram marcados pela releitura dos livros de Carlos Castaneda e por uma aproximação com suas ideias. Eu já havia lido *A erva do diabo* (Don Juan teaching's) aos 14 anos, bem como todos outros os livros de Castaneda assim que traduzidos. Na juventude, tomei chá de cogumelo de zebu tentando em vão entrar em contato com outras realidades. E só depois descobri que se tratava de outro cogumelo.

Porém, só comecei a entender realmente a estrutura conceitual de Castaneda através da prática dos 'passes mágicos' (movimentos corporais para reorganização da energia – que Laerte conhecia e sempre treinava conosco) e da técnica de recapitulação dos eventos da vida. Recapitular é resgatar e desembaraçar a energia gasta com as feridas emocionais do passado, permitindo reestruturar a memória, para que possamos nos servir energia excedente para sonhar. Os passes mágicos também têm por objetivo a acumulação e a redistribuição de energia. E essas são as duas práticas centrais prescritas por Castaneda. Não há rituais, imagens, indumentárias indígenas ou quaisquer elementos xamânicos. Percebi, então, a grande semelhança entre o pensamento pós-moderno e o de Castaneda: ambos vivem apenas no mundo imediato, sem transcendências. No e-book *Cadernos de Esoterismo Contemporâneo*, há uma coletânea de ensaios interdependentes sobre as ideias de mudança pessoal e desenvolvimento da consciência. O livro é formado por ensaios sobre autores esotéricos contemporâneos, principalmente aqueles que dão ênfase a 'desfazer' o condicionamento social: Osho, Castaneda, Gurdjeff.

E deste tempo em diante, esoterismo desempenhou um papel grande em minha formação. Fiz outros retiros de Vipassana (de dez dias, pela metodologia de Goenka), um processo de ‘viver de luz’ (21 dias de jejum, sete iniciais sem água), a reestruturação biográfica da clínica Artemísia da Antroposofia e vários tipos de vivências psicoterapêuticas (psicodramas, gestalt, bioenergética, o eneagrama, entre outras).

A Umbanda é um culto religioso-filosófico desenvolvido basicamente no Brasil, mesclando a mitologia africana do candomblé e algumas de suas práticas, mitos dos índios brasileiros e conceitos cristãos – tanto de influência católica como espírita kardecista. A Umbanda cultua os Orixás, mas com um status diferente do dado pelo Candomblé. Na primeira, os mediuns incorporam os ‘guias’, os espíritos dos mortos, que funcionam como mensageiros dos deuses, os orixás, os quais nunca entram em contato direto com os seres vivos.

No Candomblé, a incorporação ritual é a do próprio Orixá sobre seu ‘filho-de-santo’, dispensando intermediação, não recomendando mesmo que qualquer vivo se deixe incorporar ou influenciar por espíritos de mortos. O candomblé é um sistema de transmissão de identidade.

Há ainda duas diferenças importantes. A primeira é que o Candomblé é bem anterior à Umbanda, pois trata-se de uma religião africana, trazida pelos escravos negros para o Brasil durante o Império e aqui cultuada com uma série de diferenças relativas às etnias e regiões em que floresceu (como detalharemos mais à frente).

Já a Umbanda é genuinamente brasileira e surgiu, como vimos, no início do século XX, fruto do sincretismo do fetichismo africano dos Orixás com o Cristo e os Santos Católicos, e com várias práticas alimentares e medicinais indígenas. A outra diferença é que a Umbanda tem, em comum com o cristianismo, as noções morais de “Bem” e “Mal” e o conceito evolutivo-ético que

deve nortear o comportamento social. Ou seja: ela só se presta a trabalhos que se enquadrem no conceito ocidental de ‘bem’, enquanto no Candomblé, fiel a uma tradição não-dicotomizada pela moral cristã, cultua deuses amorais, muitas vezes, partilhando, sem culpa, de suas principais características, fraquezas e paixões.

Assim, há, na Umbanda atualmente, diversos graus de aproximação e distanciamento de dois polos bastante antagônicos: o culto do Candomblé e o espiritismo kardecista. E, é claro, dentro desses limites extremos – a ‘mesa’ e a ‘nação’ – o movimento umbandista é extremamente cosmopolita e antropofágico: existem as umbandas esotéricas, influenciadas pelo ocultismo, pelas religiões orientais, pela astrologia e por várias práticas espirituais contemporâneas. Segundo seus adeptos, a própria palavra “Umbanda” não tem origem africana, mas deriva de mantras no idioma sânscrito ‘Aum Bhandan’.

Porém, de uma forma geral, podemos dizer que a Umbanda se resume em cinco credos: a) a crença na existência de um Deus Único, Onipotente, Eterno e Incriado; b) a crença em entidades espirituais em plano superior de evolução – os orixás, anjos e santos – bem como em entidades ainda em evolução – exus, crianças, caboclos e pretos-velhos – que servem de intermediários entre as entidades superiores e o mundo dos vivos; c) a crença na reencarnação e na lei de causa e efeito (Karma); d) na crença de que o Homem é a síntese, a miniatura do Universo; e, principalmente, e) na crença na prática mediúnica, sob as mais variadas formas, como maneira de aliviar o karma de si e dos outros.

Por isso, como resume a poesia dos próprios cantos do culto, “Umbanda é caridade”.

Aruanda

Os meus pés são guiados por Exu
E os meus olhos são os mesmo que Ifá
minha pele é o manto de Omulu
meu coração, a morada de Oxalá
Oxum é quem governa meus desejos
Xangô, minha firmeza e meu padrinho
Yansã é a minha companheira
Yemanjá é quem abre meus caminhos.
Salve Ogum, saravá porta-bandeira
sua banda na umbanda vem firmar
Ela forte, gloriosa e verdadeira
Não há demanda que não possa derrotar.

Jurema Rainha

Jurema Branca
Jurema Rainha
A cidade é sua
e a chave é minha.

Jurema Preta
Jurema Guerreira
Seus galhos defendem
A Flor Verdadeira.

Um olho d'água
Coroadado de Espinhos
Fecha minhas portas
Limpa meus caminhos.

A chuva cai
E renasço novamente.
Folha seca cai
E brota sua semente:
Sagrada morada
Bem na sua mente.

A Rainha Jurema

Apesar de meu passado kardecista e umbandista, minha experiência com a Jurema não teve nada a ver com caboclos ou com espíritos desencarnados. Nem tão pouco com a prática do Toré indígena (que detalho no texto Jurema Rainha) ou do Catimbó. Foi uma vivência mística através dos sonhos com mãe terra, com a expressão do sagrado feminino do sertão, a Jurema-orixá, força da natureza, aspecto da grande deusa das águas nos lugares mais secos e desérticos.

Aspecto da grande mãe? A grande mãe é a floresta, a inteligência do reino vegetal ou, em uma escala maior, a natureza.

Arqueólogos encontraram resquícios de Canabis em urnas incensárias de mais de 5000 mil anos, dedicados a deusa lunar Isis, no antigo Egito. Hoje, adeptos do Santo Daime e do xamanismo brasileiro chamam a mesma planta de ‘Santa Maria’ para escândalo dos cristãos católicos e protestantes.

Para a mentalidade da religiosidade pagã, porém, todas as outras plantas são, de efeito psicoativo ou não, aspectos do Sagrado Feminino.

É claro que a introdução do símbolo de uma divindade feminina no cristianismo foi uma farsa histórica, uma ‘concessão’ da igreja católica ao paganismo. A Virgem Maria ‘subiu aos céus’ 300 anos depois do filho, graça a um concílio eclesiástico que a considerou ‘Mãe de Deus’. No entanto, foi uma concessão con-

quistada pelos povos bárbaros. O melhor seria dizer que foi uma ‘negociação’ entre os sistemas de crenças dos colonizadores e dos colonizados – como também foram os sincretismos dos santos católicos com os orixás africanos no Brasil e no Caribe.

Prefiro pensar que a natureza (em seus aspectos mais femininos) se veste segundo a ocasião. Ela é o espírito santo dos protestantes, o Elohim (o nome de Deus feminino plural em hebraico) para os judeus, o anjo que inspira Maomé para os mulçumanos. Ela (também) é a Jurema.

Os sonhos, devaneios e mirações envolvendo o Sagrado Feminino formam um processo de aprendizado existencial longo e complexo. Geralmente não são experiências emocionalmente agradáveis e têm um efeito de transformação de comportamentos. Sempre tive um sonho recorrente com a luz – a presença da divindade feminina iluminando os reinos sombrios da escuridão.

Perante Ela, eu e todos os seres densos que me cercam se sentem pesados, sujos, passageiros e atrasados. Não há possibilidade de revolta, não há possibilidade de fuga, não há possibilidade de evolução. Diante dessa luz eterna, apenas a aceitação diminui o sentimento de inferioridade existencial. E esse é o efeito do DMT no cérebro: a luz que pacifica os desejos de destruição do instinto animal.

Jurema, sua folha cura;
Jurema, sua fecho mata.
Quem é filho da Jurema
Nunca se perde nas matas.
Jurema é uma flor da Lua,
Jurema é da cor da prata.
Quem precede a Jurema
É seu Ogum Rompe-mato.
Jurema é também raiz,

Jurema é Ser lá do astral.
Ela é que nos faz feliz
Na vida espiritual.
Jurema é um raio de luz
Nas trevas e no mundo mal.
Ela é quem nos conduz
De volta ao Pai Divinal.

15

Duas personas

Entre o irreduzível radicalismo pós-moderno e a sociologia da mídia, sem perspectiva de escolha ou elaboração de um meio termo razoável, dois heterônimos se apresentaram: *O Encantador de Serpentes* e *O Hermeneuta*. A ideia inicial era escrever textos inspirados no pensamento de Foucault como Encantador de Serpentes e textos mais hermenêuticos através do Hermeneuta.

O livro/dissertação *O Hermeneuta – uma introdução ao estudo de Si* (GOMES, 2010b) foi o nome de minha dissertação de mestrado em ciências sociais de 1996, orientada pela professora Dra. Maria da Conceição Almeida, coordenadora do Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM). O livro é formado por três artigos: *Os três erros de Leônidas* (1998); *O espelho do tempo – representação sígnica e imaginação simbólica* (1997c; 1997d); e *Fragmentos da Complexidade – aforismos sobre pósmodernidade* (1997b).

A abordagem Hermenêutica é uma modalidade de fenomenologia especializada na interpretação das narrativas e das formas simbólicas. Paul Ricoeur (1994; 1995; 1997) é o grande codificador filosófico da hermenêutica contemporânea, acrescentando outros enfoques e conceitos – como a fenomenologia, a perspectiva historicista de Paul Veyne e o pós-estruturalismo de Lacan e a narratologia de Greimas – à teoria da hermenêutica clássica.

O método hermenêutico surgiu com a tradução da Bíblia judaica para o grego, no início do século I e por muito tempo foi associado à leitura do Velho Testamento. Por extensão, em teologia, a hermenêutica é o estudo dos diferentes sentidos das escrituras sa-

gradadas. No campo do Direito, a Hermenêutica é a teoria científica da arte de interpretar. Além dos campos do Direito e da Teologia, há também a hermenêutica moderna do tipo filosófica: F. Schleiermacher, W. Ditley e Hans Gadamer (o primeiro a ressaltar os contextos do autor e do leitor para interpretação dos textos).

No campo contemporâneo, a hermenêutica caracteriza um grupo de autores que estudam o simbólico em suas várias ramificações: a psicanálise dos sonhos e da imaginação, a crítica literária das imagens poéticas e no estudo dos mitos e das religiões em sociedades arcaicas – em uma perspectiva, ao mesmo tempo, arqueológica, fenomenológica e existencial. Nas ciências sociais, a teoria da interpretação tem pelo menos um desdobramento teórico importante: a sociologia da mídia de John Thompson, principalmente em seu estudo das ideologias e da interpretação das mensagens dos meios de comunicação.

Por entender que os processos de compreensão e de interpretação devem ser vistos não como uma dimensão metodológica que exclua radicalmente uma análise formal ou objetiva, mas antes como uma dimensão que está no início e no final do conhecimento ao mesmo tempo, Thompson parte da compreensão imediata que se tem de uma determinada forma simbólica na vida cotidiana, analisa objetivamente esta interpretação preliminar (consorciando vários métodos), e reinterpreta o significado da forma simbólica.

E a esta metodologia geral de interpretação dos discursos simbólicos dos meios de comunicação – composta de análise sócio histórica do contexto de transmissão, análise multi metodológica da linguagem e análise comparativa dos contextos sócio históricos de recepção (inclusive do próprio contexto e da própria recepção) – é chamada de “abordagem tríplice” (THOMPSON, 1995: 355).

Estabelecido o método, logo chegam os objetos. Além da dissertação (GOMES, 2010b) e de uma tese em ciências sociais so-

bre a visibilidade midiática na construção de Imagens Públicas (2006a), a hermenêutica permitiu o estudo de outros objetos e análises ao longo dos anos. Destaco os textos: *Biografia e Subjetividade* (2008), que estabelece procedimentos para fazer uma entrevista biográfica interpretativa; *O espelho de Oxum, Comunicação e Hermenêutica*, onde assimilo as ideias de Paul Ricoeur.

Também orientei, como professor de monografias e dissertações, alguns trabalhos na perspectiva hermenêutica, dos quais destaco: *Batman, uma luz sobre o cavaleiro dos trevas – mediações, midiatização e transmidiatizações*.

Além de um livro contraditório⁸, dois livros hermenêuticos derivados de trabalhos acadêmicos e dois livros esotéricos; escrevi ainda um livro ensaístico resultante da vida docente, de inspiração pós-moderna: *O Encantador de Serpentes – comunicação e hermenêutica* (2022) é uma coletânea de textos escritos diferentes em função de diversas pesquisas desenvolvidas na UFRN. Os textos apesar de heterogêneos formam um conjunto teórico coerente, que vistos em perspectiva, correspondem a estágios de reflexão sobre a comunicação. A diversidade dos textos reflete um percurso intelectual por diferentes abordagens sobre um mesmo tema.

O nome *O Encantador de Serpentes* veio de um sonho, em que o professor de comunicação era o encantador e seus alunos, as serpentes. Do sonho, desdobrou-se um texto mágico (científico, artístico e político) e toda uma metodologia pedagógica de ensino do trabalho jornalístico. O texto advoga a tese de que a comunicação é uma síntese contemporânea de saberes outrora irreduzíveis, um campo intermediário entre a ciência, a arte e a política. A publicidade e o jornalismo são vistos como os dois

8. *Um mapa, uma bússola* (2001a) é meio arqueológico, meio teleológico; resultante da fusão de dois trabalhos: *Hipertexto e Complexidade* (2001b) e *O círculo das virtudes* (2001c).

braços da comunicação, em que o jornalismo seria mais científico e a publicidade mais artística. O texto jornalístico em particular é definido como sendo uma escritura de eficácia simbólica com duas características principais: a vontade de verdade e o poder de sedução. A vontade de dizer a verdade é construída a partir da visão sociológica; e o poder de sedução, a Forma, gerada pela sensibilidade artística e pela criatividade em geral. Há ainda um terceiro termo: a política. O comunicador deve ocupar uma dupla posição política, servir ao rei e ao povo, escrevendo a favor e contra o poder para atender as demandas do público e do poder. Assim, cúmplice e sabotador, o comunicador sempre faz parte do sistema, mas luta para modificá-lo. É esta posição dupla que lhe garante a eficácia simbólica. Sua palavra só é mágica porque atende ao povo e ao rei.

Então, como formar comunicadores que tenham a cabeça de um cientista, o coração de um poeta e a astúcia de um político?

É claro que fui muito combatido. Disseram desde que eu era um professor que <pensava que era o Batman do jornalismo quando entrava na internet> até que eu, <transformando o comunicador em super-herói, estava ensinando de modo cínico a arte da encenca (gerando conflitos) e da manipulação>. Mas, nada disso me dissuadiu do prazer de ensinar a pensar dialeticamente, vendo os alunos aprenderem a criticar e elogiar um mesmo objeto, e, com o tempo, a descobrir como produzir diálogos e não conflitos⁹.

Para um amigo espírita, *O Hermeneuta* é meu guia espiritual, a entidade dos jogos de Tarô e do Hinário da Árvore da Vida; e o *Encantador de Serpentes* é meu exu, resultante da doutrinação de um feiticeiro que se agregou a minha personalidade, respon-

9. Parte desse trabalho (1999-2003), importante para a memória do ensino de jornalismo da UFRN, ainda está disponível na Oficina de Mídia Digital: <http://jornalista.tripod.com/>

sável pelos textos pós-modernos e pela rebeldia contracultural. Não concordo com essa interpretação, mas escrevi um poema:

Eu aceito, mas não me conformo

Aceito minha vida, com as perdas e com as dificuldades;
mas não me conformo com elas, busco compensações.

Eu aceito a vida, mas quero algo melhor.

Quero viver em um mundo melhor, quero ser uma pessoa melhor também.

Eu aceito tudo, inclusive eu sofrendo neste universo, mas não posso me resignar com essa aceitação.

Sou um corpo em que habita um demônio, um anjo e um cara que vive negociando com os outros dois.

O anjo sempre quer que eu aceite tudo e o demônio é um eterno inconformado.

E eu passo a vida negociando com a aceitação absoluta e o inconformismo relativista.

Sou humilde, mas não sou modesto

A aceitação me ensina a humildade, o inconformismo me faz audaz.

Humildade é a consciência de minha insignificância e a audácia, a percepção de minha singularidade.

E quando a falta de modéstia não gera falso reconhecimento e vaidade, ela produz infâmia.

Sou humilde, simples húmus da terra, mas sou diferente.

“Somos especiais, não somos iguais uns aos outros” – diz sempre o demônio para mim.

“Aceitar as diferenças nos iguala como irmãos” – revida o anjo.

Eu confio, mas não acredito

Confio nas pessoas, mas não acredito em suas ideias.
Tenho fé nos seres vivos e sou cético em relação à letra morta.
As crenças formam um sistema de domesticação dos sonhos.
A confiança é a intimidade dos desejos repartidos.
Confio no anjo e no demônio, são meus amigos;
mas não acredito neles, não sou cúmplice de seus sentimentos
e desconfio dos seus pensamentos.

Eu perdoo, mas não esqueço

O verdadeiro perdão é o esquecimento, a verdadeira vingança
é o esquecimento.

Mas, Eu Sou a memória viva de tudo que acontece.

Sou aquele que não esquece que a memória do fato é um
aprendizado da consciência;
que é para ser lembrado (não como mágoa, ressentimento ou
rancor), mas como um ensinamento ético.

Eu perdoo para ser perdoado e não me esqueço para não ser
esquecido.

E, no desterro das lembranças, mandarei o demônio para o
inferno e o anjo para céu, entregarei minha memória em um
altar, confessando que fui feliz;
libertando-me deste emprego humano de ser professor e
aprendiz das criaturas.

16

O tarô

Devido a minha dificuldade de comunicação emocional, tornei-me um excelente jogador de tarô. Esse foi o modo que encontrei de me relacionar intimamente com as pessoas. E o tarô, talvez seja preciso explicar, não é simplesmente um jogo de cartas, mas um jogo de identidade simbólica para leitura do inconsciente.

Também é preciso dizer que o tarô apenas corooou uma forma peculiar que desenvolvi desde criança de me comunicar diretamente com o inconsciente das pessoas, através da combinação das linguagens verbal e visual.

A alfabetização de autistas atualmente é feita por sistema chamado PECS (Picturing Exchanging Communication System), em que as palavras são substituídas por signos visuais.

O tarô é semelhante, sendo que ao invés de signos visuais para o desenvolvimento da linguagem verbal sobre a realidade objetiva, utilizam-se imagens arquetípicas para, através de uma linguagem simbólica, propiciar leituras de realidades subjetivas.

O tarô é um espelho da alma, suas cartas são reflexos da vida interior que tomam forma e nos apresentam como os vários ‘eus’ estão estruturados. As 78 imagens-conceitos funcionam como ‘eus’ ou identidades, que se organizam em determinados padrões simbólicos correspondentes às situações vividas.

A facilidade com a imaginação simbólica e a dificuldade de me comunicar diretamente de uma forma emocional me propiciaram transferir e contra transferir conteúdos psíquicos com facilidade. Minha mente mimetiza a outra mente, compreendendo-a e oferecendo à mente mimetizada uma imagem objetiva de

si mesma. A síndrome me permite ainda partilhar a vida afetiva das pessoas em um contato ‘frio’. Devido à cegueira emocional e à imaginação visual, jogar tarô aguçou minha capacidade de transferência e de contratransferência de conteúdos simbólicos.

Ao contrário dos métodos oraculares determinísticos (como a astrologia ou numerologia), que, a partir de informações gerais (o dia no nascimento ou o nome da pessoa) definem como o consulente é; o tarô é um método probabilístico, em que o universo é visualizado dentro de um microcosmo passageiro. Os métodos probabilísticos nos dizem como o consulente *está* e não como ele é.

E para garantir essa intenção, deve-se sempre dividir o processo divinatório em duas etapas distintas, permitindo assim um autoconhecimento dinâmico, uma reflexão simbólica sobre a vida.

“Quais os elementos recorrentes (passado) e as tendências (futuro) que condicionam sua situação existencial presente?” – será sempre a pergunta obrigatória da primeira metade de uma leitura do inconsciente, enquanto a segunda parte do processo deverá sempre romper com os fatores determinantes que se manifestaram, com a quebra do ciclo de repetição dos condicionamentos, representando uma escolha de uma das alternativas de desenvolvimento apresentada.

A segunda parte do processo será, então, a reprogramação do inconsciente, transformando a ordem dos arquétipos que condicionam a situação. Adivinhar não é apenas decifrar problemas, mas, sobretudo, descobrir alternativas para construir um futuro melhor.

Tenho dois trabalhos sobre as cartas: *O Tarô como mapa do Inconsciente* e *A Estrada Iluminada*. Esses trabalhos foram fundidos e reescritos no livro *Cartografia Arquétipica*.

É muito difícil explicar o aprendizado que as cartas proporcionam. Com o tempo, o tarô passa a funcionar como uma linguagem universal, capaz de descrever as situações por dentro. O mais relevante é o conhecimento da vida das pessoas.

E além do aprendizado existencial e da linguagem simbólica do inconsciente, há também o desenvolvimento da canalização.

Subindo a árvore

Eu daqui da terra
Sonhei em ir à lua
E conhecer o Mundo
Lá de cima das alturas.

Como um Louco, viajei
Com meu corpo
Em minha mente
Ao Julgamento Eu cheguei.

Trombetas soavam
E o povo renascia
E todos festejavam
O Derradeiro Dia.

No Sol e na Lua
E na Estrela guia
Firmei meu pensamento
E segui com alegria.

Com a Torre e o Diabo
Então me deparei
E um Anjo decaído disse
Que ali ele era o rei.

A Morte e o Enforcado
A ter Força me ensinaram

Agora estou firmado
E não temo esses abalos.

A Roda do Destino
Não para de girar;
A Verdade e a Justiça
É que no fim vão triunfar.

Disciplina,
Liberdade,
Seguindo na Doutrina
Pela força da Vontade.

Dou viva a Deus,
O Divino Pai Eterno;
Socorrei os filhos seus,
Do quinto dos infernos.

Esta é a Linha
Da Rainha da Floresta
Que gravou os seus ensinamentos
Em tudo se manifesta.

O nosso Imperador
Mais a sua Imperatriz
Nos faz bem trabalhador
Também nos faz bem feliz.

Este é o segredo
Das cartas do tarô
Que conhece, reconhece;
E quem não se enganou.

Dando continuidade ao estudo do simbólico, principalmente da cabala como chave de leitura universal, destaco ainda dois trabalhos importantes: o texto *O místico e o feiticeiro* em que comparo o pensamento de Vilém Flusser e Alan Moore; e o livro-homenagem a Bachelard, *Devaneios da Imaginação Simbólica* (2017) sobre a poética filosófica dos quatro elementos.

Casa Santa

Casa Santa tem quatro andares
No chão está o aparelho;
Na frente tem dois pilares
E o Mestre zelando um relho.

O primeiro é feito de pedra
De carne, impura matéria,
Dentro do qual sopra um vento
Fluído da vida etérea.

O segundo é o astral
Com todos seus pensamentos
Dentro do qual corre um rio
Profundo de sentimento.

O terceiro é o reino das águas
Sagrado Rio Jordão
É o Trono, é a Taça Sagrada,
É o Mestre no Coração.

E o quarto é o Fogo Divino,
Espírito Santo do Bem,
É o último andar do edifício,
Cidade Nova Jerusalém.

A Escada começa o Tempo
Em que se alcança o Perdão;
Vamos todos entrando no Templo
Ciência do Rei Salomão.

Casa Santa tem porta estreita,
Caminho da Salvação,
Vamos todos louvar à Rainha,
Que nos dá as Chaves na mão.

O homem e a máquina

Quando ainda não havia a palavra ‘nerd’, eu já curtia ficção científica e jogos de tabuleiro com os amigos. Fui proprietário de um computador AT (antes do 286), que só rodava o DOS e um editor de texto chamado Wordstar, da Microsoft. Fiz curso de programação Cobol (e não aprendi). Participei de uma BBS coordenada pelo Centro de Direitos Humanos e Memória Popular de Natal antes do aparecimento da web. Anos depois, não tive vergonha de compilar páginas horrorosas em HTML com o finado Netscape. Sempre fui apaixonado por computadores.

Hoje sabemos que o computador desempenha um papel importante no desenvolvimento e no aprendizado dos portadores de autismo, tanto no sentido de propiciar contatos e amizades não presenciais, como principalmente pela ampliação das funções cognitivas. Uma forma interessante de explicar o funcionamento da mente autista é que ela se assemelha a um sistema operacional de imagens (como o Windows) que a máquina cerebral ‘roda’, enquanto a mente neurotípica equivale aos sistemas operacionais por comandos alfanuméricos como o DOS ou o Linux. Um funciona através de imagens; o outro, através de algoritmos. O sistema de imagens é mais pesado, mais lento (por isso, às vezes, trava), mas é muito mais complexo, apresentando interações inusitadas.

Seja em função de minhas necessidades ou em virtude de minha paixão, quando surgiu Pierre Levy nos anos 90, eu aderi acriticamente à cibercultura e escrevi vários textos bastante utópicos, tais como *A cultura antes do ciberespaço* (1997) e *A*

desmecanização do universo (1999). A maioria desses textos foi compilada no e-book *Anatomia do Ruído* (2002).

Eu gostava da frase: “O ciberespaço é a hipermente de Gaia” (Terence McKenna). E acreditava que o predomínio das máquinas na sociedade nos levaria a uma desmecanização dos corpos e uma vida voltada para contemplação e para o autoconhecimento. Eu já apreciava a noção deleuziana de máquina, que pode ser aplicada tanto à sociedade como ao corpo. Somos máquinas desejantes, para Deleuze.

Com Levy, pode-se definir a humanidade como uma máquina auto poética de aprendizado ambiental. E assim por diante. Tudo que é recorrente e tem regularidade pode ser visto como uma máquina e decomposto em seus mecanismos elementares.

Quando comecei a dar aula, as máquinas de escrever ainda eram bastante utilizadas. As pessoas acreditavam que o computador era apenas uma nova mídia e não a convergência de todas as mídias em um único objeto. Mas, as primeiras turmas de alunos formadas pelo computador também foram muito superiores (em repertório, criatividade e habilidades técnicas) às formadas pela televisão + a escrita. Eram uma geração de alunos que pensavam com os dois lados do cérebro de forma integrada e, não mais os semialfabetizados encantados pela linguagem audiovisual como foram as gerações anteriores (inclusive a minha). Com a chegada do computador ao cotidiano também começaram as mudanças na produção industrial da comunicação. A informação deixou de ser aferida pelo espaço que ocupa, mas pelo tempo que dura.

O modelo de organização da mídia passou a ser a empresa de televisão (onde o deadline é contado em segundos e não em horas) e não mais o jornal impresso. Houve diminuição e diversificação das atividades sequenciais da linha de produção. A diminuição técnica da linha de montagem exige que o comunicador domine os diversos aspectos técnicos que envolvem a produção,

conhecendo funções que antes eram executadas apenas por especialistas. As novas tecnologias não apenas diminuíram a especialização técnica, mas mudaram o perfil dos profissionais de comunicação de empregados em pequenos empreendedores independentes, que prestam serviços às empresas. A comunicação também terceirizou sua produção.

O aparecimento da Internet acrescenta ainda a questão da interatividade e da segmentação da audiência em diferentes grupos de interesse. A publicação de páginas na web praticamente elimina todos os custos, equipamentos e técnicos necessários pelo jornalismo impresso e de TV. Esses fatores (a diminuição drástica do tempo e dos custos de produção; os equipamentos terem se tornados portáteis e baratos; e um novo perfil profissional mais ágil e melhor preparado) ainda estão alterando o mercado de comunicação. Ganhamos tempo e qualidade de vida, mas perdemos aquele aprendizado do tempo regressivo que permitia apreender o texto em tempo real e o jornalismo como estilo de vida boêmia e estressada.

Em compensação, a mídia passou a estressar o público cada vez mais, a fazê-lo viver de forma regressiva. Antes apenas os jornalistas, bancários, padeiros e outras profissões trabalhavam contra o relógio. Hoje, com a mecanização, não há mais ‘deadline’ nessas profissões, mas todo mundo passou a viver por metas e prazos.

Rock Animal

Eu sou um animal

Um animal emocional.

Produto contracultural da sociedade pós industrial em implosão.

Quem dá o pão, dá o pau;

Diz quem bate sem perdão.
Quem dá o pau, dá o pão;
Diz quem pede sem moral.
Bicho sem razão, passional;
Bicho sem paixão, Impessoal;
Ente antissocial ante trabalho e capital sem revolução.
Quem dá o pão, dá o pau;
Diz quem bate sem perdão.
Quem dá o pau, dá o pão;
Diz quem pede sem moral.

O sociólogo Dietmar Kamper, em visita à UFRN em 1997, disse em sua conferência: “O simbólico é o sonho dos homens; a realidade é um sonho de Deus; e o virtual é um sonho das máquinas”. Me disse ainda que era normal confundir o inconsciente coletivo (o espaço simbólico) com o ciberespaço e o virtual. Para ele, Deus criou o homem e o homem matou Deus (através da tecnologia). O homem criou a máquina a sua imagem e semelhança; e a máquina está programada para matar a criatura que o criou. Simples assim.

Interessante observar que Deus e a máquina trabalham em um regime de tempo simultâneo e o homem vive sua vida de modo linear e contínuo. O assassinato de Deus é uma tentativa de acabar com a eternidade. Já o assassinato (ou suicídio) do homem é um retorno ao tempo sincrônico, a não-morte. Se o homem desistir de matar o sagrado através da ciência, talvez haja uma chance de ser poupado e no destino distópico que projetamos não se realizar.

Uma das comprovações de que as rebeliões do passado formam os dirigentes de hoje é a Cibercultura como resultante direta da Contracultura, em vários sentidos. Em primeiro lugar pelo grande número de ‘hackers e nerds’ que são filhos ou netos

de ‘hippies e punks’; e/ou pela biografia de vários personagens-chaves na história recente – como Steve Jobs, adepto da cultura pop que criou a Apple. Esse é apenas o lado mais evidente. A linguagem audiovisual do computador, a própria necessidade do computador pessoal como ferramenta de organização da vida civil (doméstica e profissional) e o sonho de conexão individual com o mundo de forma artística (musical, visual e poética) são elementos contraculturais dos anos 60 que possibilitaram a elaboração de uma utopia cibercultural.

E as ideias de Pierre Levy, principal expoente teórico do movimento, também derivam diretamente do pensamento pós-moderno de Deleuze e de Foucault, ignorando (ou abstraindo) a mídia, o estado e o mercado; e adotando alguns de seus conceitos: dispositivo, virtual, controle (no prefixo: ‘ciber’). Levy, no entanto, desenvolve um pensamento próprio, que apresenta dois momentos teóricos cumulativos: as noções arqueológicas de ‘tecnologias da Inteligência’ (1993) e o conceito de ‘inteligência coletiva’ (2007).

Inicialmente (1993), sua reflexão pretende englobar a imagem, a escrita e o fenômeno da codificação da linguagem e do ruído como produtores de complexidade; distingue três ‘polos tecnológicos da inteligência’: a Oralidade, a Escritura e a Telemática.

O polo da Oralidade é caracterizado pelo Mito e pela linguagem enraizada no corpo e pelo ‘eterno retorno’ de um tempo circular e cosmológico. O polo da Escrita marca as formas de armazenamento não biológicas de informação. Com a Escrita, surgem a história e o projeto científico de organização sistemática do conhecimento. E o polo da telemática, em que as características dos dois polos são contidas e transformadas. Os polos não são meras etapas ou eras cronológicas, mas sim modelos que se sobrepõem uns aos outros. Kerckhove (1997) utiliza os termos contexto, texto e hipertexto para definir essas instâncias.

Na oralidade/imagem, emissor e receptor partilham um contexto único: o modelo de interação um-um. Com o texto, a recepção passa ter múltiplos contextos no espaço/tempo, constituindo um modelo de interação um-muitos. Já o hipertexto segue o modelo muitos-muitos, em que todos são emissores e receptores.

Nessas concepções, o hipertexto audiovisual, em que os receptores despertam da passividade para a construção interativa de um referente, leva a uma nova forma de democracia, substituindo a unidirecionalidade da mídia e das instituições sociais modernas. No contexto da oralidade, a imagem bidimensional ‘entra’ no observador distraído, a partir de estímulos ao hemisfério direito cerebral. Com os sinais abstratos do texto escrito, passa-se a trabalhar (com esforço e concentração) o lado esquerdo do cérebro.

E, agora, com o hipertexto audiovisual, trabalha-se com os dois hemisférios simultaneamente: o simbólico e o algoritmo. Levy sonha uma nova utopia: a tecnodemocracia participativa ou ecologia cognitiva, um projeto permanente de auto-organização para o futuro, baseado na combinação complexa das habilidades, competências e singularidades. Segundo Levy, ecologia e solidariedade passam muito mais por um redimensionamento das desigualdades cognitivas que de uma redistribuição material das riquezas ou de uma reorganização das relações de força.

Em seus trabalhos mais recentes (2007) Levy abandona a noção de Hipertexto e Virtual; dando ênfase às noções de Espaço do Saber e Inteligência Coletiva. A inteligência coletiva é um conceito que descreve um tipo de inteligência compartilhada que surge da colaboração de muitos indivíduos em suas diversidades. É uma inteligência que combina competências subjetivas (além de qualidades técnicas e artísticas), tais como: afinidade emocional, capacidade de sincronia intuitiva, criatividade em conjunto, tolerância com erros secundários e gentileza nas correções.

Essas habilidades são necessárias para a produção colaborativa em rede. A diferença entre o ‘grupo’ e a ‘equipe’ é que a última ultrapassa a soma das habilidades de seus integrantes através da capacidade de interagir criativamente em conjunto. Imagine várias equipes espalhadas no espaço que passam a se coordenar umas em relação às outras de forma descentralizada, sincrônica e horizontal – sem uma hierarquia vertical que as centralize. Cada equipe local seria, então, um integrante de uma equipe nacional ou internacional. O resultado desta interação participativa entre cada um e o conjunto é a ‘Inteligência Coletiva’.

A internet é uma forma de inteligência coletiva, resultante de um processo social de inteligência coletiva, que, por sua vez, abriga vários outros projetos de inteligência coletiva dentro de si (como o movimento de softwares livres).

Na verdade, a internet não é a ‘causa’ das mudanças sociais de comportamento, ela é o produto e a ferramenta da inteligência coletiva para sua ampliação exponencial e reconfiguração.

Tabela – organização social

Sociabilidade	Organização da consciência
Anomia (Caos social)	Consciência Coletiva < Consciência Individual
Solidariedade Mecânica	Consciência Coletiva > Consciência Individual
Solidariedade Orgânica	Consciência Coletiva = Consciência Individual
Inteligência Coletiva	Consciência Coletiva + Consciência Individual

Elaborado pelo autor

Para Durkheim, nas sociedades primitivas a consciência coletiva predominava sobre a individual e a solidariedade entre seus integrantes é mecânica. Imagine-se, por exemplo, em um jogo de futebol em que todos os jogadores de cada time atacam e defendem em bando sem nenhuma preocupação tática com as posições. Há uma completa desorganização, em que cada um tenta

ganhar o jogo sozinho. Teríamos aqui uma situação de anomia ou caos.

No entanto, se o esquema tático do time tolher as habilidades pessoais, com cada jogador preso a uma posição e com jogadas sempre previsíveis baseadas no desempenho físico, estaríamos em uma situação de solidariedade mecânica. Nesta lógica, a solidariedade orgânica será aquela em que as duas formas de consciência – a individual e a coletiva – se mantiverem equilibradas, ou seja, que cada jogador dessa partida imaginária tiver uma visão de conjunto e liberdade tática de movimento.

A noção de Inteligência Coletiva representa um nível de organização mais aperfeiçoado do que a solidariedade orgânica durkheimiana porque ao invés de um equilíbrio entre formas concorrentes de consciência racional entre o todo e as partes, ela representa sua interação em uma única consciência que, além de ser coletiva e individual simultaneamente, é também espontânea e intuitiva. Em relação ao nosso jogo de futebol, é quando o futebol deixa de ser técnico (individual) e tático (coletivo), para ser artístico; quando sem nenhum planejamento anterior, armam-se tabelas de passes imprevisíveis e as jogadas acontecem como “se fossem por mágica”. E essa sinergia, descentralizada e sincrônica, é a inteligência coletiva.

Da mesma forma que Marx foi acusado de ter uma visão economicista de sua própria teoria; Levy é frequentemente acusado de ‘tecnicista’ por supostamente considerar a tecnologia determinante em relação à estrutura social.

Tal crítica, no entanto, não procede porque Levy vê a tecnologia como uma forma de ampliação das relações humanas. Por outro lado, passados 20 anos dos seus primeiros livros, percebem-se agora sua fragilidade teórica: ignorar as relações de força e resistência do poder.

E, que, o que havia de mais ‘revolucionário’ em suas ideias (a inteligência coletiva como mudança social), tornou-se ‘sistêmico’ e socialmente integrado. Hoje a noção é utilizada em dinâmicas de grupo de treinamento nos departamentos de recursos humanos. Como o famoso slogan das barricadas do desejo: “É proibido proibir” – utilizado em um anúncio de cigarros.

A dádiva e a dívida

O Capital e o Inconsciente funcionam como focos opostos na constituição dos conflitos no campo grupal. A disputa pelo Poder (o direito de expropriação do excedente do todo) do grupo e o recalque da energia psíquica (a repressão sobre as partes) nos tornam violentos e mesquinhos.

Nossas perdas e nossos excessos são as causas de nossos conflitos? Não bastaria (para viver democraticamente sem lobos, ovelhas ou pastores) reinvestir a dádiva (o excedente do todo) para compensar a dívida (o inibido das partes)? Como é a democracia grupal?

Antidemocrático é o pensamento de Gurdjieff, que acredita que a maioria da humanidade produz energia para uma minoria conseguir se desenvolver e escapar de ser devorado pela lua. Para ele, a natureza é assim e não há como tentar mudar essa situação: apenas alguns se salvam, resgatando e recanalizando a energia de todos. Nesse caso, a metamorfose dos lobos em indivíduos conscientes seria bancada pela inconsciência dos pastores e ovelhas.

Para Gurdjieff, o tempo é horizontal e a eternidade é vertical. Horizontalmente, somos todos iguais, nivelados pela morte; porém, há alguns que estão mais próximos da eternidade do que outros. Gurdjieff diz que os animais vivem suas vidas horizontalmente, apenas alguns homens, ao entrar em contato vertical com a eternidade adquirem uma alma (Ouspensky, 1980, 89). Segundo Osho, o homem que se move verticalmente é como um espelho (2005, 103), em que os outros homens (que se movem exclusivamente na horizontal) se veem. E esse efeito

de espelho, ao mesmo tempo em que confere uma autoridade natural sobre os homens indiferenciados, gera também vários ataques, projeções, mal-entendidos, transferências, paixões, agressões além de uma solidão ainda mais singularizante.

Essa forma de pensar, no entanto, presente em outras tradições espirituais aristocráticas, leva a um elitismo às avessas, em que o próprio líder depende da energia do grupo para se salvar. É um modelo que induz à manipulação interna e à falta de compaixão com as pessoas inconscientes e de generosidade com o universo em geral.

Ser generoso, dar mais do que recebe é necessário seja em grupo ou em um relacionamento, não só para se ter liberdade, conquistar autonomia e escapar da co-dependência recíproca, mas, sobretudo, para ter poder pessoal, centralizar as trocas e obter mais energia. Trocamos energia com consciência. Sendo generosos também nos tornamos mais responsáveis e ricos, uma vez que colocamos em circulação toda a energia que dispomos, o universo nos recompensa.

O *Ensaio sobre a Dádiva* (1974), de Marcel Mauss, coloca a noção de Dádiva no centro de uma ‘aliança’ arcaica universal – em oposição aos pensadores que fundamentam as relações sociais na exploração e na violência (Platão, Maquiavel, Marx). Porém, ao contrário do contrato social de Rousseau, não se trata de acordos entre indivíduos racionais, mas de regras da organização de uma aliança coletiva entre o grupo e a Divindade e/ou entre grupos vizinhos. A vida, nessa perspectiva, seria, verticalmente, um presente dos deuses; a cultura (ou o consenso da ordem social), a retribuição deste presente e a celebração desta aliança através de sacrifícios e da religião. E, horizontalmente, a Dádiva fundamentaria ainda às trocas entre os homens. A Dádiva seria o fundamento religioso das trocas sociais, não só no sentido de intercâmbio de mercadorias e de bens de consumo, mas, sobretu-

do, em alianças matrimoniais, políticas, jurídicas e diplomáticas (incluindo as relações pessoais de hospitalidade).

Entre as importantes e polêmicas interpretações do Ensaio da Dádiva, está a leitura do antropólogo Claude Lévi-Strauss (1949), que faz dessa noção o fundamento das estruturas elementares do parentesco (entendido como princípio da reciprocidade), dissociando-a da troca de bens (e das regras da economia) e da troca de mensagens (e das regras linguísticas). O sociólogo Pierre Bourdieu (2009), por sua vez, no clássico *Economia das trocas simbólicas*, critica o objetivismo estruturalista de Lévi-Strauss porque ao transformar a dádiva numa simples troca, ignora a importância da representação subjetiva da liberdade da restituição. Em cada processo de dádiva a retribuição é incerta. E é essa incerteza, o caráter não contratual da restituição, que cria o vínculo pessoal e beneficia aquele que dá (que investe o capital simbólico) consoante os recursos de que dispõe e a adequação estratégica das suas jogadas.

Porém, a concepção de Bourdieu – a dádiva como jogo estratégico de conquista e manutenção do poder simbólico – ainda não contempla os valores de amizade, o desinteresse, a gratidão, o reconhecimento mútuo e a confiança implicados no processo de dádiva e retribuição. Esses fatores subjetivos, afetivos, são as bases indispensáveis da Dádiva como vínculo social primário e solidariedade social generalizada, tal qual foi pensado por Marcel Mauss.

‘Dar e receber’ não são apenas uma troca de objetos materiais, mas também uma comunicação entre almas. Ao dar, dou sempre algo de mim mesmo. Ao aceitar, o recebedor aceita algo do doador. A Dádiva é, por definição, gratuita; para funcionar como vínculo, não é negociado nem pode ser explicitamente pressuposta uma restituição; mas, ao mesmo tempo, ela gera uma dívida subjetiva, o desejo de retribuição.

Mauss teorizou a Dádiva nas sociedades primitivas, mas o objeto do Ensaio não é a economia primitiva, mas a circulação de valores como um momento do estabelecimento do contrato social. Para Mauss, “o mercado capitalista enfraqueceu a Dádiva” (1974, 132), tornando-a obrigatória através da retribuição monetária, mas as trocas podem ser re-encantadas e re-significadas culturalmente através da generosidade.

As trocas não são apenas objetivas, mas também intersubjetivas. A Dádiva nas sociedades atuais está “embutida na relação de compra e venda” e não anexa ou desconexa desta. Se, em determinados contextos, há conflito entre as lógicas da Dádiva e da Mercadoria, em outros pode haver complementaridade. Não se trata, portanto, de uma nostalgia ou uma explicação para sociedades anteriores ao capitalismo. A dádiva é uma opção pessoal e uma atitude de agradecimento diante da vida.

Mauss acredita ainda que, através da intensificação das trocas e do espírito de generosidade, a Dádiva nos levará a uma sociedade melhor no futuro, uma vez que o aumento da reciprocidade generalizada corresponderá à diminuição dos conflitos. O “comércio vencerá a guerra”.

A Dádiva – vista desta forma abrangente – explica o gênese social no passado, dá sentido à vida presente e projeta esperanças para o futuro. Muito bonito, mas para completar o quadro da realidade social, pintado por Mauss de modo otimista, seria necessário também escrever um ensaio sobre a Dívida, mostrando a inibição dos desejos de transgressão no inconsciente grupal e sua violência destrutiva.

Interessa aqui observar que a generosidade é um vetor vertical da democracia, como método de relacionamento: os grandes devem proteger os pequenos, os que produzem mais energia devem alimentar os que produzem menos, etc. Tomar todos como iguais (em direitos e obrigações) ou reafirmar as diferenças (dis-

tribuindo o excedente segundo o desempenho) são duas formas de injustiça.

E o vetor horizontal da democracia é pluralidade. Comparo a imaginação a um aparelho de TV e a atenção à capacidade de sintonizar vários canais. Você é o sinal que retransmite. Existem os canais de imaginação de diferentes tipos: dos anjos, dos deuses, dos sofreadores, dos zombeteiros, entre outros. A mediunidade é uma forma de canalização consciente desses agentes, que também desempenham um papel importante na imaginação das pessoas em geral sem que elas percebam. Na verdade, as pessoas em geral são colagens de diferentes 'eus', que se alternam sem que tenham consciência disso. A canalização, muitas vezes, é porta-voz desses eus (arquétipos, mortos, memórias) para que se expressem e curem a imaginação de seus portadores.

A mídia, assim como o médium, é um canalizador de conteúdos simbólicos reprimidos presentes na imaginação coletiva. E a máquina formada pelos meios de comunicação em sua versão digital pode, além de expressar o inconsciente inibido (anulando os lobos), redistribuir o excedente de forma justa ou igualmente desigualmente desigal (aposentando assim os pastores).

Hoje a mídia até promove um pluralismo democrático relativo, mas não há mais generosidade afetiva nas relações de troca e decisão, a democracia não desverticaliza a pirâmide social, estruturada em torno de interesses públicos e privados (o que equivale a dizer: de nossos interesses políticos e econômicos). A democracia como método (e não apenas como forma de governo) não pode ser ancorada nas liberdades e igualdades individuais; deveria sim se estabelecer a partir do pluralismo e da generosidade de todos e de cada um.

A questão central, no entanto, permanece: quando chegamos ao mundo já encontramos tudo pronto e estamos em dívida em relação a essa dívida. Devemos ao passado, à sociedade que nos

cobra, vivemos no regime deleuziano de moratória ilimitada. As folhas (na verdade, toda vida orgânica) também devem à terra e ao sol. O biopoder humano apenas copia o tema da natureza para manter a exploração econômica. A ilusão é pensar que as relações naturais são uma metáfora das sociais, quando a verdade é o contrário.

Autotransformação

Será que realmente mudamos ao longo da vida? Nos meios esotéricos chama-se de Personalidade a um ‘eu falso’, construído a partir do medo e das exigências da socialização, e de Individualidade ao ‘eu verdadeiro’.

Prefiro pensar na Personalidade como os 40% da identidade pessoal que pode ser modificada (as sinapses móveis entre os neurônios) e na Individualidade como o que não se pode mudar (os circuitos cerebrais fixos, que se formam ao longo da vida).

De ambas as formas, a Personalidade é uma identidade construída por nós (por nossa consciência) através do medo dos outros, um espelho para nos vermos através dos outros porque tememos olhar para nós mesmos, face a face. Embora algumas tradições recomendem a liquidação da Personalidade (ou do ego) para que a Individualidade (também chamado de Self ou Eu superior) possa emergir, é preferível reformar as máscaras a rasgá-las.

Então só mudamos 40% na aparência, permanecendo os mesmos em 60% na essência? Ou como diz a prece: “Daí-me a força de vontade para mudar o que pode ser mudado (a Personalidade); a humildade para aceitar o que não pode (a Individualidade); e a consciência para discernir entre as duas situações”.

Porém, ‘Ser-aquele-que-é’ já é uma revolução de limites imprevisíveis. Para os místicos, é ter consciência contínua da percepção imediata do presente. No momento em que você se aceita (como autista, por exemplo), torna-se aberto, vulnerável e receptivo. “Viva a gratidão do ser e não a neurose do dever ser” (OSHO, 2004, 169). É preciso Ser e não ‘tornar-se’.

A pessoa deve ser total em cada ato, procurar ser integral, espontâneo, intenso, autêntico – imediatamente e a cada segundo. Além disso, a Individualidade passa por mudanças no decorrer do tempo: amadurecemos, nos tornamos mais sábios e aprendemos a amar. E o amor – principalmente o amor pelos filhos – exerce um papel transformador em nossa Individualidade. Há ainda outros fatores importantes, tais como obter energia suficiente para as mudanças, o que implica em grupos e relacionados adequados.

Somos partes de redes de relacionamentos de desenvolvimento espiritual. Para conseguir nos transformarmos precisa de energia. Ninguém pode se desenrolar sozinho das redes de relações em que se envolveu. Quando várias pessoas têm um propósito comum, a energia total é mais do que a energia individual de cada um. Esse ganho de energia propicia que cada um tenha mais energia para cumprir sua mudança do que se a tivesse tentado sozinho.

Por outro lado, se as pessoas se organizam em grupos e/ou em instituições, o ganho inicial acaba se tornando um capital coletivo e as pessoas passam a depender uma das outras, perdendo a autonomia e ficando prisioneiros dos esquemas grupais.

Só o amor próprio e a generosidade possibilitam as mudanças. Detalhei algumas dicas no *Manual da Autotransformação*:

Primeiro seja você mesmo, depois deseje melhorar. O importante é Ser e não ‘dever ser’. Geralmente, coloca-se o carro na frente dos bois: quando se pensa em mudanças, as pessoas tentam ‘corrigir os seus defeitos’ e não em desenvolver suas qualidades. Tentando ser aquilo que não são e, repetidamente, fracassando, tornando-se céticos renitentes. O ‘correto’, no entanto, é primeiro assumir-se como um todo e não negar-se em parte. Em contrapartida, se investir no desenvolvimento das qualidades, até mesmo os aspectos negativos ganham outro significado.

Mudar a relação vertical entre a Personalidade e a Individualidade. Somos naturalmente mentirosos porque negamos o que

somos realmente. No esforço para ser o que se é, a pessoa necessitará desenvolver a qualidade da sinceridade para consigo e com os outros. Assim, não basta Ser, é preciso ser verdadeiro. Colocar a própria vida em suas ideias e as próprias ideias em sua vida.

Mudar a relação horizontal entre o Eu e o Outro. Se conscientemente assumir seus defeitos ao lado de suas qualidades e buscar ser coerente com o que diz, o sujeito da transformação já estará desencadeando uma grande mudança, não apenas na sua personalidade falsa que construiu para sobreviver, mas, sobretudo, com as pessoas de sua convivência mais próxima. Cuidado! Ser verdadeiro em um mundo falso pode ser bastante perigoso. As pessoas se sentem ameaçadas com quem realmente é o que efetivamente diz ser.

Integrando o Outro em Si, descobre-se que o mundo é coletivo. Boa parte da capacidade de autotransformação está em mudar o Outro dentro de si. Quando descobrimos o outro em nós mesmos, então, começamos a trabalhar nossas mudanças através de diferentes polaridades: eu masculino x eu feminino, eu filho x eu pai (...).

Como nos ensina o cristianismo: Amar a Deus sobre todas as coisas (a relação vertical em primeiro lugar) e ao próximo como a si mesmo (a relação horizontal secundária), destacando-se que “como a si mesmo” significa na mesma proporção. Não se trata de amar a si mais que ao próximo nem ao Outro mais que a Si mesmo. O importante é investir no próprio desenvolvimento, aprofundando o vínculo com a fonte de energia e buscar se relacionar com pessoas que também buscam esta autonomia.

Sístoles e diástoles

Os anos 60 foram ‘quentes’; os anos 70, ‘frios’ e vazios (com censura política, Pink Floyd e discoteque); os anos 80 (apesar de ser chamado de ‘a década perdida’ pelos economistas) voltaram a ser bastante animados (anistia e volta dos exilados em 1979, a volta parcial das eleições diretas em 82, a campanha das ‘Diretas Já’, a eleição indireta e morte de Tancredo Neves, o plano Cruzado, a Assembleia Nacional Constituinte, as eleições diretas para a presidência em 89 – para citar apenas os principais eventos históricos); e os anos 90 voltaram a ser ‘frios’ (com o surgimento da TV a cabo e da internet).

E, eu queria entender os ciclos em que os acontecimentos se davam, o que mudava, o que se repetia ...

Minha primeira tentativa de escrever um texto teórico e político foi nos anos 80 (tentando retomar o pensamento de Gramsci do reformismo). Quis ler a teoria de sístole e diástole (centralização e descentralização históricas do Estado) do general Golbery do Couto e Silva com os conceitos de Gramsci e Lênin (guerra de movimento nas ascensões populares, quando o Estado distende; e guerra de posição no refluxo das massas, quando Estado se centraliza).

Para a teoria do general, das capitânicas hereditárias até ao primeiro império tivemos um ciclo de centralização; da independência até a velha república, um ciclo de descentralização; o Estado Novo foi mais um novo ciclo de “sístole” do estado e a redemocratização, sua diástole ampliada.

A ditadura de 64 seria assim um novo ciclo de centralização da união sobre os estados federativos.

O general Golbery, chefe do SNI, órgão máximo de segurança do regime, foi o grande mentor intelectual da ditadura militar brasileira e de sua abertura democrática – justificando suas escolhas e estratégias em sua teoria dos ciclos históricos do Estado. Por exemplo: para manter o controle sob o legislativo, o sistema bipartidário é melhor nas centralizações do Estado, facilitando a formação de maioria parlamentar; o sistema pluripartidário é melhor na descentralização, dividindo as oposições. Reunir enquanto centraliza, dividir quando descentraliza. Comprar na baixa; vender na alta. Atacar os pontos fracos para se defender, defender os pontos fortes quando atacar. O general leu Mao Tse-Tung e havia aprendido a pensar de forma dialética a alternância dos ciclos opostos sucessivos, sempre com movimentos adequados e complementares ao momento, de modo a envolver e encurralar o adversário.

Golbery visualizava a luta de classes como um jogo de xadrez. E eu desejava traçar uma estratégia de classe e uma tática democrática apropriadas para o partido revolucionário em períodos de descentralização do Estado e ‘avanço das massas’.

Ano	Acontecimento
1979/80	Anistia
1982	Eleições gerais
1983/84	Diretas Já
1985	Morte de Tancredo Neves
1986	Plano Cruzado/Eleições
1987/88	Constituinte
1989	Eleição presidencial

A assembleia constituinte era estratégica, tanto para a esquerda, pois representava a natureza do novo governo, sua correlação de forças sociais; quanto para os militares, pois era o ‘ponto

de virada' em que o ciclo de descentralização se encerrava e um novo ciclo centrípeto começaria. Após o Plano Cruzado e o PMDB terem conquistado a maioria esmagadora na Assembleia Constituinte (além da maioria das prefeituras, governos de estado, câmaras municipais e assembleias estaduais), a reorganização institucional do país foi totalmente controlada pela classe política, abafando qualquer possibilidade de transformação mais radical.

No entanto, pelo menos três mudanças estruturais importantes foram implantadas:

- A simbiose entre a classe política e o empresariado de comunicação – o coronelismo eletrônico;

- Os Ministérios Públicos Federal e Estaduais foram investidos de poder de investigação, deixando de ser um simples apêndice do judiciário;

- A descentralização estrutural do pacto federativo, com maior distribuição tributária e de obrigação em serviços públicos entre união, estados e municípios;

- A Constituinte foi elaborada para dar continuidade ao parlamentarismo, mas o plebiscito de 92 reafirmou a vontade popular de um regime presidencialista. Como vimos, as elites brasileiras são parlamentaristas e o povo é presidencialista desde os tempos do Império. De modo que o resultado do plebiscito nunca foi regulamentado, dando lugar a um sistema híbrido: o presidencialismo de coalizão – um estranho meio termo entre parlamentarismo e presidencialismo.

E todos os presidentes tiveram que governar atendendo aos desejos do parlamento. Collor foi deposto por falta de bancada; Itamar Franco governou para o PMDB; FHC, refém da reeleição, governou como um primeiro ministro para o Congresso e seus partidos; e o governo Lula foi pego comprando deputados no primeiro mandato.

Hoje há uma total dependência do poder executivo do Congresso Nacional e uma visível ineficiência da administração dos serviços públicos decorrentes de sua politização partidária indevida. A própria Constituinte colocou o poder legislativo acima dos demais, através das PEC's (Propostas de Emenda Constitucional). O congresso nacional tem poderes constitucionais permanentes e isto é uma quebra do princípio de equilíbrio entre os três poderes. Tal fato será determinante durante todo o período histórico que vai de Collor a Dilma, ambos guilhotinados pelo legislativo e pela falta de governabilidade.

21

Terceira via?

A primeira vez que ouvi o termo ‘terceirização’ foi em 1990, em uma entrevista (para a revista RN Econômico) com o empresário Neivaldo Rocha, proprietário da Riachuelo entre outras empresas. Ele havia voltado do Japão, onde conheceu o modelo de produção e decidiu adotá-lo. Desativou sua confecção (a Guararapes), financiando máquinas de costuras para serem pagas em serviços e transformando suas operárias em microempresárias, proprietárias dos próprios meios de produção.

Durante os anos 90, a economia começou a se desmaterializar (com os bens simbólicos superando os físicos em valor e volume em âmbito global) e o setor terciário (comércio e serviços) passou a suplantiar a indústria na maioria dos países. O crescimento econômico mudou seu perfil e os governos criaram o PIB ampliado, incluindo o setor terciário no cálculo. A esse processo alguns economistas chamam de ‘terciarização’ – referente ao setor terciário da economia; muito confundido com o termo ‘terceirização’ – que se refere ao terceiro setor, formado por ong’s e parcerias entre o setor público e privado.

De toda forma, os dois fenômenos surgem juntos e estão intrinsecamente inter-relacionados. Ao *terceirizar* os meios de produção de suas fábricas, transformando seus empregados em fornecedores, Rocha também se *terciarizou*, deixando de ser um industrial e passando a ser um comerciante. A terceirização do estado (dos serviços públicos) através de ONGs e outros dispositivos também começa com o governo FHC. Por exemplo: as agências auto reguladoras de eletricidade, água, telefonia são tercei-

rizações da regulamentação e do controle de serviços públicos, feitos pelo governo federal antes das privatizações estaduais.

O certo é que, enquanto o neoliberalismo pregava o estado mínimo e o livre comércio, foi a terceirização/terciarização que garantiu algum crescimento econômico durante os anos 90. Antes dessa década, os países do primeiro mundo eram os industrializados e os países pobres eram aqueles agrários. Depois dos anos 90, os países desenvolvidos simplesmente terceirizaram a luta de classes e a destruição ambiental, construindo suas fábricas em função da facilidade de matéria-prima e de mão-de-obra barata. Hoje os países ricos são aqueles que detêm as patentes e as marcas das mercadorias; e os pobres aqueles que as fabricam.

A economia começou a se desmaterializar (com os bens simbólicos superando os físicos em valor e volume em âmbito global – para não falar de sua atual indissociabilidade intrínseca) e o setor terciário (comércio e serviços) passou a suplantiar a indústria na maioria dos países, o marketing ganhou uma nova dimensão social, adaptando as empresas e instituições a se orientarem pelo consumidor.

Nos anos 90 no Brasil, houve um pequeno aquecimento do crescimento econômico, resultante da abertura do comércio externo, mas, após o impeachment do ex-presidente Collor, o país mergulhou em um grande marasmo político institucional, sobrevivendo graças à força da economia informal gerada pelas terceirizações.

A verdade é que nunca houve nem controle inflacionário, nem estabilidade da moeda. O Plano Real foi uma tentativa fracassada de estabilização da moeda, associada ao câmbio supervalorizado e à abertura comercial acelerada, gerando crescentes déficits de pagamentos nas contas externas, encobertos pela entrada de dólares do capital a curto prazo. A dívida externa total passou de US\$ 149 bilhões de dólares em dezembro de 1994 para US\$ 229 bilhões em dezembro de 98. A dívida interna brasileira quintuplicou em apenas quatro anos. A dívida mobiliária interna passou

de US\$ 62 bilhões em 94 para US\$ 324 bilhões em 98. A entrada de capital a curto prazo também, passando de US\$ 10,1 bilhões em 93, para US\$ 14,3 bilhões em 94 e US\$ 30,7 bilhões em 95. De 1995 até 98, o Brasil passa a sofrer ataques especulativos, com grande evasão de divisas e o perigo de retorno da hiperinflação.

Embora o Real pregasse o ajuste fiscal não apenas como uma medida estrutural para contenção da inflação, mas também como parte do projeto neoliberal do Estado mínimo, nem a Lei que impôs a responsabilidade fiscal aos estados e municípios, nem a privatização das estatais, do modo como foram realizadas, foram suficientes para minimizar esse endividamento colossal.

A privatização das estatais rendeu cerca de R\$ 87,2 bilhões líquidos, com mais R\$ 18,1 bilhões de transferências, somando um saldo de R\$ 105,3 bilhões no BNDES.

Esses recursos foram usados para a criação do PROER (garantindo, com dinheiro público, a liquidez e reforma do sistema financeiro privado) e para manutenção artificial da paridade monetária entre o Dólar e o Real.

O resultado foi que a inflação caiu (mas não sumiu porque suas causas estruturais permaneceram) à custa de uma acentuada recessão.

A atividade econômica caiu, porém, a inflação persistiu de modo residual, mas com tendência a alta. As Importações subiram vertiginosamente e com isto surgiu um crescimento econômico qualitativamente diferente do conhecido até então, sempre impulsionado por superávits comerciais do modelo agroexportador e da industrialização dependente. Entramos na economia global, mas de um modo bem diferente do que todo mundo imaginava, como um consumidor sem renda. De US\$ 13,1 bilhões no 1º semestre de 94, para US\$ 20 bilhões no 2º e para US\$ 25 bilhões no 1º semestre de 1995.

O leitor deve estar surpreso com essa minha ênfase econômica. Mas é que não existe exemplo melhor do domínio monolítico da mídia durante os dois primeiros terços da década, em uma época que a internet ainda era incipiente, do que a farsa do Plano Real. Ao ponto que, até hoje, existem pessoas que acreditam que o presidente Fernando Henrique Cardoso estabilizou a economia brasileira.

Em minha opinião, a grande mudança dos anos 90 foi, durante o último terço da década, a entrada de grande parte da população em uma percepção de tempo regressivo. Talvez devido à aproximação do ano 2000, quando muitos imaginavam ser o fim do mundo, mas, sobretudo, pelo próprio efeito de sentido do regime de visibilidade da mídia, que então começava a se pulverizar. Cada dia era um dia a menos – em várias contagens regressivas. A morte imanente à vida nos forçava a desfrutar cada momento.

Mimeses dos antepassados

Meu pai, a quem fui muito ligado, faleceu em junho de 1998. No enterro, quando o caixão desceu ao tumulo, tive a sensação de incorporação da presença dele. “Ele, de agora em diante, sou eu”. Depois disso, fiquei mais parecido com ele, tanto física quanto psicologicamente. E, não senti curiosidade quando amigos me disseram que meu pai estava ‘baixando’ em um centro espírita. A sensação que tenho é que converso com ele constantemente, como se fosse uma parte de mim. Na virada do século, foi realmente o fim do meu mundo. Fiquei doente de pancreatite – provocada por taxas elevadas de triglicérides e uma alimentação incorreta. Fui operado de emergência e passei sete dias em uma UTI com risco de vida. Tive um sonho em que eu havia morrido e em que me mandavam de volta a vida, com algumas condições. Em seguida, perdi minha irmã Carmi e, logo depois, minha mãe e minha mais velha, Frances. O tempo voltou a ser progressivo para mim. Cada dia é agora um dia a mais perto das pessoas que amo.

A Salvação

Quando virem o mundo estremecer
O destino da terra vai mudar;
Outros seres neste mundo vão nascer
E poucos homens aqui vão habitar.

Neste dia, Jesus vai florescer
Outra vida do Sol irá brotar

A história vai desaparecer
Para Natureza eterna governar.

Este reino de amor do Fim dos Tempos
Que o balanço ajuda a construir
Será erguido em cada ser humano
E na Verdade passará a existir.

Quem não ficar na Nova Jerusalém
Será levado para um reino paralelo
Vai reaprender a preferir o bem
E amar ao Divino Pai Eterno.

Não tenham medo nem se sintam escolhidos
Pois para todos, a porta está aberta
Dos chamados àqueles preteridos
Terão perdão numa outra terra.

É no astral e não no plano físico
O julgamento desta Nova Era
Tanto faz está morto quanto vivo
No mar, na serra ou na floresta.

Levei alguns anos, sozinho, assimilando essas ausências em minha vida. Até que um dia me apaixonei e me casei com Gelli Cristina Ahimed, gerando Krishna. É lugar comum dizer que só se entende os próprios pais após se ter filhos. É verdade: passamos a ver o mundo pelos olhos do futuro e a ver o presente como uma projeção do passado.

No meu caso, em especial, o nascimento do meu filho me deu consciência da ancestralidade. Krishna é a quinta geração de Bolshaws no RN. Meu bisavô, Samuel Bolshaw, veio de Manchester

para construir uma estrada de ferro ligando Natal a Recife. Segundo Câmara Cascudo foi quem inventou a palavra 'Forró' (for all). Meu Avô, Gonçalo Gomes, foi comerciante, deu fuga a Café Filho em 1932, quando as oligarquias se reorganizaram. Meu pai foi gerente do Banco do Brasil de Natal. Quando olho para Krishna vejo todos esses homens além de mim. Meu filho não é apenas nosso aperfeiçoamento genético, mas, sobretudo, o resultado de uma lapidação cultural complexa: a ancestralidade.

Papai

Papai me ensina
O Caminho do Céu.
Baixa as Cortinas;
Rasga este véu.

Papai me ensina
A palmilhar essa Estrada
Pelas Estrelas
Iluminada.

Eu vou seguindo
Fazendo a Travessia
Todas as passagens
Papai me guia.

Eu encontrei
na Nova Jerusalém
A Alma Gêmea
Que me convém.

Papai me diz:
Você nunca foi só
Tem os irmão
e a força maior.

Vamos subindo
Os degraus dessa Escada
Chegar ao Trono
À Sala Sagrada.

Meu Pai, meu Pai,
Quando me entregar
O meu Espírito
Se integrará.

Também tenho sangue negro por parte de pai; e ascendência indígena Cariri e holandesa por parte de mãe. Os índios Cariris eram aliados dos holandeses e foram exterminados pelos portugueses. Embora Câmara Cascudo e outros minimizem o conflito (que chamam ‘a guerra dos bárbaros’), outros historiadores dão outra dimensão ao massacre étnico, incluindo os estados da Paraíba e Ceará, considerando-o um verdadeiro genocídio, chamado ‘a confederação dos Cariris’. Sempre me senti um peixe contracultural fora d’água na cultura regional nordestina. Com meu filho também descobri que meu sentimento de nordestinidade nasce dessa ancestralidade arcaica, herdeira dos novos cristãos e índios massacrados; e não da identidade cultural dominante dos descendentes brancos dos católicos portugueses que até hoje governam essas terras. Foi uma descoberta libertadora para mim. Acho que hoje me sinto em casa. Embora seja uma casa invadida e colonizada por outros. A verdade é que tenho (temos, os brasileiros) um lado colonizador e um lado selvagem. Se a pessoa nega

o lado selvagem, passa a ser um colonizado. Se a pessoa nega o lado de colonizador, torna-se um mentiroso. A única saída é devorar-se antropofagicamente e se tornar ninguém.

Quatro vezes Lula-lá

O livro *Decifra-me ou te devorarei* (edição original 2006, segunda edição revisada de 2016 aqui) – minha tese de doutorado em ciências sociais pela UFRN, orientada pelo prof. Antônio Spinelli – aplica a metodologia hermenêutica tríplice de Thompson à Imagem Pública de Luís Inácio Lula da Silva nos programas de horário eleitoral nas eleições presidenciais de 1989, 2004, 2008 e 2002. Para cada momento eleitoral: foi projetado um Cenário de Representação da Política (CR/P) a título de análise contextual; os horários eleitorais de todos os candidatos foram descritos e tiveram seu conteúdo analisado; e as pesquisas de opinião quantitativas reconstituídas e os principais artigos teóricos foram revistos – como forma de analisar a recepção dos programas¹⁰.

Apesar de analisar prioritariamente os programas de propaganda do horário eleitoral, o trabalho também lista as principais ações políticas das organizações Globo (reportagens, debates, entrevistas e até novelas) de interferência nos quatro processos eleitorais. Revisa ainda as pesquisas acadêmicas referentes a essas quatro eleições e faz comparações entre seus diferentes períodos históricos.

10. Os vídeos comentados dos horários eleitorais com resumos da tese podem ser vistos em: < <https://neahq.blogspot.com.br/2018/03/quatro-vezes-lula-la.html> >

Tabela da Rede Globo nas eleições presidenciais

Ano	Ações políticas da Rede Globo
1989	Apoio a Collor no telejornalismo, novela <i>Que rei sou eu?</i> e Edição de debate.
1994	Apoio total a FHC. Episódio entre Ricupero e Carlos Monfort.
1998	Apoio a FHC como presidente e ocultação da campanha.
2002	Apoio disfarçado a Lula através da hipervisibilidade da campanha petista <i>Porto dos Milagres</i> .

Em sua primeira eleição presidencial, Lula foi derrotado no 2º turno por Fernando Collor de Mello, com 49,9% dos válidos. Nesta eleição, tornou-se lugar comum dizer que Lula perdeu devido a três fatos artificialmente produzidos pela mídia: a entrevista da ex-namorada Mirian Cordeiro acusando Lula de incentivar o aborto da filha Lurian; as insinuações de que os sequestradores do empresário Abílio Diniz tinham ligação com o PT; e a polêmica edição do último debate presidencial transmitido pelo Jornal Nacional da Rede Globo de Televisão. Mas, na verdade, Collor já tinha uma grande vantagem nas pesquisas desde o começo do ano e apenas administrava a queda provocada por todos os outros candidatos serem contra ele, durante a campanha no horário eleitoral.

Em 94, de janeiro a março, Lula liderava as pesquisas. Em julho, logo que foi lançado o Plano Real, Fernando Henrique Cardoso, ex-ministro da Fazenda de Itamar, passou à frente, disparou e ganhou no primeiro turno. Brizola chama o Real de estelionato eleitoral, acusando FHC de lançar o plano econômico para se eleger presidente. Lula permanece calado, nem defende nem critica o Plano Real, com medo de perder votos – fato que foi amplamente denunciado pelos outros candidatos. E FHC acaba vencendo a disputa no 1º turno com 54,27% dos votos válidos. Lula, favorito antes do plano econômico, somou apenas 27,04%.

Em 98, a campanha de reeleição de Fernando Henrique Cardoso ofuscou a terceira tentativa de Lula de chegar ao Planalto, ainda no 1º turno. FHC, que colheu a segunda safra de frutos políticos da estabilização e fim da inflação com o Plano Real, teve 53,06%. Em 89, as votações de Lula e Brizola somadas alcançaram 30% dos votos válidos; em 98, juntos na mesma chapa, o resultado era o mesmo.

Mas, em 2002, Lula manteve a liderança da disputa durante todo o 1º turno nas pesquisas, com grande vantagem em relação ao 2º colocado. Partindo de um patamar de 30% no início da campanha, Lula chegou aos 62% no 2º turno (52 milhões de votos), conquistando os eleitores de menor renda e escolaridade, que nas eleições anteriores votaram em seus adversários (JACOB; HEES; WANIEZ; BRUSTLEIN; 2003, p. 287 a 327). Uma vitória conquistada, portanto, após ter chegado três vezes consecutivas em 2º lugar e sempre ter sido o favorito de todas as pesquisas de opinião nos períodos entre as eleições.

As três primeiras três derrotas foram fundamentais para o candidato alcançar visibilidade nacional, modificando sua Imagem através de técnicas de marketing de acordo com as preferências do público, ganhar a quarta eleição. A tese foi defendida e o livro foi publicado no ano da vitória de 2006, o que levou várias analistas a considerarem uma ‘contaminação’ com o objeto. O slogan publicitário ‘a cara do Brasil’ se confunde com as hipóteses de que a eleição de Lula significaria um novo patamar de identidade social com o fim do complexo de inferioridade cultural em relação ao exterior. *O fim da ningüedade!* Tal contaminação é possível em trabalhos descritivos, como também é preciso levar em consideração a possível contaminação dos críticos pela sua própria decepção com a história.

Para se ter uma ideia de como o ‘escândalo do mensalão’ se tornou uma decepção gigantesca para toda uma geração, basta

se observar os mapas eleitorais. Os 30% de eleitores cativos (de maior nível de instrução e renda) nas quatro primeiras eleições de Lula, votaram contra sua reeleição, conquistada graças aos votos populares, resultantes diretos de sua política de redistribuição de renda e de erradicação da fome no Brasil.

Graças ao Bolsa-família e ao crescimento econômico, a expectativa em 2006 era que Lula ganhasse no primeiro turno – apesar da cobertura negativa da imprensa sobre o ‘mensalão’ e a mediocridade do governo. Lula não fez a reforma política (ao contrário: entrou no esquema de compra de voto do governo anterior); não fez a reforma fiscal; não federalizou a educação e fez uma reforma da previdência injusta e inútil. Ele não fez nenhuma das reformas estruturais que disse ser necessárias antes. O povo, no entanto, não parecia se incomodar com a imprensa e idolatrava o presidente.

Em sua reeleição, Lula recebeu os votos dos eleitores que, nas eleições passadas, votaram nos ‘fermandos’, as pessoas de menor renda e instrução; enquanto seus eleitores tradicionais (as classes médias das universidades) votaram em seus novos adversários de esquerda: Cristovam Buarque (PDT) e Heloísa Helena (PSOL). O PSDB escalou Geraldo Alckmin sem acreditar que ele tivesse chance de vencer, que recebeu menos votos no segundo turno em relação ao primeiro. Lula não participou dos debates (tal qual Collor e FHC quando tinham vantagem), sendo representado por uma cadeira vazia pelos canais de televisão. A eleição só foi para o 2º turno graças a um factóide elaborado pela revista IstoÉ e massificado insistentemente pela Rede Globo de Televisão em plantões especiais durante a programação, às vésperas da votação: o dossiê Serra, um suposto escândalo envolvendo PT e PSDB.

No final do segundo governo Lula, éramos a 8ª economia do mundo. Houve uma recessão mundial, que fez apenas umas ‘marolinhas’ por aqui. O Brasil descobriu que tinha um mercado in-

terno e que podia crescer com autonomia em relação à economia internacional. A distribuição de renda, via o bolsa-família, teve um efeito macroeconômico inegável, com crescimento e baixa inflação. Em 2010, a internet passa a desempenhar um papel decisivo nas eleições. Vários temas começam a ser agendados a partir das redes para a propaganda eleitoral: a comparação entre os governos Lula e FHC, descriminalização do aborto no Brasil, etc. A manipulação de informações pelas campanhas de ambos, especialmente na Internet, tornou difícil para os eleitores julgarem o que seriam os fatos verdadeiros e os boatos falsos associados a essas questões polêmicas¹¹.

Nessa altura, as elites brasileiras não escondiam mais sua insatisfação com a nova realidade social do país, com o acesso das camadas populares às universidades, aeroportos e outros espaços antes só frequentados pelas classes mais abastadas.

Outra crítica recorrente a meu trabalho é que a metodologia adotada ‘fatiou’ os acontecimentos históricos ‘orgânicos’ em momentos eleitorais, desconsiderando vários elementos estruturais importantes, tais como o presidencialismo de coalizão, a corrupção sistêmica, a falta de um projeto claro de desenvolvimento social.

Independente dos acontecimentos posteriores e de suas interpretações, o livro/tese teorizou sobre o papel da visibilidade midiática em processos eleitorais, extraindo moções preciosas para pesquisa na área (GOMES, 2006b; 2006c).

‘Imagem Pública’ (ou imagem de marca) é o conceito utilizado para definir uma representação social comum aos seus agentes e

11. A Imagem Pública de Lula merece um estudo à parte no que diz respeito à habilidade do agente, tanto em reverter propaganda negativa dos inimigos eleitorais, quanto a se manter ‘blindada’ em função dos escândalos, como o do ‘mensalão’, durante seus dois mandatos. Talvez porque a Imagem Pública da Lula, vista como uma mediação de intimidade não recíproca à distância, seja um pouco mais íntima e um pouco menos não recíproca do que a maioria, dialogando publicamente com seus aspectos negativos, falando com diferentes públicos segundo seus modos particulares.

à sua audiência. Diferencia-se tanto da ‘imagem semiótica’ (uma foto, por exemplo) quanto da ‘imagem cognitiva’ (a imaginação simbólica), embora guarde uma proximidade estreita com ambas. Ela tem um lado conceitual, proposto pelos agentes; um lado simbólico gestado em sua recepção; e ainda um lado midiático, produtor de visibilidade. É produto da interação entre Ator, Diretor e Público – cujo desempenho deve ser considerado diferenciadamente. Para Thompson, a mídia promoveu uma desideologização da política e os programas partidários se tornaram muito semelhantes (organizados a partir de pesquisas de opinião sobre as preferências do eleitor). O critério principal do voto passa então a ser ‘quem’ e não ‘o que’ – uma vez que todos dizem praticamente a mesma coisa. Houve uma personalização da política; a confiabilidade e a honestidade se tornaram pré-requisitos decisivos nas escolhas eleitorais.

No livro *O escândalo político: poder e visibilidade na era da mídia* (2002), Thompson advoga a tese de que as Imagens Públicas transitam sempre entre o público e o privado. Apesar de classificar os tipos de escândalos pela transgressão-gatilho (de abuso de poder, sexuais, financeiros), Thompson chama a atenção para o fato de que o que realmente alimenta em longo prazo o escândalo midiático não é a gravidade da transgressão principal que o gerou, mas sim “transgressões de segunda ordem”: mentiras, desmentidos, ocultamentos. O que fomenta os escândalos durante mais tempo é a tentativa dos agentes de manter invisível algo que se tornou público. O escândalo é esse ‘desmascaramento’ dos agentes e de sua confiabilidade. Enquanto se diz algo publicamente; dos fundos de sua vida privada emergem fatos, pessoas, situações, que contradizem o que está sendo dito. O escândalo é uma contradição entre o que é dito e o que é visto. A verdade aparece nas costas dos agentes, desmentindo-os por de trás, no fundo que os enquadra.

Atualmente, as imagens públicas de massa estão implodindo em micro imagens pessoais de rede com a segmentação do consumo e com a interatividade relativa digital. Com a segmentação, há uma pulverização dos fluxos sociais e o surgimento de ‘micro imagens públicas’: celebridades setoriais, tribais, transnacionais e até celebridades locais virtuais. Há uma democratização relativa da visibilidade. E com a interatividade, a intimidade à distância deixa de ser ‘não-recíproca’, aumenta a participação da audiência na construção da Imagem Pública. A visibilidade torna-se uma relação pessoal de micro poder. A popularidade, o carisma e o personalismo sempre existiram; porém no regime de hipervisibilidade promovido pelas mídias esses elementos assumem um caráter decisivo na vida social.

A noção de Imagem Pública sintetiza várias categorias (reputação, prestígio, honra, status) que antes existiam de forma fragmentada em diferentes graus, variando segundo a cultura de cada sociedade. E com as redes digitais, essas imagens técnicas pessoais se miniaturizaram e se multiplicaram em escala infinitesimal. Em tempos de hipervisibilidade das redes, todos têm uma Imagem Pública, quer queiram ou não, para zelar como patrimônio pessoal.

24

Eu, autista?

Como descobri que sou autista? Tudo começou com minha estranha dificuldade de cumprimentar pela segunda vez pessoas que eu já havia conhecido. Como não entendia minha atitude, ora pensava que meu egocentrismo fosse orgulho, superioridade; ora, ao contrário: pensava que era vergonha, timidez, solidão mórbida. Cheguei a desconfiar de que seria uma pessoa preconceituosa sem saber, principalmente com as pessoas especiais.

De toda forma sempre fui considerado uma pessoa excêntrica, autoritária e egocêntrica. Após anos de trabalho e tentativas sinceras de mudar, esse traço de caráter não só persistiu como se aguçou em relação a situações específicas. Na verdade, o egocentrismo travestia a dificuldade de troca afetiva e emocional. Eu fingia ser autoritário e excêntrico para esconder de mim mesmo meu transtorno comportamental.

Meu comportamento distante e atrevido sempre foi bastante antipático. A primeira impressão quase nunca é positiva. Isto acrescido a uma postura competitiva – “metido” – geralmente é interpretada como uma afronta, como uma invasão territorial. Quem me compreende e passa dessa primeira impressão negativa, acaba gostando de mim, até que, em determinado momento, eu deliberada ou involuntariamente a machuco com verdades inconvenientes. Ocorrem transferências não-analíticas de conteúdos negativos e eu acabo incitando o que há de pior em cada pessoa. Além do que, eu nunca soube como fazer amigos. Sempre dei muitos e muitos presentes para conquistar-lhes a confiança e os abandonando afetivamente. Descobri Amadeus Mozart, Isaac

Newton e Andy Wharol – entre outros prováveis portadores da síndrome – faziam o mesmo.

Também apresento vários outros sintomas comuns à síndrome. Sempre fui um colecionador compulsivo (álbuns de figurinhas, História em Quadrinhos e Tarôs) com alguns interesses específicos. Tenho um grande gosto pelo silêncio e pela solidão. E o desejo de ser invisível já me rendeu até apelidos. Tenho momentos recorrentes de mal humor e de ansiedade, em que perco o contato visual e fico monossilábico.

Alfabetizei-me sozinho; tive dificuldades motoras e fonológicas, que superei tardiamente de formas criativas; apesar de um desempenho intelectual acima da média, sempre apresentei dificuldades de integração e de adaptação escolar. Quando já achava que havia algo realmente errado comigo, assisti na televisão, minha velha professora, um seriado que tinha um personagem asperger e me identifiquei. Fui, então, ao Dr. Google e depois aos psiquiatras que confirmaram minhas suspeitas. Aos 47 anos de idade, 25 dos quais voltados para autoconhecimento, descobri que sou autismo de alta funcionalidade, caracterizado, por um lado, pela dificuldade de sociabilidade e de expressão emocional, e por outro, por habilidades hiperdesenvolvidas.

A síndrome fez de mim uma pessoa forte em vários sentidos. Porém, me levou também a um beco sem saída, a uma vida solitária e incapaz de crescimento com autonomia interdependente. Com o tempo, minhas limitações tornaram-se evidentes para mim e para todos. Como alguém tão desenvolvido no campo das ideias pode ser assim tão estúpido no campo emocional? Como alguém (que dedica tanto tempo e energia ao próprio desenvolvimento) pode apresentar tantos e tão contraditórios aspectos negativos em sua personalidade? Por que considero todos tão falsos e sinto que todos estão não apenas me enganando (o que seria uma simples paranoia), mas enganando a si mesmos?

Quando “a ficha caiu” foi como se eu encontrasse a solução de um quebra-cabeça, uma imagem construída a partir de vários anos de observação através de diferentes formas de autoconhecimento. É um grande alívio e uma grande humilhação, descobrir que se é uma pessoa especial.

Houve, para mim, uma inversão de perspectiva entre minha prepotência e minha impotência. Antes eu me achava diferente num sentido de superioridade e acabava sempre me frustrando comigo mesmo e me sentindo inferior. Ao compreender minha diferença como uma deficiência e as capacidades resultantes como compensações secundárias, estou me aceitando melhor e entendendo minha real potência. Aliás, houve diversos tipos de readaptação em minha autoimagem.

Porém, se melhorei como pessoa, a vida profissional se tornou muito difícil. “As doenças mentais são apenas conjuntos de sintomas, que classificadas pelo olhar clínico da psicopatologia, são ‘naturalizadas’ como enfermidades. Você não leu a *História da Loucura* de Foucault?” – perguntaram os colegas, surpresos com minha atitude de assumir o transtorno. E de nada adiantava eu dizer que a neurociência reconstruiu a psiquiatria nos anos 90 (destruída pelos pós-modernos nas décadas anteriores) ou que minha condição neuroquímica é determinada pela anatomia cerebral. “Você está vestindo a camisa da doença, aceitando um rótulo” – alertavam, repetindo meus próprios argumentos do passado. É claro que levei as advertências em consideração. Só cheguei aonde cheguei porque não sabia que era autista. Quando vejo os especialistas centrados na necessidade de um diagnóstico precoce, eu imagino que, ao invés de ter uma vida mais humanizada, o que ocorrerá com os autistas será a (auto) exclusão antecipada da maioria das possibilidades de desenvolvimento. E, realmente, se eu não tivesse ‘vestido a camisa’ e mantivesse

minha enfermidade discretamente, minha vida profissional não teria sido tão prejudicada.

Mas como trabalho com autoconhecimento e acredito que a verdade é sempre o melhor remédio, em 2009, decidi escrever o blog de autoajuda *Eu, autista?*. Entrei em listas asperger, conversei com especialistas e com outros portadores, briguei com mães que dão ritalina aos seus filhos. Mas, o foco do blog sempre foi escrever diretamente para os portadores, como por exemplo: *Autorepresentação* e *O autismo visto pelo cinema*. Também escrevi um artigo científico *Teoria Social Cognitiva e o tratamento da Síndrome de ASPERGER/AUTISMO*, recusado nas revistas da área de psicologia em virtude de apresentar minha própria vida como experiência clínica de referência.

Esta combatividade de ‘vestir a camisa’ teve como contraponto negativo me entregar a um comportamento retraído, deixando de lado meus vínculos afetivos mais próximos e a ver muitos DVDs. Eu havia lutado muitos anos contra a tendência ao isolamento e à invisibilidade e resolvi me dar o direito de ser quem era.

Porém, o casamento e a constituição de uma nova família acabaram me forçando ‘a vestir uma segunda camisa’ por cima do autismo. Assim, abandonei minha militância (do direito de ser quem sou) e passei a empregar o máximo de mim no equilíbrio funcional da nova realidade.

De modo que minha vida profissional chegou a um impasse, gerado em parte pelo enquadramento social e cultural de minha condição autista e, em parte, pelas novas responsabilidades e obrigações decorrentes da vida familiar.

○ Louco

O Passageiro do Presente

Está preso na passagem

Constante de sua viagem em todos os sentidos, Sentidos.
O Passageiro do Presente
Está preso na viagem
Errante, louca e selvagem em todos os sentidos, Sentidos.
O Passageiro do Presente
Está preso na imagem
Amante e senhor da linguagem em todos os sentidos,
Sentidos.

“Então, você costuma escutar vozes?” – sempre me perguntam os psiquiatras. Acontece que não sou esquizofrênico nem tenho alucinações auditivas. “Sou autista, se existem espíritos, eles se comunicam comigo através da imaginação” – é a resposta que sempre ensaio e nunca dou. Ser autista é também ter que suportar que outros (que não são como você) tentem definir o que você é (a partir do que elas acham são). Essa semelhança entre autismo e esquizofrenia, por exemplo, que é uma tradição nos estudos de psiquiatria, se deu em torno de indivíduos muito sequelados, com muitas coo morbidades e sintomas secundários. Vistos de dentro (subjetivamente ou neurologicamente), autismo e esquizofrenia são distúrbios bem diferentes. A imaginação do esquizofrênico é frenética; a do autista, repetitiva e cercada de rituais.

Os portadores de Asperger são mais parecidos, pela falta de empatia emocional, com os psicopatas do que com os esquizofrênicos e psicóticos. Ocorre que os psicopatas são sempre bem sucedidos e machucam os outros em virtude de seus objetivos; enquanto os Aspergers nunca se sentem ‘bem sucedidos’ e magoam os outros sem perceber ou para afirmar sua superioridade quando se sentem ameaçados. Além de terem diferenças neurológicas bem distintas.

Para um diagnóstico preciso (através de testes) é necessário que a pessoa conheça bem a si mesmo e não tenha desenvolvido ne-

nhuma coo morbidade, isto é, problemas secundários em função do principal. A depressão, por exemplo, é secundária no autismo. Ela se dá em virtude dos sentimentos de falta de adaptação. Caso a pessoa perceba a causa primária, a secundária perde parte de sua força. Porém, se a pessoa não se conhecer poderá ser classificada como bipolar e será submetida a um tratamento ineficaz.

Aliás, a psicanálise é indicada no tratamento das coo morbididades (fobias, ansiedade, além de depressão), mas a técnica mais adequada para o tratamento dos portadores de autismo e de asperger é o treinamento cognitivo supervisionado, através de simulações de comportamento. O problema é que a grande maioria dos psicólogos tende a ter uma visão demasiado subjetiva dos comportamentos e a desconsiderar os limites impostos pela biologia.

Um ponto que considero fundamental é a autoestima. A baixa autoestima é a mãe das depressões, vícios e de outras manias. Exercícios físicos (pilates, por exemplo) e uma alimentação saudável são fatores determinantes na qualidade de vida de todos, principalmente, dos portadores de deficiências.

Alguns autistas desenvolvem intolerância a glúten e lactose. Para mim, o relevante é o consumo mínimo de carboidratos e gorduras poli saturadas; e diminuir a acidez do estômago. Assim, como a histeria foi relacionada com útero no passado e depois foi considerada uma doença mental, acredito que o autismo está associado, de alguma forma que não consigo explicar, à relação da alcalinidade do sistema digestivo com cérebro.

No meu caso, a diminuição dos sintomas é inversamente proporcional ao consumo de alimentos e remédios industrializados; e ao exercício físico regular.

Da mesma forma que nos grupos há um momento primeiro de libertação e um segundo momento de aprisionamento, nos relacionamentos entre duas pessoas, em um primeiro momento

há uma grande ganho energético (o casal é mais que a soma dos dois) quando as pessoas se doam e ajudam ao outro a se transformar, e um segundo momento em que a atenção e o controle do ‘patrimônio energético’ passa a ser disputada: os dramas de poder para manter o capital.

James Redfield, autor da Profecia Celestina, em outro trabalho, Jogos de Competição pela Energia, aprofunda o tema dos ‘dramas de poder’, estratégias de interação para conseguir roubar a atenção e a energia do outro: a vítima (que manipula os sentimentos de solidariedade), o sedutor distante (que chama atenção pelo mistério), o interrogador (que rouba energia através das críticas) e o Intimidador (que conquista a atenção através de ameaças).

O amor próprio é a grande solução para vencer os dramas de controle e a manipulação, pois só reencontrando sua própria fonte de energia se consegue não necessitar da energia alheia nem deixar que nos roubem a atenção. É claro que gentileza e generosidade também ajudam – mas em um segundo plano.

Os relacionamentos são essa lapidação das almas, o exorcismo psicológico desses dramas de poder. E a parceira ideal é aquela que não se deixa dominar nem aceita dominar o outro; aquela que não perde o amor próprio nem deprecia seu parceiro.

O relógio

Fatos, fotos

Atos mortos

O tempo Não volta mais

Fatos, fotos

Ratos e a flor de lótus

Mas o tempo Não volta atrás

Fatos, fotos

Lembrar e esquecer
Pois o tempo Não volta jamais.

Como minha família não sabia (ou não aceitava) que eu era autista, a questão de fazer amigos sempre foi imposta para mim, e depois assumida como uma obrigação. Assim, sempre tive amigos, principalmente entre as pessoas mais críticas e interessantes.

Isso foi muito bom para mim, mas injusto e um pouco chato para meus amigos, devo confessar. Amizades verdadeiras se baseiam na troca equilibrada (e não no uso recíproco). A amizade profunda é um cuidado com os sentimentos do outro, uma dedicação mútua. Já as amizades superficiais são as baseadas no duplo uso e geram dependências emocionais e funcionais, como dirigir ou cozinhar.

Demorei a descobrir a amizade verdadeira e investi muito em amizades funcionais. No caso dos portadores de Asperger, os ‘amigos funcionais’ mais frequentes são aqueles que suprem as dificuldades de comunicação e de socialização. Durante algum tempo. Esgotado o ciclo, os portadores de Asperger, despidos de qualquer afetividade, dão um pé na bunda do amigo, dizendo que foram ‘usados’ e cobrando todos os presentes e dedicação dados em troca do poder de manipular a situação. Repeti esse roteiro várias vezes em minha vida. Machuquei muitas pessoas que realmente gostavam de mim, falando verdades para dispensá-las.

Embora o distúrbio não justifique meus atos, não foi deliberadamente que eu as usei em virtude da minha incapacidade de empatia afetiva. Só tomei consciência plena do que fazia através da experiência de outros portadores, que apresentavam exatamente a mesma estória que eu tanto escondia. Muitas vezes me perguntei se não era melhor não ter amigos do que tê-los por interesse e depois machucá-los friamente.

Com meus relacionamentos amorosos, as coisas foram um pouco mais complicadas. Antes da contracultura, havia uma dissociação muito grande entre sexualidade e afetividade masculina. A cultura machista produz homens carentes, insatisfeitos e divididos (entre a carência afetiva e a insatisfação sexual). Eu, no entanto, tive sorte de encontrar pessoas que se interessaram por mim; e que, pacientemente, lutaram pelo meu afeto.

Em Canoa Quebrada

Moramos (eu, Gelli e as crianças), de 2013 a 2015, em um sítio, perto da estrada que leva a Majorlândia e Quixaba, praias vizinhas de Canoa Quebrada, no município de Aracati. Ao lado, há uma igreja do Santo Daime e mais na frente a Eco Aldeia Flecha da Mata, um centro xamânico e um instituto de permacultura. Há também uma eclética comunidade de moradores, vindos de diferentes partes do mundo, que escolheram o Nordeste para viver. A praia de Canoa Quebrada fica a 6 km e também abriga vários tipos singulares trazidos pela globalização, em busca de uma vida mais livre. E uma agenda anual de eventos espirituais, contraculturais e esportivos.

Nossa rotina era um sonho. Acordávamos com os passarinhos. Tínhamos uma horta orgânica doméstica. Praias desertas paradisíacas bem perto para ir antes do sol esquentar com as crianças. Pessoas incríveis para interagir. E tempo para tudo, principalmente para viver. Viver é o objetivo da vida e pronto: não há mais expectativas nem medos.

Nesse tempo, organizei um encontro dos pesquisadores da Ayahuasca e participei de trabalhos de xamanismo na ecoaldeia Flecha da Mata. Também nesse tempo, Gelli e as crianças adotaram uma gata, Xena. Rapidamente, ela deu cria e eu me vi com seis gatas sob meu teto. Castramos todas e vivemos juntos em um processo recíproco de mimese. Eu já havia visto a mimese recíproca entre o humano e o felino, gatos domésticos que se humanizaram, imitando o comportamento de seus donos; e pessoas solitárias que assimilam atitudes de seus gatos. Em nosso caso,

no entanto, trata-se de dois coletivos: minha família e um rebanho de gatas castradas.

Comecei, então, a estudar a etologia felina, não individualmente em gatos domésticos, mas em rebanhos semi domesticados. Os gatos não têm ‘macho-alfa’, há conflitos por fêmeas e por território, mas sem coerção masculina como em outros mamíferos. A democracia individualista dos gatos não tem o menor interesse público ou coletivo do rebanho ou da espécie. Gatos não obedecem às regras e ordens através de reforços de gratificação e medo de punição.

Essa liberdade irresponsável dos gatos sempre despertou um verdadeiro ódio dos que enfatizam a responsabilidade e o sacrifício de cada um em nome de todos. Os gatos não se sentem culpados e isso parece ofender ao comportamento sociopata, patriarcal, dominador.

O comportamento sociopata-bolsonarista simplesmente odeia gatos porque eles simplesmente não obedecem. Pessoas que não gostam de gatos podem ser psicopatas. E os gatos reconhecem e não gostam de psicopatas. Reza a lenda, que a doutora Nise da Silveira usava seus gatos para julgar pessoas e projetos.

Por outro lado, existem também os adoradores dos gatos (alguns pensam que são divindades ou seres superiores a nós). Acreditam que os gatos veem o mundo invisível, uma vez que conseguem ver em um espectro visual mais abrangente que o humano, que protegem espiritualmente o local em que habitam de forças negativas e até que “curam” seus donos, absorvendo-lhes a energia negativa.

A história do gato é bastante interessante. Foi domesticado no Egito para a proteção contra roedores nas plantações a beira do rio Nilo e logo se tornou uma divindade. Foi contrabandeado como uma excentricidade egípcia durante a antiguidade para di-

versos lugares do mundo, se tornando um predador agregado ao predador humano ao nível global.

Foi satanizado e quase extinto pela Santa Inquisição promovida pela igreja católica na Europa medieval. A igreja dizia que os gatos eram demônios que ajudavam as bruxas. Hoje há quem diga que são aliens ou anjos encarregados de proteger a humanidade. O resultado foi a peste negra e a morte de dois terços da população da época.

Desde então a presença dos gatos aumenta entre nós. Como também o conflito entre os adoradores de gatos e os matadores de gato. O rebanho felino está crescendo (em oposição ao rebanho canino que está diminuindo) e isto gera um desequilíbrio ambiental sério, ameaçando aos pássaros e a outras espécies. Eles geram desequilíbrio na cadeia alimentar global. O aumento exponencial no rebanho felino também acirra o conflito entre os adoradores de gato e os que os consideram como um problema de saúde pública, uma infestação.

Mas, o que exatamente minha família aprendeu do rebanho de gatas?

Havia fatores bem específicos. O fato de todas as cinco filhas de Xena serem fêmeas e de todas elas terem sido castradas em sequência criou entre elas uma solidariedade rara entre felinos. Minha ausência por repetidos períodos prolongados para trabalhar. E também a relação simbiótica da gata-mãe com Gelli, que até então tinha alergia a gatos. Esses fatores fizeram com que o conjunto (formados pelos filhos de ambas espécies) adotassem um comportamento grupal não edipiano. Esse conjunto de fatores funcionava como um encantamento feminista formando uma egrégora matriarcal.

Do ponto de vista global e ambiental, o rebanho felino está crescendo (em oposição ao canino que está diminuindo) e isto gera um desequilíbrio ambiental sério. O que ninguém percebe é

que a situação cria uma mudança de comportamento, uma espécie de imunidade contra a sociopatia, um jeito ‘asperger’ de ser.

Força do Sol

Força do Sol, Força do Sol.
Esta força vem para nos curar
Força do Sol, da Lua e das Estrelas;
Força do vento, da floresta e do mar.

Força da Lua, Força da Lula,
Conforto vivo vem me alimentar.
É nossa Mãe com seu manto de estrelas
Que toda noite vem acobertar.

Força Estrela, Força Estrela.
Luz eterna sempre a iluminar
É no espírito que está o Ser Divino
O Pai Eterno todos tem que respeitar.

Foi por esses dias que li uma história em quadrinhos de Sandman/Morpheus, o mestre dos sonhos, *O sonho dos mil gatos*, de Neil Gaiman (2006), em que um gato sonha que sua espécie já dominou o planeta, porém, uma vez que os felinos deixaram de sonhar, sua espécie passou a ser dominada pelo sonho coletivo dos seres humanos. No dia em que mil gatos sonharem, no entanto, o sonho felino triunfará novamente e os homens voltarão a sua condição original.

O dia em que mil gatos sonharem

“É o sábio que sonha ser uma borboleta ou a borboleta que sonha ser um sábio que sonhava que sonha ser uma borboleta?” (Pensamento atribuído ao Sábio chinês Chuang Tzu, no século IV a.C.).

O mundo dos sonhos sempre se apresentou ao homem como uma realidade paralela ao universo observado através dos sentidos. E, bem cedo, alguém deduziu que o universo deveria ser um sonho de Deus. E o Sonho adquiriu vida própria, para alegria do grande Sonhador, passando a ser modelado por sonhadores menores, os homens de espírito ou as criaturas criadoras. Destaque-se, no processo histórico de construção do grande sonho coletivo da humanidade, a contribuição de quatro sonhadores nesse inventário dos sonhos vivos: Platão, Santo Agostinho, Descartes e Castaneda.

Antes, no entanto, é preciso distinguir sonho pessoal de sonho coletivo.

O sonho pessoal

Na Babilônia, na China, nos Vedas indianos, nas tradições indígenas das Américas, da África e da Oceania, e em todas as religiões que se tem notícia, os sonhos desempenham um papel fundamental. Os sonhos são a base de todos os sistemas de crença humanos. Campbell dizia que os “mitos são sonhos partilhados, sonhos são mitos privados”. Porém, na verdade, os povos possuem mitos e os sonhos possuem pessoas. Os sonhos são pessoais.

Na maioria das vezes, os sonhos pessoais são interpretados como mensagens cifradas dos deuses, dos ancestrais ou de seres malignos. E o Talmud diz que “um sonho não interpretado é como uma carta que não é aberta”. Os gregos (Hipócrates e Aristóteles) davam uma importância especial ao diagnóstico de doenças através do sonho. Artemidoro de Daldis, no século II d.C., distinguia o sonho comum, referenciado no passado biográfico, do sonho premonitório das ‘almas virtuosas’, referenciadas no futuro.

Na modernidade, para a objetividade científica, o sonho, a mais subjetiva das atividades humanas, permaneceu sem sentido ou significado até que Sigmund Freud proclamou que “o sonho é a realização (simbólica) de um desejo (censurado)”. Ou, mais precisamente: o sonho para Freud é um conglomerado de formações psíquicas moldado pela história biográfica pregressa do indivíduo, com múltiplos significados, que tem por função proteger contra a dor e satisfazer os desejos reprimidos pela censura.

Em *A Interpretação dos Sonhos* (1990), Freud lançou as bases da ciência hermenêutica moderna ao distinguir, na decifração de fenômenos oníricos, o conteúdo manifesto do latente ou oculto. Para ele, todo sonho seria “a realização simbólica de um desejo inibido”, mas nem sempre a expressão deste desejo é clara e inequívoca, ao contrário, haveria mecanismos psicológicos responsáveis pelo mascaramento simbólico dos impulsos recalçados. Freud chamaria esses mecanismos: condensação, deslocamento, processo de elaboração secundária, simbolismo e dramatização. Por condensação se entende o processo segundo o qual um conteúdo manifesto apresenta mais de um conteúdo latente de forma simplificada. Já deslocamento, se define como o processo pelo qual a carga afetiva se destaca de seu objeto normal para fixar-se num objeto acessório. A elaboração secundária se revela como o processo pelo qual, à medida que se aproxima a vigília, a produção onírica é reorganizada por uma lógica ra-

cional. Assim, nos lembramos dos sonhos sempre de trás para a frente, apagando seus detalhes e paradoxos. A dramatização consiste no processo através do qual os conteúdos conceituais são substituídos por imagens visuais. A simbolização se distingue da dramatização porque a dramatização é pessoal; enquanto o símbolo é universal.

Para Freud, o processo de simbolização se explicaria ainda através da censura e dos quatro movimentos de defesa do ego diante da crueza dos seus instintos e desejos objetivos: identificação, projeção, introjeção e sublimação.

É necessário assinalar que a noção de sublimação na interpretação dos sonhos será o ponto central das divergências entre Freud e Jung, uma vez que o discípulo discordava que o simbólico fosse apenas um resultado do caráter determinista e compulsivo do inconsciente biograficamente recalcado. Jung viu nos sonhos de seus clientes elementos mitológicos organizados de um modo prospectivo (e, muitas vezes, premonitório) chegando à conclusão de que o inconsciente não é apenas uma mera instância de repetição do passado individual, mas comporta ainda a sua transcendência psíquica e fenômenos mais complexos, de caráter coletivo e transpessoal. Para Jung, as imagens oníricas se oferecem como narrativa em que o protagonista é o próprio narrador: o sonhador. Do ponto de vista pessoal, há uma função psíquica compensatória entre as relações dos eixos Ego-Self e Consciência Individual-Inconsciente Coletivo. O sonho se apresenta sempre como uma mediação e uma compensação entre esses quatro extremos. Mas, há também uma função transcendente: aquele que presta atenção aos próprios sonhos entre em processo de desenvolvimento (a individuação) em que sua consciência se religa aos valores éticos e estéticos fundamentais da matriz arquetípica. Assim, o sonho, mais que expressão involuntária de um problema passado, é uma resposta elaborada pelo inconsciente, uma

reorganização prospectiva, uma solução voltada para o futuro (HALL, 1985).

Ainda no âmbito da psicanálise, outras abordagens foram desenvolvidas recentemente, como a de Tales Ab'Saber (2006). O 'trabalho de sonho' se torna um método de desenvolvimento 'a dois': tanto na transferência analítica inspirada em Bion (o analista sonha o sonho do analisado, e este, por sua vez, o toma como objeto de sonhação), como na mediação sujeito-objeto (na equiparação entre sonhar e brincar, entre o onírico e o lúdico) observada por Winnicott).

O Sonho Coletivo

Para os cientistas, o sonhar é uma atividade cognitiva individual que ocorre durante uma parte do sono; mas para o xamanismo e outros aportes esotéricos, o sonho é a atividade mais abrangente e profunda, englobando a imaginação, o pensamento e os cinco sentidos. O sonhar, nessa perspectiva ampliada, se confunde com a percepção coletiva que fazemos do mundo. Como se tornou lugar comum dizer: "um sonho que se sonha só, é só um sonho; mas um sonho que se sonha em comum torna-se realidade".

Segundo Ivan Bystrina (1995), há três níveis inter-relacionados de codificação de mensagens: o código primário ou hipolinguístico, em que os processos vitais são operações de câmbio informacional que operam através de sinais simples e se organizam a partir da experiência; o código secundário ou linguístico, um sistema institucional de cognição coletiva; e o código terciário ou hiper-linguístico ou a segunda realidade, construída para perpetuar mensagens para futuras gerações. E a segunda realidade formada por nossos sonhos e desejos profundos tem origem em quatro fontes possíveis: o sonho, as doenças mentais, o êxtase místico e os jogos.

Nesta ótica, a segunda realidade é o universo simbólico. Fôsemos escrever uma história do sonhar coletivo, o primeiro passo seria o sonho da Caverna de Platão:

Acorrentados de costas para a luz em um cárcere subterrâneo, os prisioneiros só podem ver, do mundo exterior, as sombras projetadas no fundo da Caverna. Caso um dos prisioneiros se libertasse e retornasse ao mundo exterior, perceberia que o mundo no qual vivia era irreal e inconsciente, formado por sombras e reflexos das coisas. O prisioneiro correria sério risco de vida se, retornando ao interior da caverna, procurasse revelar aos seus antigos companheiros a irrealidade do mundo em que se encontram. Provavelmente, eles o matariam.

A história é uma alusão ao destino de Sócrates, forçado a beber veneno pela democracia ateniense, acusado de corromper a juventude. Platão chegou então à conclusão de que “não é possível ser justo em uma cidade injusta”. É preciso construir uma sociedade justa, capaz de produzir homens justos. Essa é a proposta de *A República* (PLATÃO, 2004), o primeiro livro que se conhece sobre Utopia, a ideia de construção de uma sociedade perfeita, produtora de homens perfeitos. *E o sonho da Caverna dividiu o mundo em duas realidades: uma sensível e ilusória e outra distante, verdadeira e inteligível.*

Santo Agostinho, outro mestre na arte do sonhar, fez do interior da caverna a memória das coisas dos homens e do mundo exterior, a memória das coisas de Deus. Jesus substituiu Sócrates como o redentor e o unificador dos dois mundos. Para o criador da doutrina do pecado original, há uma Cidade de Deus paralela à Cidade dos Homens (como a realidade sensível e o mundo inteligível de Platão). Agostinho colocou a utopia platônica como um objetivo histórico da humanidade: ao ser expulso do Éden,

o homem dissociou o universo, Cristo reabriu a passagem entre os mundos e o retorno à Nova Jerusalém será a reunificação das cidades. *E o sonho da Cidade Santa no Final dos Tempos deu um sentido à história e um destino para humanidade.*

Vivemos em um universo dividido entre o que sentimos e o que pensamos, mas caminhamos para sua unificação escatológica. Para Agostinho, no entanto, o tempo só existe no presente e só é visível através da linguagem; o passado só existe na memória, o futuro só existe na imaginação. O ‘fim dos tempos’ é o fim dessa sensação de continuidade no espaço provocada pela morte; o apocalipse é a revelação da ordem arquetípica, a eternidade de onde nunca saímos.

Vários outros sonhos menores se desdobram deste sonho magistral: o sonho do retorno do messias, o sonho da democracia de Rousseau e o sonho da conspiração em um mundo governado pelo mal. Há uma grande diferença entre um sonhador de sonhos vivos e um pensador idealista. O sonhador imagina novas ideias e crenças que se tornam sonhos vivos para futuras gerações; e o idealista é apenas analista irrealista, que geralmente segue ideias e crenças já formuladas.

Certo dia, pelo início do século XVII, René Descartes sonhou que o Universo era um gigantesco relógio e que Deus era um relojoeiro, recusando as explicações escolásticas de que eram as virtudes humanas que determinavam os acontecimentos e que as forças divinas atuavam diretamente sobre o destino humano. *E o sonho do universo-máquina nos tornou seres mecânicos e o cartesianismo se tornou senso comum.*

Autores contemporâneos criticam o pensamento cartesiano em seu aspecto racionalista (o método da dúvida sistemática, a dissociação do tempo do espaço nos eixos cartesianos, a ideia de plano geométrico dissociado do espaço real), porém não conseguem superar o sonho de Descartes. Fritjoff Capra, por exem-

plo, gostaria de romper com o paradigma mecanicista de que o mundo é uma máquina e definir o universo como um sistema biológico complexo, mas ainda vive e pensa dentro de um universo-máquina. Descartes não era um homem contemplativo, mas sim um soldado francês, um homem de ação extremamente inteligente e curioso, que se retirou de seu país em virtude dos atritos entre católicos e protestantes, indo residir na Holanda. Descartes era um homem religioso que gostava de matemática e lógica, e não aceitava as explicações da escolástica e do neoplatonismo para o mundo físico. Ele se entregava de coração às questões do Discurso de Método que investigava e se orientava através de seus sonhos. Ele fumava haxixe. Em nenhum momento, ele quis negar a teologia cristã, mas sim completá-la de forma mais realista, com a dissociação entre corpo e alma. Porém, depois de Descartes, todos passaram a seguir, mesmo involuntariamente, suas orientações para o espírito pensante, o sonho que torna a ciência possível. E durante a modernidade (esta imagem objetiva e coisificada que fazemos de nós mesmos), fomos prisioneiros da própria ilusão, forçados a sobreviver em mundo violento e sem sentido, jogados em um universo frio e sem alma, não passamos, aos olhos da ciência objetiva, de bolinhas de carne girando em uma bola de pedra em torno de uma grande bola de fogo.

Eu não sou uma bola de carne, a Terra não é uma bola de pedra e o Sol não é uma bola de fogo. Por outro lado, também não podemos retroceder ao passado, considerando os astros como deuses e recolocando o observador como sujeito no centro do universo, como se fazia antes da ciência objetiva e da modernidade.

Sonho de medo, sonho de amor

Homem, Mulher; Luz, Trevas; Vida, Morte - vivemos em um universo de polaridades opostas. Mas, interpretamos essas polaridades de diferentes formas. Algumas tradições mais antigas tratam as polaridades de opostos de uma forma ainda mais diferente e, aparentemente, incompreensível para o pensamento científico: o Paradoxo.

O deus Abraxás de Creta antiga, Janus dos Romanos e o par Tonal/Nagual nas Américas são exemplos de deuses de “duas faces” paradoxais, isto é, de uma concepção em que a polaridade de opostos que dá origem à vida e ao universo que não comporta nenhuma forma de totalização ou unificação globalizante.

Aliás, talvez algumas de nossas polaridades dialéticas e dialógicas (Vida/Morte, Bem/Mal, Ser/não-Ser) sejam também paradoxos que nos recusamos a aceitar.

Nas mitologias pré-colombianas, os deuses gêmeos também desempenham um papel central. Para os toltecas mais do que deuses, o tonal e o nagual são princípios cognitivos e realidades paralelas.

Há sempre uma dupla realidade, uma simetria entre o lado de dentro e o de fora, o micro e o macrocosmo. No campo filosófico há, para Platão, um mundo sensível-concreto e outro inteligível-abstrato; uma cidade dos homens e uma cidade de Deus para Santo Agostinho; para Descartes, coisas extensas e objetos virtuais. Com Kant, há uma inversão de perspectiva: a realidade deixa de ser uma percepção e passa a ser uma interpretação. O mundo externo se torna uma projeção estruturada do sujeito, a simetria torna-se um reflexo invertido.

No campo religioso também há simetria, mas é o metafísico que se reflete no físico: “assim em cima, como embaixo” – expressão presente não apenas nas Tábuas de Esmeralda de Her-

mes Trimegisto, mas presente em todas as grandes tradições, como a chinesa (o céu e a terra), a indiana (o universo-templo e o corpo-templo), e a ocidental (o homem como a imagem e semelhança de Deus).

No humanismo iluminista, há cruzamento desses dois modos de representação simétricos, o filosófico e o tradicional, em que o homem ocupa o lugar central (como na tradição judaica cristã), mas o universo externo que enquadra e determina a experiência subjetiva (como crê a modernidade). Para Carlos Castaneda, a simetria entre a cognição ordinária e a extraordinária é um paradoxo insuperável para o qual não existe totalização ou unificação globalizante. O Mundo e a Consciência são termos irreduzíveis.

Para as tradições, a simetria é dada como certa (o mundo material é um desdobramento denso dos universos sutis); para a modernidade, a simetria é parcial e invertida (o subjetivo parcialmente reflete a realidade total); para Castaneda, não há simetria ontológica (nem reflexividade entre dimensões paralelas): os objetos é que são duplos construídos intersubjetivamente em um único plano imanente bifacetado – como a onda e a partícula.

Para o xamanismo, o sonhar é a base de toda experiência cognitiva: sonhamos o tempo todo todos juntos, seja dormindo ou quando estamos acordados (mesmo agora estamos sonhando: eu escrevendo e você lendo esse texto). A diferença é o enquadramento mental-sensorial no estado de vigília (ou tonal) da percepção da energia sem realidade sensorial dos estados alterados de consciência (ou nagual).

Os conceitos de *Tonal* e *Nagual* representam campos perceptivos opostos e complementares, em que o primeiro é nossa percepção ordinária (sensorial-mental) do mundo como algo formado por objetos concretos e coisas sólidas; e o último é a percepção de que estamos em um universo de relações, em que tudo é feito de energia em diferentes níveis de organização e de adaptação.

Mas, há também diferentes interpretações dessa dualidade. Enquanto Ruiz sonha em salvar a terra e a humanidade, Castaneda intenta antes salvar-se do destino de ser absorvido pela terra.

Para don Miguel Ruiz (2005), há dois sonhos coletivos: o sonho que chamamos de realidade – “o tonal, a primeira atenção, o sonho do inferno” – e o sonho dos guerreiros – “o nagual, o sonho da segunda atenção”. Para ele, o sistema de crenças é uma estrutura parasita de energia. Vivemos em um sonho coletivo que nos aliena de nossas vidas e nos mantêm cativos em uma realidade virtual. Somos prisioneiros numa ‘Matrix’ formada por crenças e valores.

Há, assim, um sonho coletivo – “sonho do inferno” ou “sonho do planeta” – e nossos sonhos pessoais. Em nossa formação pela família, pela escola e pela sociedade, nossos sonhos pessoais são “domesticados através do medo”, pois nos tornamos escravos das expectativas alheias e de nossas próprias exigências. Medo não simplesmente de ser punido ou morto, mas principalmente de ser rejeitado, de não ser amado. Segundo Ruiz, é preciso retomar nossa capacidade de sonhar, libertando nosso sonho pessoal do sonho coletivo do medo de exclusão; e também é necessário, em conjunto com outros sonhadores, compreender e transformar esse sonho social de destruição planetária, para que as futuras gerações possam viver em harmonia com a Terra e consigo mesmas. Já para Carlos Castaneda, o tonal é uma ilha (ou bolha da percepção) e o nagual um oceano-universo que o engloba: o mar escuro da consciência. A vida orgânica (o tonal) é uma gota em um verso inorgânico. A tarefa do xamã é sair individualmente do seu ovo tonal e viver em um universo nagual, deixando para trás a condição humana. Castaneda considera a existência de dois mundos paralelos (o mundo das coisas e o das relações entre energias); e o nagual é visto como o aspecto vibracional do universo, constituído de energia e de relações entre diferentes estados de ser.

O filme Matrix combina os sonhos da caverna, da utopia e o do universo mecânico, fantasiando sonhar uma saída para nosso mundo, mas fica apenas no plano da imaginação. O verdadeiro sonhar implica em criar um caminho antes inimaginável; em abrir novas perspectivas, e não simplesmente tecendo fantasias com mitos cristalizados pelas tradições.

Será que a generalização social dos sonhos lúcidos nos levará a um salto evolutivo quântico da consciência humana de grandes proporções? Será que, ‘quando mil homens sonharem com lucidez’, o sonho coletivo humano sobre o planeta se tornará consciente de si e de seu papel no universo?

A nova esquerda e a velha direita de sempre

Em junho de 2013 o Brasil passou durante vários dias por uma sequência de manifestações populares nas principais cidades do país. Quase dois milhões de brasileiros participaram de manifestações em 438 cidades. Inicialmente, os protestos eram contra o aumento das tarifas de transporte público, mas, devido à repressão violenta e desproporcional promovida pelas polícias militares estaduais contra as passeatas, ganhou forte apoio popular e se tornou a maior manifestação política de toda a história do Brasil, passando a abranger uma grande variedade de temas, como a PEC 37 (contra o poder de investigação do Ministério Público), a “cura gay” (tratamento proposto por um deputado evangélico para homossexuais), os gastos públicos com as copas das Confederações e do Mundo, a má qualidade dos serviços públicos em todos os níveis e a indignação com a corrupção política em geral.

O papel desempenhado pelos meios de comunicação também foi determinante no sentido do fortalecimento do movimento por dois motivos: a mídia tradicional tentou esconder e justificar a violência policial, dando visibilidade a algumas depredações colaterais de um movimento eminentemente pacífico; e a internet e as redes sociais foram utilizadas para organizar o movimento de forma descentralizada e espontânea em várias cidades, ao mesmo tempo.

Como os protestos geraram grande repercussão nacional e internacional, a mídia tradicional e as autoridades públicas mudaram sua atitude, considerando as manifestações populares legítimas em expressar sua insatisfação.

Não havia ênfase na corrupção (e na pauta de direita) ou na questão da desigualdade e em reformas sociais da esquerda. Foi um movimento popular que dirigiu a si próprio, organizado autonomamente pela internet por ativistas sem militância, sem direção única ou coordenação centralizada, sem o controle de organizações políticas ou entidades civis, nem o apoio dos meios de comunicação tradicionais. Um movimento pluralista e heterogêneo, com motivações, bandeiras e palavras de ordem as mais variadas e até contraditórias. Não havia no cenário nacional nada que apontasse para a irrupção de um movimento com a dimensão que tomou. E o que realmente interessa: o caráter espontâneo, pluralista, apartidário e heterogêneo da manifestação deixou velhos analistas em estado de perplexidade, não entendendo o que realmente se passou.

Porém, o sentido mais geral da manifestação de insatisfação generalizada colocou em xeque a própria estrutura do sistema de representação política brasileira. O movimento teve caráter político, mas também teve um viés claramente contrário aos partidos políticos, com seus militantes sendo hostilizados durante as manifestações: “O povo unido não precisa de partido!” Em nenhum momento se tratou de derrubar o governo ou o parlamento. Tratava-se apenas de expressar a insatisfação com o sistema político brasileiro, com a qualidade dos serviços públicos e de sonhar com uma democracia além da mera representação parlamentar.

Ao tentar apresentar uma resposta à população, Dilma se viu bloqueada pelos partidos que sustentavam a base aliada do governo no Congresso. O próprio PT desqualificou o movimento, por não ser organizado por partidos e entidades sindicais. Dilma e o PT não entenderam. E, não levando os protestos em conta, partiram para disputar a reeleição presidencial através das mesmas práticas políticas partidárias parlamentares de sempre: procurando alianças com partidos grandes para garantir a maioria no parla-

mento e se apresentando como a garantia política da distribuição de renda e dos direitos sociais contra a direita neoliberal.

Castells (2013) estuda como os movimentos sociais contemporâneos utilizam a internet, a partir de 2010 (Tunísia, Islândia, a revolução egípcia, os indignados da Espanha, o Occupy Wall Street em Nova York e os protestos de junho de 2013 no Brasil).

Para ele, os movimentos apontam para a falência da organização política tradicional dos partidos e dos parlamentos atuais. Castells identificou vários aspectos em comum – o caráter espontâneo, pluralista, apartidário e heterogêneo das manifestações – formando ‘um padrão rizomático emergente’, uma ‘cultura da autonomia’.

A maior parte dos cidadãos do mundo não se sente representada por seu governo e parlamento. Partidos são universalmente desprezados pela maioria das pessoas. A culpa é dos políticos. Eles acreditam que seus cargos lhes pertencem, esquecendo que são pagos pelo povo. Boa parte, ainda que não a maioria, é corrupta, e as campanhas costumam ser financiadas ilegalmente no mundo inteiro. O fenômeno mais importante na sociedade atual é a autonomia, a capacidade de a pessoa decidir a sua própria vida, para todo mundo. O que mais nos importa é decidir nossa vida – com nossas limitações. A internet é uma tecnologia velha – foi criada em 1969 –, mas o mais importante é que ela é também um produto cultural. Foi organizada a partir de valores como liberdade e autonomia. Portanto, o tipo de tecnologia em rede e o tipo de padrão cultural baseado na autonomia coincidem (THOMÉ e MASTALIR, 2015.)

Castells se tornou internacionalmente conhecido devido a sua trilogia *A Era da Informação: economia, sociedade e cultura* (1996-2000) – formada pelos livros: *A Sociedade em Rede* (2009), *O Poder da Identidade* (2008); e *Fim do Milênio* (1999).

Redes constituem a nova morfologia de nossas sociedades e a difusão da lógica de redes modifica de forma substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura. Embora a forma de organização social em redes tenha existido em outros tempos e espaços, o novo paradigma da tecnologia da informação fornece a base material para sua expansão penetrante em toda a estrutura social (CASTELLS, 2009, p. 497).

O primeiro livro, *A Sociedade em Rede*, trata da nova ordem econômica e social, cujo epicentro está na revolução tecnológica concentrada nas tecnologias da informação. A sociedade em rede é global, mas com características específicas para cada país, de acordo com sua história, sua cultura e suas instituições. Trata-se de uma estrutura em rede como forma matriz de organização de toda atividade.

E o que são redes? As redes são formadas por unidades autônomas interligadas em arranjos temporários, unidades globais e locais ao mesmo tempo, dotados de inteligência coletiva biológica inata tecnologicamente amplificada, da capacidade de sentir e agir simultaneamente em conjunto sem hierarquia vertical. Essa sinergia entre os grupos e pessoas, descentralizada e sincrônica, forma e é formada através das redes. As redes não surgem por causa da tecnologia, mas devido a imperativos de flexibilidade de negócios e de práticas sociais; mas sem as tecnologias informáticas de redes de comunicação ela não poderia existir.

A trilogia como um todo analisa as mudanças contemporâneas em um tripé: as relações sociais de produção se desindustrializam e passam a se organizar em redes de unidades autônomas (assimilando assim a economia política marxista e enfoque sociológico); a nova percepção de tempo-espaço em função da linguagem audiovisual e simultânea da mídia (assimilando também a abordagem midiológica e suas interações tecnológicas); e

as novas ‘relações de experiência’ nas relações pessoais (assimilando ainda a ênfase do pensamento pós moderno no aqui e agora e no cotidiano).

Castells (1999, 413-466) homenageia McLuhan como pioneiro no entendimento da mudança de percepção de tempo-espaço instituídas pela televisão (e multiplicadas pelo computador); mas também o relativiza, uma vez que ele leva em conta apenas um terço dos fatores de mudança social, sendo preciso ainda avaliar as transformações no mundo do trabalho e nas relações de gênero.

Para Castells, além de uma nova experiência de tempo/espaço em que o futuro e sua simulação passam a desempenhar um papel central através da mídia, há também outros fatores estruturais, como as relações de produção organizadas em rede e as novas relações de experiência. Em relação à produção, há a troca do modelo taylorista de fábrica pelo modelo de organização em redes produtivas. E em relação à nova experiência da mulher na sociedade, há a associação estrutural entre o feminino e a natureza.

De forma que Castells assimila e reverencia três abordagens: a economia-política marxista; o pensamento pós-moderno de Foucault, enraizado no cotidiano; e as teorias midiológicas da Comunicação.

As relações sociais entre o capital e o trabalho sofreram uma transformação profunda. A mão-de-obra está desagregada em seu desempenho, fragmentada em sua organização, diversificada em sua existência e dividida em sua ação coletiva. Capital e trabalho tendem cada vez mais a existir em diferentes espaços e tempos: o espaço de fluxos e o espaço dos lugares, tempo instantâneo de redes computadorizadas versus tempo cronológico da vida cotidiana. O capital é global; o trabalho, local.

E, o mais importante: quinze anos depois (e não por acaso os quinze anos em que a internet se desenvolveu e se estabeleceu), Castells (2013) vai afirmar que o modelo de organização em rede

foi do mercado corporativo à sociedade civil organizada, chegando agora finalmente à esfera pública da política. Ao contrário do que pensou Habermas, não foi a esfera pública que se uniu à sociedade civil contra o mercado; a globalização desindustrializou a economia e as multinacionais passaram a se organizar em rede; os movimentos sociais da sociedade civil se internacionalizaram em ONGs como a Anistia ou o Greenpeace. Apenas o estado se mantém preso às identidades nacional, regional e local e a antiga estrutura territorial de organização hierárquica. O Estado não se globalizou e a esfera pública ainda não se organiza através das redes.

E, na falta de um projeto que agregasse as bandeiras (de ecologia, feminismo, igualdade racial, entre outras), gestadas no campo contracultural, o que se viu na realidade foi a tentativa oportunista de ocupar o novo espaço político com as velhas práticas.

Nas eleições presidenciais de 2014 três candidatos principais dividiram a preferência do eleitorado no primeiro turno: Aécio Neves, candidato pela direita, que apesar de prometer manter os programas sociais, enfatizava a necessidade de cortes nos gastos públicos e a diminuição da carga tributária; a presidente em exercício, Dilma Rousseff, candidata de esquerda, defendendo a continuidade de seu governo e de seus programas sociais, abalados com vários escândalos políticos (ampliados pela cobertura negativa da mídia); e Marina Silva, candidata originalmente do campo da esquerda ecológica, que em virtude da morte do deputado Eduardo Campos, lançou-se pelo Partido Socialista Brasileiro, com um programa híbrido de forças fragmentadas.

Em determinado momento, Marina ameaçou passar para o segundo turno. Depois, em virtude das campanhas de propaganda negativa dos outros dois candidatos e de suas próprias contradições internas, caiu vertiginosamente nas pesquisas. E, no segundo turno, Marina perdeu ainda mais sua representatividade.

de, apoiando a candidatura de Aécio – mesmo contra a vontade declarada da maioria de seus eleitores e aliados estratégicos.

Não interessa aqui saber da qualidade da candidata ou dos erros políticos dos envolvidos nesse processo, mas sim ressaltar que no momento em que Marina esteve à frente das pesquisas acendeu-se uma esperança de que o País pudesse ser governado por pessoas orientadas para a utilização de tecnologia em função da preservação do meio ambiente e de um desenvolvimento social, não apenas mais justo e igualitário, mas também mais pluralista e complexo; de que o Brasil poderia entrar na era da informação e sair do modelo de crescimento econômico industrial, abandonado faz tempo no 1º mundo e ainda apaixonadamente defendido pela direita e esquerdas brasileiras.

No entanto, é interessante observar que, do ponto de vista estrutural, realmente há três campos diferentes de ideias políticas no cenário eleitoral de praticamente todos os países: o campo da direita, fiel defensor dos interesses de mercado e do estado mínimo; o campo da esquerda, partidário de programas sociais e de restrições comerciais; e o campo derivado da Contracultura, pulverizado e preso a questões específicas do cotidiano, incapaz de abstrair um projeto político que combine ecologia e tecnologia da informação. E, principalmente, sem um programa político que integre os interesses de todas as minorias que formam o campo em um único programa.

A rápida ascensão e queda de Marina Silva nos alerta para o peso das lutas cotidianas (e das agendas feminista, ecológica, multicultural, LGTB) na vida política e para a possibilidade de promover mudanças mesmo que parciais. Alerta para emergência deste terceiro campo político, que ainda não conseguiu formar líderes capazes e elaborar propostas realistas. E tudo indicava então que a reconfiguração da Contracultura como uma

‘terceira força’ no campo do debate político contemporâneo estava apenas no início.

Mas, não foi o aconteceu.

Com o traiçoeiro impeachment da presidenta Dilma Rousseff (em agosto de 2016) e a inesperada eleição do candidato da extrema direita Jair Bolsonaro em 2018, acaba o período histórico conhecido como Nova República. Período que começou com a morte do presidente Tancredo Neves, foi estruturado pela Assembleia Constituinte de 1988 e caracterizado pelo predomínio fisiológico do PMDB, encoberto pela disputa ideológica entre o PT e o PSDB.

A principal característica da Nova República foi o predomínio do poder legislativo sobre o executivo e o judiciário – através do dispositivo que permite, por maioria de 2/3, o Congresso legislar matéria constitucional e o presidencialismo de coalizção (na verdade, o parlamentarismo disfarçado), com a indicação não apenas de ministros e de todos os cargos da administração federal direta e indireta. Com os presidentes Temer e Bolsonaro, no entanto, não surgiu um novo equilíbrio entre os três poderes. Na eleição de 2014, o discurso da antipolítica quase levou Marina ao segundo turno. Quatro anos depois essa tendência retornou vestida de extrema direita. O impeachment da presidenta, na realidade um golpe branco, forjou uma expressiva frente de direita, um “grande pacto” envolvendo a mídia, o STF, os militares e os bancos para remover a esquerda do poder e fazer uma reforma previdenciária e diminuir o déficit público.

O discurso contra a corrupção serviu para que a operação Lava-jato fizesse a prisão totalmente arbitrária de Lula – que foi julgado e condenado em tempo recorde para os padrões brasileiros, em conjunto com uma campanha de difamação sem precedentes – desenvolvida de modo massivo e monolítico por toda a grande mídia.

O desejo de votar na extrema direita foi artificialmente criado pela mídia, mas também veio do profundo descrédito nas instituições democráticas que se corromperam (o congresso, o STF, os partidos políticos). Havia um desejo legítimo de mudança não contemplado pela esquerda (a reestruturação do sistema de governança política) que a direita soube aproveitar em sua crítica radical à corrupção institucional.

Os aplicativos de vídeo comunicação em telefones celulares foram determinantes no resultado da eleição, suplantando os meios de comunicação tradicionais. Vídeos pornográficos reclamando da ideologia de gênero associados à esquerda; cenas de violência e de injustiça, acobertados pelo governo; e muitas denúncias de corrupção. Essas mensagens, postas de forma emocionalmente apelativas, transmitidas pelo WhatsApp permitem uma capilaridade invisível para os olhares antigos. A utilização do celular como mídia principal, em um ambiente de conspiração, postulando que a grande mídia mente e é controlada pelos poderosos é uma característica também presente na eleição de 2018 no Brasil, na de Trump e no plebiscito do Brexit. Nesses casos também houve uma grande quantidade de notícias mentirosas (fake News) difundidas na rede de modo alternativo para comunidades.

As comunidades de afeto e interesse são os palcos da disputa política atual, o local em que se debate realmente. Disputa sem argumentos ou discursos, mas com catarses de ódio e os medos que elas causam. E a luta política é sobre a confiabilidade dos candidatos (mais do que pelas propostas ou pela ideologia). Qual dos dois está mentindo? Os que votam nulo resolvem essa pergunta afirmando que ambos. Mesmo que seja verdade, que a representação política tenha se tornado uma farsa, resta ainda o peso da escolha. Quem mente menos? Quem faz parte do sistema e luta pela sua manutenção?

A descrença sistêmica (ativa pela imprevisibilidade eleitoral) tanto se converte em raiva pela direita quanto em medo pela esquerda. É a descrença sistêmica que faz alguns acreditarem em qualquer coisa, mesmo que não faça muito sentido. Existe apenas a canalização da insatisfação com as mentiras das instituições democráticas, contra as mudanças no mundo, contra a corrupção do qual todos fazem parte.

A direita retorna ao mundo como uma libertação do que foi recalçado. Para ser colonizado, inibiu-se o lado selvagem. Para sermos modernos, ocultamos no inconsciente nosso escravismo colonial. O monstro que hora emerge é o retorno desses recalques, uma explosão do lixo emocional represado por décadas. Uma pulsão de morte, de destruição do moderno e do civilizado. Mas, o monstro é apenas um contratempo para um vigoroso movimento contrário no futuro, é somente o estrebuchar final do patriarcalismo racista de muitos séculos. O monstro desperta e une seus adversários, fortalecendo e ampliando as tendências históricas de um tempo progressista por vir.

O chamado xamânico

A história da antropologia pode ser subdividida em três grandes momentos: o período evolucionista e etnocêntrico, em que os antropólogos consideravam os outros povos primitivos; o período funcionalista-estruturalista, em que Franz Boas e Lévi-Strauss, entre outros, se descobriram iguais aos selvagens que estudavam; e o período etnoantropológico, em que, invertendo a perspectiva inicial, o antropólogo se conhece cultural e psicologicamente através de tradição que estuda e torna-se um xamã.

No decorrer de suas pesquisas, o antropólogo encontra o xamanismo e se apaixona. Passado algum tempo, percebe que conhece apenas uma adaptação das práticas do passado. Para curar-me parcialmente dessa ilusão e como prova de agradecimento sincero pela compreensão que me foi generosamente entregue, escrevi os textos *Eu não sou Xamã, SQN* – uma breve comparação entre o neoxamanismo urbano e os xamanismos arcaicos – e *Encantaria Moderna - Princípios da Feitiçaria Midiática*.

O xamanismo não é um sistema de crenças religiosas propriamente dito, mas um conjunto de práticas extáticas e terapêuticas cujo objetivo é entrar em contato com o a realidade invisível. Coexiste com várias tradições (escritas e orais) e está presente nos cinco continentes. Eliade considera que não são as formas religiosas que o caracterizam, mas sim as práticas extáticas e uma maior intensidade espiritual que a experiência religiosa da maioria das pessoas de cada tradição.

O xamã, deste ponto de vista geral, não é apenas o feiticeiro, o medicine-man ou o vidente de uma comunidade tribal, que co-

nhece a energia da natureza e a utiliza em rituais em benefício do grupo; ele é sobretudo o ‘psicopompo’ (o guia condutor das almas mortas, o viajante dos céus e dos infernos através de transe místicos) e pode desempenhar, segundo a região e a tradição a que pertença, as funções de sacerdote, místico e poeta. O xamã é sempre o grande sonhador, o mediador com o mundo invisível, o personagem que vive no encontro entre duas realidades.

A palavra “Shaman” é de origem siberiana (Tungue) e significa ‘feiticeiro’. O historiador Mircea Elidade, em seu livro *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase* (2002), considera que o complexo xamânico, além existir em todos os povos da Ásia Central e Setentrional (árticos, turco-mongóis, himalaios), está presente ainda no Extremo Oriente (Japão, Coreia, Indochina), na Oceania (Austrália, Havaí), em diferentes regiões da África (Bantos, Yorubás, Ewes) e nas duas Américas.

Por ‘complexo xamânico’, o historiador entende a presença de vários elementos em comum: o tambor, os maracás, o tabaco, a fogueira sagrada, o contato com os deuses e ancestrais, a doença iniciática (morte e ressurreição do xamã), a cura de doenças através da sucção, a ‘visão do esqueleto’, entre outras.

O xamanismo está se tornando uma nova forma de espiritualidade global, atraindo jovens de várias partes do planeta, misturando diferentes tradições indígenas na espiritualidade pós-moderna, *new age*.

Mas, enquanto ‘todos são xamãs quando despertos’ no neo-xamanismo o recrutamento dos antigos xamãs combinava a transmissão hereditária da profissão com a vocação espontânea do pretendente. Havia um ‘chamado’ da natureza e uma ‘escolha’ a ser feita por quem era chamado. A confirmação, segundo Eliade, era dada pelo transe – mesmo que a criança nascesse com marcas ou sinais característicos dos xamãs ou houvesse algum oráculo a respeito. Na verdade, a própria intensidade da expe-

riência extática excluía severamente a criança do convívio da comunidade e era decisiva para determinar sua vocação xamânica.

E o inverso também acontecia: uma criança sem família e/ou com problemas de adaptação grupal acabava desenvolvendo o transe e se tornava xamã.

Em ambos os casos, no entanto, o transe é causa e consequência de um comportamento de um desajuste psicossocial. Eliade gasta algumas páginas explicando as diferenças entre o transe extático e os ataques epiléticos e outros distúrbios nervosos (2002, 37-47). Atualmente, o transe está sendo substituído gradativamente pela mediunidade espírita e pelo uso de plantas de poder. Houve também uma democratização da experiência de canalização, antes uma prerrogativa do xamã, hoje partilhada pelos participantes.

O importante é perceber que o recrutamento, o treinamento e a outorga de poderes xamânicos eram conferidos a indivíduos desajustados e socialmente excluídos, que por algum motivo não suportavam a vida familiar e grupal, em um regime de disciplina intenso que prescrevia, não apenas dietas e rituais, mas sobretudo isolamento e autocontrole. Os antigos xamãs eram assim indivíduos circunspectos e solitários, que geralmente não casavam e viviam à margem de seu grupo social.

Existem muitas outras diferenças de contexto e de propósito (além do recrutamento, do transe e da desanimalização) entre os antigos xamanismos e o neoxamanismo, algumas até mais favoráveis ao xamanismo atual. Por exemplo: no passado, os xamanismos eram, na sua maioria, masculinos; agora, são predominantemente femininos – não apenas em quantidade de participantes, mas, sobretudo, em suas práticas rituais e objetivos. Ou ainda: tanto o neoxamanismo quanto os xamanismos arcaicos dão ênfase à natureza, mas de formas diferentes. O neoxamanismo trabalha mais com a ideia de meio ambiente e de consciência planetária.

Castaneda formula o interessantíssimo conceito de ‘seres inorgânicos’, formas de vida de outra escala de tempo que se alimentam dos homens e da vida orgânica. E tudo isso pode ser considerado um avanço em relação às antigas práticas e para um panteão de deuses arcaicos representando a mãe natureza. Também destaque-se que, entre as formas atuais de neoxamanismo, há dois tipos polares: o neoxamanismo gnóstico, que vive em função de outro mundo e acredita em toda sorte de imagens e símbolos; e o ‘xamanismo pós-moderno’, que ignora a dimensão transpessoal da psique e considera que ‘o além’ é apenas ilusão ou ideologia das religiões institucionalizadas. E, entre esses polos, há diversos tons de cinza.

Mas, bem vistas toda essa diversidade atual e ainda as diferenças positiva e negativas entre passado e presente, há dois elementos universais: a) a cura pela transferência não-analítica como prática principal; e b) o meta sistema de crenças.

A ênfase de converter negatividade em atividade positiva, de mediar os conflitos através de rituais simbólicos parece ser universal. É claro que o antigo xamã mediava o conflito entre forças da natureza personalizadas em deuses; e hoje o neoxamã busca revelar o lado feminino dos homens em oposição ao lado masculino das mulheres. Mas, a técnica base continua a mesma: canalizar o negativo, compensá-lo com o oposto e devolver equilibrado. Os xamanismos e o neoxamanismo tem essa ênfase na prática da cura ou, se preferirem, nas relações de transferência e contra-transferência não-analíticas de conteúdo simbólico.

Outra continuidade entre os antigos xamanismos e o neoxamanismo atual é que os primeiros são sistemas mágicos meta religiosos, um conjunto de práticas místicas, psicológicas e extáticas, anteriores e paralelas à elaboração dos grandes sistemas de crença religiosa. O ceticismo, o pragmatismo, o empirismo avesso a transcendências – são características comuns de diferentes

tipos de xamanismo no transcorrer do tempo. Eles são laicos e objetivos, sistematizações da experiência prática e não um conjunto de crenças, mágicas, anteriores aos sistemas de crenças religiosos. Mas em paralelo a esse desencanto religioso, há também a afirmação viva do cotidiano como uma aventura extraordinária, povoado de mistérios e situações singulares.

No neoxamanismo pós-moderno de Castaneda, esse desencanto e reencantado é individual e é chamado de ‘ética do guerreiro’. O guerreiro deve aprender a agir por agir, sem esperança nem desespero, a dar o melhor de si sem esperar retribuição, a confiar sem crer, a viver deliberadamente através de desafios constantes, a sempre escolher o caminho de seu coração, entre outros preceitos.

Porém, mais do que um simples código de conduta contra a auto importância e a auto piedade, a ética do guerreiro é uma configuração energética em que o praticante se alinha ao *Intento*, uma energia inteligente que pode treiná-lo e guia-lo até seu salto para o infinito. O caminho do guerreiro consiste sobretudo em acumular e redistribuir energia de forma a sobreviver à morte e não ser absorvido pelos seres inorgânicos.

Alcançar a ‘liberdade total’ significa sair da cadeia alimentar e não ser devorado pelos predadores.

Não há rituais, imagens, indumentárias indígenas ou quaisquer elementos do ‘complexo xamânico’ proposto por Eliade. Ao contrário, Castaneda prescreve uma atitude de espreita, sobriedade e extrema discrição, despindo o xamanismo de todo seu simbolismo para enfatizar o que considerava principal: a construção de um <corpo sonhador> para escapar dos predadores inorgânicos e sair deste universo do carbono.

A conclusão do texto *Eu não sou xamã*, SQN é que, elencadas as diferenças positivas e negativas, há dois pontos importantes

em comum: o meta sistema de crenças (ou o desencantamento reencantado) e a cura transferencial como prática.

Já o texto *Encantaria Moderna* enuncia quatro princípios da feitiçaria midiática, amplamente utilizados e escondidos pela publicidade contemporânea. Depois, explicamos melhor os fundamentos e as consequências desses princípios. São eles:

Princípio da Singularidade Artesanal

Em oposição à noção de reprodutividade técnica de Walter Benjamin, a dessacralização da arte pela produção em série promovida pela industrialização de todos os objetos da sociedade; enuncia-se aqui o princípio da singularidade técnica, em que o objeto único e original, manualmente produzido sem cópias é uma forma de arte. Em uma sociedade industrial, todo objeto artesanal é culturalmente um talismã da diferença, um oásis cognitivo no deserto da uniformização serial da objetividade. O objeto mágico é aquele que não tem cópia.

Princípio da Propagação da Singularidade

O objeto mágico é artesanal e único, mas sua imagem pode ser reproduzida ao infinito pela indústria cultural, aumentando significativamente seu poder. Todos o desejam, mas ele é apenas um. O encantamento do amuleto se propaga. Da união da cobiça das massas com a singularidade do objeto desejado forma-se uma assimetria unilateral daquele conceito com um público não presencial, uma “intimidade não-recíproca a distância” (THOMPSON, 1998). A midiaticização da singularidade universaliza a imagem do objeto no espaço e no tempo. O objeto mágico tem uma imagem icônica multiplicada ao infinito.

Princípio da Associação Narrativa

O objeto artesanal artificialmente propagado precisa ainda ser alimentado por imagens, sentimentos, alimentos e energia. O objeto mágico se nutre de narrativas simbólicas e factuais. E seu poder deriva diretamente de sua presença nessas narrativas. Aliás, o objeto torna-se mágico através de uma narrativa, associando-o a uma ideia indicando a superação simbólica de vários opostos geralmente irreconciliáveis: sujeito/objeto, natureza/sociedade, vida/morte. O objeto mágico é também um índice, uma associação narrativa entre contradições simbólicas e acontecimentos.

Princípio da Identificação Absoluta

A ubiquidade: não há mais diferença entre o objeto mágico e sua imagem serializada e propagada ao infinito. É o próprio objeto que está presente (e não sua reprodução ou cópia) em todos os lugares e tempos. É a fusão entre ator e personagem, entre jogador e avatar, entre médium e orixá. O objeto mágico é um deus encarnado em nosso universo. E a identidade de contexto e o universo narrativo através do qual o observador se observa: o paradigma. A imagem invertida do universo dentro de cada um.

Reza a lenda que a palavra francesa ‘fétiche’, tradução recente da palavra portuguesa ‘feitiço’, foi utilizada por engano na tradução de uma etnografia para o alemão sobre os povos da África ocidental. E antes que esse “mal entendido” fosse percebido a noção de fetiche já havia sido utilizada pelos maiores materialistas modernos (Karl Marx e Sigmund Freud). Por um lado, como ninguém sabe ao certo os nomes do autor e do texto, os antropólogos procuram, em vão, outras explicações para a etimologia dessas palavras (PIRES, 2009) e suas curiosas interpretações. Por outro, a própria origem das palavras (do latim *facticius*: “artificial, fictício”) sugere um engodo, em que uma realidade só se sustenta

enquanto houver crença em sua veracidade. Há mistério e encantamento nos próprios termos e em sua história.

Segundo o *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* [...]

[...] “depois de ter contribuído, portanto, para a criação da palavra francesa fetiche, o português recorre ao francês para tomar-lhe emprestado o termo fetiche, que tem traços semânticos que a aproximam de feitiço, mas desta se diferencia por necessidade de especialização semântica” (1986, p. 623).

O feitiço é, geralmente, um termo acusatório (algo reprovável feito por outros); enquanto o fetiche é uma espécie de obsessão pessoal por alguma coisa, uma situação, pessoa, ou parte da pessoa, uma atração ou fixação incontrolável que dá origem a um prazer intenso (nem sempre sexual). Por extensão também há equivalências e diferenças semelhantes entre os termos ‘fetichismo’ e ‘feitiçaria’. Feitiçaria era, para a Inquisição, a religião do Diabo.

O fetichismo, por sua vez, era, para os primeiros cientistas sociais, o sistema de crenças mágico, anterior às religiões institucionalizadas. Outras definições pensam a feitiçaria como um conjunto de práticas mágicas utilitárias (a mandinga); e o fetichismo como a crença em objetos-deuses. Já o termo feitiçaria...

Acho importante ter em conta três aspectos do problema do feitiço, todos eles revelando a sua ambiguidade. Primeiro, a ambiguidade entre construção e verdade: o feitiço poder ser falsificação e engano, mas existe a suspeita de que esse artifício, essa ficção, de fato seja verdadeira, que funcione, ou ainda, que tenha um “segredo”, um “fundamento” que o acusador não conhece. Segundo, ambiguidade entre acusador e acusado: o feitiço sempre é antes uma acusação do que uma prática auto definida; mas se reconhecendo como tal, o feiticeiro pode adquirir paradoxal-

mente poder sobre o acusador, o poder oculto da feitiçaria. Terceiro, e último, a ambiguidade entre sujeito e objeto do feitiço: a feitiçaria é uma arte da sedução e da sujeição, através da qual as pessoas se tornam objetos, ou, pelo contrário, os objetos podem ser vistos como pessoas. A feitiçaria é uma trama, que embrulha acusado e acusador, pessoas e objetos, verdade e ficção (SANZI, 2009, p. 128).

A feitiçaria, para os colonizadores portugueses, não era africana, arcaica ou tradicional; mas uma prática ordinária, universal, contemporânea e comum. Enquanto, o fetichismo é uma palavra europeia para designar uma prática religiosa africana. Hoje as palavras fetiche e fetichismo têm pelo menos quatro significados: a) o sentido psicanalítico (parte do corpo ou objeto que desperta excitação sexual); b) o sentido marxista (o mecanismo ideológico que transforma tudo em mercadoria); c) o sentido xamânico (um objeto enfeitado, amuleto ou ídolo; e d) o sentido figurado, o fetiche pode representar uma pessoa admirada por outra, cujas ordens são obedecidas cegamente.

No âmbito da psicanálise, o termo fetichismo é utilizado para definir o desvio do interesse sexual para algumas partes do corpo do parceiro, para alguma função fisiológica, para cenários ou locais inusitados, para fantasias de simulação ou para roupas e adornos. O fetiche é um objeto com alma, que atrai o olhar magneticamente. Para Marx, o fetichismo é a lógica da mercadoria, um regime em que os homens tornam-se objetos (mercadorias) e as coisas (os produtos) se comportam como pessoas.

O fetichismo é uma relação social entre pessoas mediada por coisas, com a aparência de uma relação direta entre as coisas e não entre as pessoas.

Disso resulta que a mercadoria (ou o mercado) parece determinar a vontade do produtor e não o contrário. O 'fetichismo da mercadoria' seria então a magia do capitalismo. Após Marx, ou-

tros autores retomaram a noção marxista de fetichismo, como Adorno em relação à música e cinema; e Guy Debord (2000) mostrando que o fetiche de mercadoria e a coisificação do mundo foi levado a um nível de objetividade muito além do de Marx.

A história do fetichismo no sentido xamânico foi pesquisada por William Pietz (1985, 1987, 1988 apud SANZI, 2009). Nesta perspectiva, o objeto mágico é uma associação entre narrativas simbólicas e acontecimentos. Por exemplo: um fato natural (a chuva) em sincronia com acontecimento social (a alegria das plantas e pessoas do deserto) é uma narrativa que associa mudanças meteorológicas à comunidade de supostos sentimentos entre humanos e vegetais – tornando essa correspondência de interpretação universalmente verdadeira. O encantado é sempre uma associação entre o natural e o social, entre o sujeito e o objeto, entre o vivente e o extraordinário. E a associação narrativa é sempre feita de coincidências crescentes e repetidas. A narrativa cria o encantamento, em uma história de origem, mas o encanto pode se multiplicar em outras narrativas.

Para Michael Taussig (1993) e Bruno Latour (2002), antropólogos contemporâneos leitores de Pietz, apesar da feitiçaria e do fetichismo terem sido descritos como parte das tradições pré-modernas em oposição à objetividade científica, na verdade a objetividade da cultura moderna ocidental também é, em última instância, mágica e fetichista. A modernidade é um encantamento macabro de identidade: a ilusão do observador externo.

Por outro lado, também não se pode retroceder, considerar os astros como são deuses e recolocar o observador como sujeito no centro do universo, como se fez antes da modernidade. E, apesar da ciência contemporânea (a mecânica quântica, por exemplo) não ter mais objetos, ainda vivemos no mundo fetichista das coisas e não no universo reencantado das relações entre energias.

Na verdade, cada sentido da palavra fetiche corresponde a um dos princípios midiáticos. O fetiche sexual da psicanálise se explica pela áurea da singularidade. Em oposição à noção de reprodutividade técnica de Walter Benjamim, a dessacralização da arte pela produção em série promovida pela industrialização de todos os objetos da sociedade; enuncia-se aqui o princípio da singularidade técnica, em que o objeto único e original, manualmente produzido sem cópias é uma forma de arte. Em uma sociedade industrial, todo objeto artesanal é culturalmente um talismã da diferença, um oásis cognitivo no deserto da uniformização serial da objetividade. O objeto mágico é aquele que não tem cópia.

O fetiche marxista é baseado na reprodução em série de condições de produção que excluem a maioria. O objeto mágico é artesanal e único, mas sua imagem pode ser reproduzida ao infinito pela indústria cultural, aumentando significativamente seu poder. Todos o desejam, mas ele é apenas um. O encantamento do amuleto se propaga. Da união da cobiça das massas com a singularidade do objeto desejado forma-se uma assimetria unilateral daquele conceito com um público não presencial, uma “intimidade não-recíproca a distância” (THOMPSON, 1998).

A midiaticização da singularidade universaliza a imagem do objeto no espaço e no tempo. O objeto mágico tem uma imagem icônica multiplicada ao infinito.

O fetiche xamânico corresponde ao ‘assentamento’ do candomblé. O objeto artesanal artificialmente propagado precisa ainda ser alimentado por imagens, sentimentos, alimentos e energia. O objeto torna-se mágico através de uma narrativa, associando-o a uma ideia indicando a superação simbólica de vários opostos geralmente irreconciliáveis: sujeito/objeto, natureza/sociedade, vida/morte. O objeto mágico é uma associação narrativa entre contradições simbólicas e acontecimentos.

E o sentido figurado (“fulano tem um fetiche por sicrano” – por exemplo) é análogo ao princípio da identidade¹².

Entretanto, para os feiticeiros atuais, como Carlos Castaneda, a Feitiçaria pode ser definida como a “arte de acumular e redistribuir energia com o propósito de escapar à segunda morte”. A “antiga arte” seria um sistema mágico-cognitivo meta religioso, cético de todas as crenças, pragmático em relação à experiência empírica na mudança dos estados de percepção e terminantemente avesso a transcendências metafísicas ou representações das divindades.

A feitiçaria nessa definição é o oposto complementar do fetichismo, responsável pela organização do mundo ordinário e ilusório das coisas, sob o qual se percebe o reino das energias. Os fetiches (e a ilusão de que o mundo é formado por objetos) seriam formas de aprisionamento da atenção (e da energia) das pessoas para alguns aspectos da realidade em detrimentos de outros.

Antes a palavra fetiche resgatava a dignidade dos cultos africanos diante das acusações da Inquisição de feitiços. Hoje, a feitiçaria tornou-se libertária e deseja desencantar a modernidade fetichista. Confirma-se assim o ‘revertério’ – conhecido fenômeno do retorno dos feitiços contra os feiticeiros que os conjuraram.

12. A ubiquidade: não há mais diferença entre o objeto mágico e sua imagem serializada e propagada ao infinito. É o próprio objeto que está presente (e não sua reprodução ou cópia) em todos os lugares e tempos. É a fusão entre ator e personagem, entre jogador e avatar, entre médium e orixá. O objeto mágico é um deus encarnado em nosso universo. E a identidade de contexto e o universo narrativo através do qual o observador se observa: o paradigma. A imagem invertida do universo dentro de cada um.

Com o turismo, a partir dos anos 80, a prefeitura de Natal e o governo do estado do RN investiram bastante na imagem da cidade, com campanhas publicitárias ressaltando os elementos simbólicos e cívicos; os monumentos históricos; o meio ambiente; tradições culturais quase extintas; e, sobretudo, a celebração dos mártires de Cunhaú. Tais elementos, no entanto, são totalmente artificiais e sem raízes, criados para dar uma face externa à cidade, mas sem que seus integrantes se sintam por ela representados.

A globalização parece ter tido um efeito contrário, desencadeando um movimento regionalista tardio, midiático e artificial. Por exemplo: a chegada da rede internacional do Carrefour, nos anos 90, à cidade levou os supermercados locais a financiar campanhas publicitárias com slogans regionalistas: “Orgulho de ser nordestino”, ou ainda, “Gente da terra da gente”. O recrudescimento das relações de parentesco (das famílias locais defendendo seus privilégios diante de uma nova invasão estrangeira) pode ser observado em vários eventos, como a tentativa de criar uma cota de vagas estaduais para ingresso na universidade federal.

Finalmente, os Natalenses começaram a se defender culturalmente dos estrangeiros e não a festejá-los em detrimento de si mesmos.

Mas, já era tarde demais!

Com o turismo, muitas pessoas saíram dos grandes centros urbanos e vieram morar na cidade atraídos pela qualidade de vida e hoje a maioria dos residentes não são mais de nativos da cidade. E as novas gerações natalenses não têm sotaque regional,

mas imitam em sua fala o chiado carioca e o ‘r’ caipira do interior de São Paulo, adquiridos através da mídia. No futebol, a torcida local do Flamengo do Rio de Janeiro é maior que a soma dos torcedores dos dois principais times do estado.

A globalização e a internet permitem a participação em uma multiplicidade de novas comunidades de pertencimento não locais, compartilhando diferentes formas de ser e estar no mundo. Há um sentimento de pertencimento mútuo vinculando esses indivíduos a essas novas comunidades de referência, mas isto não significa necessariamente uma alienação da comunidade local.

Ao longo de sua história, pode-se perceber que mais do que uma ‘falta de identidade’, Natal sofre de ‘excesso de identidade’. A cidade coleciona várias alcunhas: cidade presépio (em virtude do simbolismo de fundação); Nova Amsterdã (durante o período holandês); ‘Não há tal’ (devido ao isolamento colonial); província cosmopolita (pela elite rural republicana); encruzilhada do mundo, cidade trampolim da vitória, esquina do continente (pela sua localização estratégica durante a guerra); e, finalmente, Cidade do Sol (identidade publicitária produzida no contexto turístico).

É possível uma cidade não ter identidade cultural? Não. E ter várias, escondendo assim seu vazio? Também não. Essas opções são metáforas poéticas, absurdos conceituais do ponto de vista da teoria sociológica. Impossível também entender uma cultura estadual fora de seu contexto regional, levando em conta apenas sua história intrínseca. Por outro lado, a comparação sem parâmetros leva sempre a generalizações simplificadas. Por exemplo, a afirmação de que: a) o Rio Grande do Norte não tem identidade cultural; b) na Paraíba, ao contrário, a identidade cultural é ultra regionalista; e c) apenas Pernambuco tem uma relação recíproca desejada entre identidade cultural e trocas simbólicas. Essa forma de pensar, apesar de apresentar alguma

coerência para o senso comum, é uma simplificação grosseira de uma realidade bem mais complexa.

Tomamos emprestado alguns conceitos de Lévi-Strauss (1958), conceitos inadequados quando utilizados dentro de sua noção original de estrutura social, muito fixa e dura para entender as culturas contemporâneas. Nos referenciamos na proposta de ‘estruturação’ de Giddens (1986), em que as práticas sociais vão gerando recorrências históricas – de onde podemos pensar ‘princípios e regras estruturais’. A cultura para Strauss é formada por três sistemas de trocas: o sistema econômico (troca de bens), o sistema linguístico (troca de signos) e o sistema de parentesco (troca de mulheres).

Pode-se dizer que a cultura natalense coloca o sistema de parentesco acima dos sistemas econômico (segundo lugar) e linguístico. A cultura potiguar contrasta com as de seus vizinhos. A cultura de João Pessoa, na Paraíba, enfatiza mais o sistema de troca de signos do que os de genes (segundo lugar) e bens¹³. Também contrasta com a de Fortaleza, capital do Ceará, que prioriza a economia e o parentesco (em segundo lugar), invertendo os fatores principais e deprecia a produção simbólica. Seguindo esses parâmetros, a cultura potiguar se assemelha a de Maceió, em Alagoas. Em ambos os casos, a herança colonial da família patriarcal, como instituição anterior ao mercado e ao estado é *‘sobredeterminante’ das relações sociais*.

Como se definiu antes, há uma dialética entre a identidade imposta e a auto definida, com resultados simultaneamente colonizados e antropofágicos em diferentes graus. As identidades finais são diferentes arranjos (de inclusão e exclusão de elementos simbólicos) em torno da contradição entre o imposto e o expos-

13. Também é possível comparar as culturas paraibana e pernambucana, ambas com ênfase na produção simbólica, mas com diferenças em relação aos fatores secundários e terciários invertidos.

to, entre o social e o pessoal, entre o arbitrário e o subversivo. A identidade antropofágica é a resiliência (adaptação criativa) do colonizado à colonização, o equilíbrio dinâmico entre a identidade social atribuída por outros e a auto identidade. O movimento Armorial e Mangubeat, por exemplo, são manifestações culturais antropofágicas da elite cultural nordestina. Já o ‘forró eletrônico’ (e toda uma cultura popular artificial) consumido pelas massas, funciona como a velha indústria cultural de homogeneização simbólica – mesmo sendo ‘regionalista’.

Entre as imagens autodepreciativas que os natalenses utilizam para explicar seu modo de ser, há a afirmação de que eles se comportam como goiamuns presos no cesto. Quando um tenta sair do balaio, se destacando do coletivo, outros o puxam de volta, como se dissessem “é o melhor o fracasso de todos que a vitória de um”. É a prática de “pagar três mil para que o outro não ganhe trinta” (de impedir que seus iguais não conquistem autonomia do grupo) ou a síndrome de caranguejo. Trata-se de uma configuração do inconsciente grupal – e não de uma patologia, nem muito menos de ‘falta’ de identidade cultural. Quando não se define a própria identidade, os outros tratam de impor uma definição depreciativa.

O encantamento pelo outro e a auto depreciação local tornaram-se uma ação automatizada como prática social, que continua a se perpetuar, reproduzindo um comportamento xenólatra, cada vez mais reforçado pela situação. Por um lado, Natal sempre foi habitada por estrangeiros, ou melhor, somos todos estrangeiros ou descendentes de estrangeiros. Daí também a alcunha: “terra de estrangeiros”. E esse era o sonho de Câmara Cascudo: *Se essa é nossa natureza, esse é nosso destino* – o projeto de que nossa natureza antropofágica determine nosso destino cosmopolita; de que esse foi, é e será nosso devir. Por outro lado, é inegável que

a descaracterização de elementos simbólicos da identidade natalense leva à baixa estima e à ‘inautenticidade’.

Quando se fala de identidade, sempre pensamos que ela é a imagem sintética de uma narrativa da memória social. A identidade cultural seria assim o resultado histórico das narrativas da memória coletiva e individuais de um determinado lugar. Bergson (1999) – e a partir dele muitos outros – nos convida a pensar o reverso: a memória como uma reelaboração do passado no presente, como a nova atualização de uma lembrança antiga. Há uma dialética entre memória e identidade.

Por um lado, a memória é a fonte de conhecimento do passado; por outro, o ato memorativo é uma revisão do passado que o atualiza segundo o contexto presente. Há autores que exploram essa reciprocidade entre identidade e memória, em que o sujeito concebe a si mesmo através da contradição entre o passado com a interação imediata com o mundo a sua volta. A memória fundamenta historicamente a identidade e a identidade enquadra culturalmente a memória – em um circuito fechado.

Uma Identidade Cultural de uma cidade é uma representação histórica de longo prazo, uma estrutura feita de memória coletiva e de esquecimento durante séculos. Porém, há também o olhar inverso de como essa identidade interpreta seu passado. Nesse sentido, o olhar do presente é melhor para descrever o complexo cultural de Natal do que a noção de ‘ausência de identidade cultural’, porque não o eterniza do ponto de vista estrutural.

A interpretação da memória compreende o complexo de Natal como a formação de um padrão cognitivo, que tanto pode ser vivido de forma passiva quanto também ser transformado, a partir de suas características.

Essa forma de pensar permite a possibilidade de uma virada antropofágica: que a cultura local se reinvente através da global e que a identidade seja um projeto em aberto.

Esse complexo cultural de relações de micro poder específicas da cidade de Natal é também uma característica singular da cultura brasileira como um todo, em que algumas características de nosso ‘complexo de vira-lata’ nacional são ampliados: a valorização exacerbada dos favores pessoais e políticos, do nepotismo e do clientelismo, do espectro vivo da família patriarcal acima das instituições modernas, da incapacidade cultural para vida pública e para igualdade jurídica entre indivíduos em virtude da afetividade e das relações pessoais.

As narrativas são mediações desta dialética entre memória e identidade. Quando nos lembramos de um acontecimento passado para contá-lo no presente elaboramos uma narrativa. E foram justamente os autores preocupados com as narrativas autobiográficas mais recentes (CANDAUI, 2018) que primeiro entenderam a dimensão oculta das narrativas, os silenciamentos discursivos, as omissões históricas, ou seja: tudo aquilo que é invisível na ideia de identidade: o futuro e o outro.

Toda uma narrativa tem uma dimensão prescritiva implícita, a chamada “moral da história”, que corresponde à mensagem psicológica universal daquela narrativa. Essa dimensão prescritiva é invisível e corresponde a um vir a ser ou devir, a uma simulação embutida do futuro. O projeto, o destino, o sonho é a negação da negação da dialética narrativa entre memória e identidade. O lembrado e o descrito ocultam o imaginado. Tanto o passado como o presente se organizam para sua emersão do invisível futuro.

Psicologicamente, só existe ‘eu’ em função do ‘ele’; culturalmente só existem ‘nós’ em relação a ‘eles’. Nessa perspectiva, o conflito entre memória social e identidade cultural é uma negociação com os outros, com os antepassados, com os pais, com amigos e amantes, com vizinhos e estrangeiros. E deste terceiro ponto de vista, a identidade de Natal é uma utopia multicultural. Ela foi planejada para esse devir, para o acolhimento do outro e sua devoração ale-

gre. Além disso, a ideia de uma identidade cultural fixa e imutável foi fragmentada pela globalização na pós-modernidade.

Em virtude desta *'sobredeterminação estrutural'* do parentesco e da família patriarcal como de organização das relações sociais, as culturas de Natal e do Brasil nos ensinam que a indefinição tem um lado positivo (a abertura ao mundo) e um lado negativo relativo à auto depreciação. De um lado, a liberdade pessoal das preferências passageiras; de outro, o sentimento de não pertencimento como um estigma cultural sem remédio.

O tema, assim, está muito distante de ser esgotado, tanto do ponto de vista teórico como do da própria vida cultural da cidade e do País que seguem em transformação.

Um grande vazio

Quando Bodhidharma chegou à China, no século VI, foi se apresentar na corte do Imperador Wu (Ryo no Buttei). O Imperador Wu levou o monge então a grande salão onde havia vários guerreiros treinando lentamente Tai-chi Chuan, levitando pesadas bolas de metal entre as mãos. E disse: “Esses são nossos guerreiros; através do controle da energia eles podem vencer qualquer um que ataque a China”.

Depois, o Imperador foi a outro salão em que vários médicos curavam as pessoas através de técnicas de imposição das mãos nos canais de energias do corpo (Shia-tzu e Do-in) e de pequenas agulhas esquentadas no fogo (acupuntura e mosha). Outros faziam poções e chás, davam banhos e compressas nos doentes. E disse: “Esses são nossos curadores; eles recuperam e revigoram a vida de nosso povo”.

E finalmente, o Imperador Wu levou Bodhidharma a um terceiro salão, onde vários sábios estudavam o I Ching – o livro das transmutações – e faziam previsões através das rachaduras de cascos de tartaruga. E disse: “Esses são nossos aprendizes dos mestres do Destino, que estudam o tempo e profetizam nosso futuro”.

Ante a falta de interesse do monge, o Imperador então colocou: – Este é o taoismo, o tesouro espiritual da cultura chinesa. E você, indiano, qual é o ensinamento sagrado que trouxe para nos ensinar?

Nada sagrado, apenas um grande vazio¹⁴ – respondeu Bodhidharma – e se retirou do palácio para as montanhas Shaolin.

14. Em outras traduções: “Nada sagrado: espaços abertos”. Esse texto é uma livre adaptação do koan 29 do *Denkoroku, Registro da Transmissão da Luz*, de Keizan Jokin Zenji.

Sempre imaginei que *Bodhidharma* (em japonês: Daruma ou Bodaidaruma), mestre indiano que levou o Budismo à China, refletiu melhor e se arrependeu da resposta arrogante que deu ao Imperador. Afinal, o primeiro patriarca do Budismo Zen e o 28º na linhagem do Budismo Indiano iniciada por *Buda Shakyamuni* (Sidarta Gotama) é o principal responsável pela união entre Budismo e Taoísmo. Outros relatos, contam que ele, ao sair da corte do imperador chinês, sentou-se de frente para um muro, passando muitos anos meditando na mesma posição. Depois, foi o introdutor do *kung-fu* nos templos *Shaolin* e o criador da cerimônia do chá.

Meu primeiro contato com Budismo foi no mosteiro Theravada, em Santa Tereza, Rio de Janeiro, em 1985, quando fiz dois retiros de Vipassana de quatro dias, sob a orientação do ex-monge, Don Lulatunga Jayanetti, discípulo de Krishnamurti. Don abandonou o hábito monástico Theravada para casar com uma brasileira e, em 1987, o monge inglês Bhante Puhuwelle Nayaka assumiu a direção do mosteiro e do ensino da meditação. Nessa época, levei ao mosteiro um amigo de adolescência dos tempos do Marista, Iraê Gomes, que se tornou um praticante aplicado e, depois de alguns anos, um dos principais instrutores laicos da técnica no Brasil¹⁵.

O grande tesouro de sabedoria e espiritualidade do Budismo é a meditação Vipassana. A técnica foi elaborada por Sidarta Gautama, o 1º Buda, há 2.600 anos. Como foi a primeira meditação, ela está na raiz tanto das meditações zen quanto das meditações visuais e mânticas das escolas tibetanas.

Vipassana significa “insight”, ver as coisas como elas realmente são. É a observação da experiência da percepção direta. E o

15. Voltei a fazer retiros de Vipassana em 2009 e 2011, pela metodologia de Goenka, em Miguel Pereira. RJ. Cada um de 10 dias de meditação intensiva. E, depois de 28 anos, em 2015, reencontrei Iraê em Natal.

princípio subjacente é a investigação e entendimento dos fenômenos manifestados nos cinco agregados: o apego à forma física, às sensações ou sentimentos, à percepção, às formações mentais e à consciência. Ou seja: tornarmo-nos conscientes das sensações do corpo; dos afetos individuais; da sintaxe da percepção; dos padrões coletivos de cognição do pensamento; e, finalmente, conscientes de nossa própria consciência, da consciência do contexto de enunciação da própria consciência. A técnica tradicional é dividida em duas etapas: Anapana, em que apenas concentra atenção em um ponto específico do corpo (o mais comum é a entrada e a saída de ar das narinas); e Vipassana propriamente dita, que consiste em movimentar a atenção pelo corpo no sentido ascendendo e descendente, como um scanner. Não há mantras, visualizações ou respiração específica, mas sim a observação da respiração (esteja ela profunda ou rápida).

A meditação Vipassana foca a interconexão entre mente e corpo, a qual pode ser experimentada diretamente por meio da atenção disciplinada às sensações físicas. Essa técnica de meditação, utilizada por dez dias consecutivos dentro do nobre silêncio e de uma dieta vegetariana de baixa caloria, leva a observação da mente pela consciência como algo objetivo, externo à percepção.

Em outras técnicas, há uma expansão da consciência que extrapola os limites do ego, mas essa permanece dentro da mente. A consciência em estado de percepção ampliada acessa níveis profundos do inconsciente, mas permanece dentro dos limites da estrutura mental. O que acontece com a técnica Vipassana é diferente: através da focalização da atenção na respiração (fronteira sensorial entre o intencional e o involuntário), acessam-se os padrões profundos do inconsciente, vistos pelo lado de fora.

É a fala que organiza a memória com sua narrativa. Com 'o nobre silêncio', há um aumento da memória e sua reorganização fora dos padrões discursivos. Não apenas lembramo-nos de mais coi-

sas, como também a forma como nos recordamos dos eventos não é tão ego-centrada. Com silêncio, a memória não funciona mais por lembranças discursivas, mas sim por recordações visuais.

As sensações de dor e sofrimento emocional devido às restrições perceptivas do enorme esforço cognitivo voltado para atenção sobre o corpo e a respiração fazem emergir desejos de aversão e as sensações de bem estar corporal fazem emergir desejos de cobiça (não só sexuais, mas de repetição de situações prazerosas).

Quando temos experiências ruins, desejamos não repeti-las e surge a aversão; quando temos experiências boas, desejamos repeti-las e então surge a cobiça. Normalmente, em outras técnicas ou terapias com foco sensorial, esses desejos de repetir experiências prazerosas são vistos como positivos, mas quando vistos objetivamente na Vipassana, eles se mostram obsessões neuróticas tão nefastas quanto às aversões inconscientes que nos impedem de aceitar a vida.

Aliás, esse é um ponto importante em dois aspectos. Primeiro: o Budismo prescreve a ‘equanimidade’ ou a capacidade de entender o lado positivo das experiências ruins e o lado negativo das experiências boas, mas esse equilíbrio só pode ser desenvolvido na prática através da técnica da Vipassana.

A prática da meditação Vipassana traz toda a hermenêutica budista embutida em si. A ideia de não-reação, por exemplo, perpassa toda a doutrina budista; e na Vipassana não se deve reagir nem às dores, nem às outras sensações, sentimentos ou percepções – apenas observar.

A meditação treina na prática seu praticante na noção aceitação budista. E o mais importante: o Budismo é a única hermenêutica religiosa que compreende (ou que deseja compreender) criticamente as experiências psicológicas positivas e, principalmente, que prescreve a suspeita em relação à transcendência.

Hoje, há três escolas principais com várias ramificações. Há mais antiga é a *Theravada* (do páli *thera*, “anciãos” e *vada*, “palavra, doutrina”, “Doutrina dos Anciãos”). É predominante em: Sri Lanka, Tailândia, Mianmar, Laos, Camboja, Bangladesh, Vietnã e Malásia. Atualmente essa escola tem mais de 100 milhões de seguidores. Em segundo lugar, em antiguidade e em tamanho, é o Zenbudismo. *Zen* é o nome japonês da tradição Ch’an, surgida na China, por volta do século II. Cultivado, sobretudo, na China, Japão, Vietnã e Coreia. Alguns estudiosos consideram estas escolas como uma linhagem Mahayana. Outros dizem que, pela ênfase em ser diferente, e pelo Zen/Chan ser “descendente” também do Taoísmo, é uma escola à parte.

E, finalmente, a *Vajrayana* é a mais recente das principais escolas budistas. O Budismo tibetano, também chamado de lamaísmo, tem forte influência do xamanismo siberiano e tem suas práticas de meditação na forma de elaborados rituais, com leitura de *saddhanas* (textos litúrgicos), visualizações e instrumentos musicais. O budismo tibetano possui uma tradição nas artes, como pinturas e esculturas, e também tradição em ordens monásticas, com ênfase no relacionamento alunos e lamas. Essa escola tem sua representação maior na figura do Dalai Lama. As principais escolas são nyingma, kagyü, gelug e sakya.

Todas as escolas e linhas budistas observam as Quatro Nobres Verdades: tudo que vivemos é sofrimento; a ignorância, o desejo e a aversão são as causas do sofrimento; acabando com a ignorância, com o desejo e com a aversão, o sofrimento também

acaba; e, finalmente, para acabar com as causas do sofrimento é necessário seguir o Nobre Caminho Óctuplo¹⁶.

Porém, a grande originalidade do Budismo em relação a outras religiões está na concepção de mundo resultante desses três conceitos: a impermanência, a inexistência da alma e a iluminação. Trata-se de uma tradição de 26 séculos, assumindo várias feições e beneficiando um número incalculável de pessoas.

O budismo teve um enorme impacto na minha forma de pensar, seja acadêmica, seja esotérica, a começar pela descoberta de que as noções de ‘karma’ e de ‘reencarnação’ não são universais e que existem várias diferenças entre as concepções hinduístas, budistas e espíritas.

Tabela – religiões x conceitos

	Karma	Reencarnação
Espiritismo	Lei determinista de causa e efeito	Reencarnação evolutiva individual.
Hinduísmo	Modelo de ação e reação, baseado nas emoções	Reencarnação de antepassados e divindades.
Budismo	Sistema probabilístico, baseado em ações passadas não meritórias.	Renascimento múltiplo dos eus

Elaborado pelo autor

16. O entendimento correto (do sofrimento e suas causas); o pensamento correto (que reflita a realidade das coisas, sem distorções subjetivas); a linguagem correta (não mentir, caluniar, distorcer ou exagerar, não ferir ou ofender, não falar inutilmente); a ação correta (não matar, não roubar, não ter má conduta sexual, não beber álcool, não comer animais e não consumir substâncias tóxicas); o modo de vida correto (encontrar uma forma honesta de viver, um ambiente que propicie a realização dos demais preceitos); o esforço correto (redirecionar a energia, não alimentando mais desejos e aversões em nossa consciência e, em contrapartida, emanar o amor e a compaixão a todos os seres); a atenção correta (desenvolver a capacidade de focar a atenção e de se observar) e, finalmente, a concentração correta (a capacidade de permanecer profundamente absorto no aqui-e-agora por períodos de tempo cada vez mais longos).

A reencarnação e o *karma* são crenças fundamentais do espiritismo kardecista e de vários outros tipos de esoterismos modernos (teosofia, rosa-cruz, ocultismo), porém dentro de um quadro de referências culturais não tradicionais: o tempo histórico (e as noções de progresso material e evolução espiritual); o paradigma cartesiano e mecanicista, em que o karma é determinado como “uma lei de causa e efeito”; e, sobretudo, em um contexto cultural, ao mesmo tempo, desencantado e supersticioso. Já no Hinduísmo e em outras tradições, o tempo não é contínuo, cumulativo, progressivo e histórico; e sim simultâneo, complexo e circular, com breves ciclos de duração dentro de ciclos mais longos e até infinitos; e não há ênfase na causalidade na vida individual, mas sim nos acontecimentos coletivos. E o *karma* é probabilístico que determinístico. Os *karmas* eram grupais e a reencarnação estava inserida em um contexto de retorno dos antepassados, dos ancestrais e também das divindades. Ou seja: há uma grande diferença entre as crenças modernas e antigas de reencarnação e *karma*. E para universalizar o valor de suas crenças, os esotéricos atuais tendem a vê-las em todos os lugares e épocas – até onde elas não existem¹⁷.

Há também diferenças entre as tradições.

Karma (do sânscrito *Karmam*, e em pali, *Kamma*, “ação”) é um termo usado para expressar um conjunto de ações dos homens e suas conseqüências. O Budismo compreende o *karma* como uma dívida (como uma contabilidade moral de méritos e deméritos durante a vida) a ser saldada, passivamente, por ações meritórias e pela não-reação à violência; enquanto, para o Hinduísmo, o

17. Diversos estudiosos defendem que a reencarnação era admitida pelo cristianismo, tendo sido proscrita pelo Segundo Concílio de Constantinopla, em 553 d.C. É preciso dizer que essa informação é absolutamente falsa, nunca houve nenhuma menção à reencarnação no referido concílio e não há nenhuma prova da adesão do cristianismo primitivo às teses espíritas.

Karma Yoga é um sistema voltado para ação. No *Bhagavadgita*, Krishna instrui Arjuna como guerrear sem adquirir *karma*.

O *Bhagavadgita*, a sublime canção, foi introduzido nos Vedas no século II d.C. (ELIADE, 1999, 178). O nascimento de Sidarta Gautama foi entre 600 e 400 a.C. É possível que o *Gita* seja uma resposta do Hinduísmo à doutrina budista do *karma*, vista como uma dívida a ser paga através da ‘não-reação’. O *Gîtã* é a conclusão de uma grande epopeia mítica, o *Mahabarata* ou o combate dos irmãos *Pandavas* com seus primos, os *kauravas*, pelo reino de *Bharata*. Enganados no jogo de dados, os *Pandavas* são exilados, passando dez anos vagando pelos reinos mágicos da Índia. Quando voltam para casa, são impedidos de entrar pelos primos e anuncia-se uma grande batalha. O *Gîtã* narra o momento que antecede a luta, em que Arjuna se recusa a combater, para não matar seus antigos mestres e amigos e assim aumentar seu *karma*. Então surge *Krishna* e diz que se Arjuna não cumprir seu destino e derrotar o inimigo, o mundo estará entregue à maldade. Krishna instrui a Arjuna nas três modalidades de ioga: *Jnana* para mente, *Bhakti* devocional, e a *karma* ioga, ou a arte da ação guerreira sem adquirir *karma*. Não é a ação em si que gera o *karma*, mas o sentimento agregado a ela.

Assim, para o Hinduísmo, o *karma* é a ação e não o resultado de sua reação, como no Budismo. E mais: para o Hinduísmo, *karma* é a dívida que transportamos de uma vida para outra. O Budismo usa a palavra *karma* no sentido de “conjunto de deméritos acumulados”, mas não no sentido de transmissão de responsabilidade de almas entre organismos diferentes; preferindo falar de renascimento à reencarnação, pois não aceita um ‘eu’ permanente que passe de uma vida a outra. No Budismo, não há uma alma imortal que se reencarna sucessivamente através das vidas. Para alguns budistas contemporâneos não há reencarnação e sim renascimento.

Para o Budismo, a cada vida somos um conjunto de seres que se dispersam após a morte. O homem é um conglomerado de eu's que lutam entre si. Apenas os que conseguem realmente evoluir espiritualmente conquistam alguma unidade, através da identificação progressiva com o próprio Ser (e da depuração dos diversos agregados psíquicos). O destino já está determinado, mas temos plena liberdade de decidir como vamos realizá-lo. Por exemplo: estamos predestinados a um casamento ou a um acidente, mas a forma como vamos enfrentar esses eventos é de nossa inteira responsabilidade. O *karma* corresponde às causas do destino e livre-arbítrio, ao modo de vida.

O *karma*, assim, é uma espécie de inércia, uma tendência de o vivente repetir as atitudes do passado diante de situações análogas às que já viveu. Esse processo de repetição aprisiona o homem, moldando um padrão e um destino provável, pois suas ações têm sempre a mesma inflexão e resultados semelhantes. Assim, “não há coincidências” e “o acaso não existe”. O destino é condicionado pelo passado/presente (ou pelo conjunto de condições inerciais) e segue a lógica resultante de suas ações anteriores: “colhemos o que plantamos”.

A noção de *Reencarnação*, ideia central do Hinduísmo reinventada pelo espiritismo e da religiosidade esotérica, é que uma parte do Ser (consciência, espírito ou alma) é capaz de subsistir à morte do corpo e de ligar-se sucessivamente a diversos outros corpos para a consecução de um fim específico, como o aperfeiçoamento moral e a anulação do *karma*. Há ainda cientistas adeptos da ideia da reencarnação como fenômeno objetivo e “não como uma crença religiosa”. A ciência, no entanto, também é um sistema de crença empirista (como o Budismo e o espiritismo kardecista), ‘acredita’ ter sido forjado apenas a partir da experiência e da observação pura, ignorando que a experiência é pré-enquadrada em um quadro de referências interpretativas.

E não adianta tentar convencer o budista, o cientista ou o espírita que as coisas não são como eles pensam, pois eles geralmente sustentam suas opiniões em experiências práticas vividas (e interpretadas pela tradição que sustentam). E embora ‘os fatos’ pareçam ter um valor universal, muitas vezes as diferenças de contexto dão significados bem distintos aos acontecimentos semelhantes.

Também é verdade que briguei muito com algumas ideias budistas como a de aceitação – que tem conotação ideológica – e a de compaixão – entendida como superioridade e não como empatia. Briguei, briguei, briguei, mas depois de algum tempo entendi que todo “elitismo e empáfia” budistas são institucionalizações – semelhantes às de outras religiões. E eu não culpo a Bíblia ou o Corão pelo mal comportamento de seus seguidores, então, também não posso condenar o budismo pelos budistas.

Olhar para dentro é sonhar. Olhar para fora é despertar – o ditado budista encerra uma crítica aos sonhos xamânicos. Mas, também insinua um completo, que o despertar é tonal e o sonhar, nagual, que a roda universal gira expandindo luz e contraindo a matéria. E que a ênfase primeira e final pode ser o sonho, mas que esse sempre deverá passar através da realidade dura da vida.

Liberdade

O que há de se fazer
É o que eu vou fazer
É ter firmeza e ter amor
Alegria em meu viver.

Alegria em meu viver
Ser feliz e ter prazer
É o que desejo a todos os seres
Que fizer por merecer.

Este é que é o Poder
Este é que é o Poder
Do Divino Pai Eterno
Liberdade do meu Ser.

Na África antiga, quando se nascia nas praias, se era filho de Yemanjá; se nas montanhas, de Xangô; e assim por diante. Os orixás eram ligados aos locais e não às pessoas individualmente. Por isso, eles eram passados de pai para filho. No Brasil, com a mistura das etnias, foi que surgiu o orixá como tipo psicológico individual e as referências simbólicas espaciais foram colocadas em segundo plano.

Também na astrologia antiga não havia horóscopos individuais. As previsões eram meteorológicas e sobre guerras; e mesmo o oráculo dos reis não era voltado a sua vida pessoal, mas para seu reinado. O simbolismo dos quatro elementos inspirou a tipologia dos quatro temperamentos hipocráticos (melancólico, fleumático, colérico e sanguíneo), até hoje utilizados pela medicina antroposófica; e a moderna tipologia psicológica junguiana (sensorial-motor, emocional, intuitivo e mental). Hoje vários tipos de simbologias tradicionais sobrevivem através de tipologias psicológicas: animais de poder, signos astrológicos chineses, kins do calendário maia. Para tanto, é preciso libertar os simbolismos das tipologias nos quais eles foram confinados. É preciso deixar o simbolismo fluir como devaneio meta poético e meta narrativo, e colando novamente os fragmentos.

Talvez, um dos casos mais interessantes seja a tipologia do Eneagrama, desenvolvido por Claudio Naranjo, a partir das ideias de Gurdjieff sobre o simbolismo tradicional sufi da estrela de nove pontas. O místico armênio G. Gurdjieff elaborou um sistema de aprendizado que utilizava um modelo de síntese do

Universo e do Homem, visto como um processo de três níveis em três etapas. A aplicação deste modelo ao corpo humano resultava na teoria das três oitavas. As atividades biológicas de alimentação, respiração e percepção através de vibrações audiovisuais são assim os três principais processos da máquina humana a serem desautomatizados. Esses processos por sua vez seriam interdependentes dentro de uma grande oitava.

Nesse modelo, o corpo humano é uma máquina biológica com quatro entradas e quatro saídas, todas relacionadas com trocas com o meio ambiente. E realizar a grande oitava através da desmecanização das oitavas menores, para Gurdjieff e seus seguidores, é a principal finalidade da existência humana no ecossistema, nossa missão fotossintética e espiritual: a produção do hidrogênio número um (o ouro alquímico). Nesta lógica, aqueles que não conseguem chegar a estágios de consciência superiores, capaz de produzir essa refinada substância alquímica (muitas vezes comparadas aos sentimentos nobres como o amor) terão seus espíritos fatalmente reabsorvidos pela Lua, serão ceifados como árvores estéreis pelo universo.

Gurdjieff cultivava a ideia de que apenas através do desenvolvimento tríplice integrado pode o homem construir uma alma e escapar da morte. Seu programa de descondicionamento social se chama 'Quarto Caminho' justamente porque realiza a síntese dos caminhos do faquir (o controle sobre o corpo/terra), do monge (devoção emocional/água) e do iogue (o poder da mente/ar), mantendo o elemento Fogo invisível em seu sistema ternário, como matéria-prima e produto final de sua alquimia musical. O pensamento de Gurdjieff – centrado nas ideias de mudança pessoal e desenvolvimento da consciência como uma forma de 'desfazer' o condicionamento social – influenciou vários outros, como o esoterismo de Osho e o xamanismo pós-moderno de Castaneda. Para esses autores não há espaço para transcendência,

imagens ou ideias permanentes: não há nada além deste mundo (arquétipos, espíritos ou dimensões) e a realidade é apenas uma descrição feita pela mente.

Nos livros *Espiritualidade Contemporânea* (2001) e *Cadernos de esoterismo contemporâneo* (2015) desenvolvi as ideias desses autores, em oposição à tendência de novo esoterismo gnóstico mundial, baseado em colagens espiritualistas das antigas tradições e na crença de entidades de outro mundo.

Ken Wilber (2000) representa um passo à frente, tanto em relação ao movimento holístico e transpessoal, quanto do pensamento pós-moderno, seja ele acadêmico (como Foucault e Deleuze), ou esotérico (como Castaneda, Osho e Gurdjieff). Para ele, o pensamento pós-moderno é democrático, comunitário, ecológico. Chega a decisões através do consenso em debates intermináveis. Possui valores fortemente igualitários, anti-hierárquicos e pluralistas. Defende a construção social da realidade, a diversidade, o subjetivismo, o multiculturalismo, e tem um sistema de valores relativistas. E esta visão do mundo é designada por Wilber de ‘pluralismo relativista’. Wilber considera que estamos fazendo a passagem de um nível de organização disciplinar para um nível pós-convencional, baseado na coordenação não arbitrária das relações, em que seja possível uma desregulamentação, em que as diferenças e as pluralidades possam ser integradas em fluxos naturais interdependentes.

	Subjetivo	Objetivo
Individual	1. A educação da mente	2. O treinamento do corpo
Coletivo	3. Aprendizado cultural (intersubjetividade)	4. Sociedade e suas instituições (rotinas, disciplina)

Segundo Wilber, as tradições (e o pensamento gnóstico em geral) se desenvolvem no primeiro e no quarto quadrantes (a mente e a sociedade) e negligenciam o segundo e o terceiro quadrantes (o corpo e a cultura). O pensamento pós-moderno, ao contrário, está fixado na individualidade objetiva e na intersubjetividade. O pensamento pós-moderno (ou o pluralismo relativista) é um estágio de desenvolvimento, que prioriza o desregramento social do corpo e a sociabilidade grupal e desconsidera a possibilidade de mudanças sociais e psicológicas. O pensamento tradicional, ao inverso do esoterismo pós-moderno, se enraizava a) na formação do ego pela educação religiosa como uma mediação entre o instinto e o espírito; e b) nas imagens e narrativas míticas como mediações das comunidades com o sagrado.

Em contrapartida, as tradições negligenciam a liberdade pessoal e a justiça social (no sentido de aceitar e promover mudanças estruturais históricas voltadas para a diminuição das desigualdades sociais). Nada mais lógico, do que o pensamento esotérico contemporâneo se coloque e desenvolva justamente nesses espaços negligenciados pela tradição. Porém, a ocupação desses espaços negligenciados teve como consequência o rebaixamento dos aspectos onde a tradição era mais forte: a educação individual e o peso das instituições. E Wilber acredita que estamos prestes a entrar em um novo estágio de desenvolvimento, em que todos os quatro fatores (mente, corpo, cultura e sociedade) serão considerados simultaneamente. Ele também crê no ‘salto quântico’ da consciência do homem enquanto espécie, mas de forma mais complexa e desigual. Desigual em relação aos indivíduos, aos grupos sociais, lugares. No entanto, a desigualdade é justamente uma das barreiras ao desenvolvimento de todos e cada um.

Os estudos narrativos me deram uma grande liberdade de pensamento. ‘Narrativa’ é uma representação abstrata de uma série de acontecimentos (reais ou imaginários), em uma intriga envolvendo pessoas, ideias e lugares. As estórias reais e imaginárias ganham o mesmo status – o importante são os temas e mecanismos utilizados para contá-las. Foucault e Deleuze se tornam uma estória; Lula e o PT, também. A sociologia marxista pode ser vista como uma estrutura narrativa (uma forma de contar a história); a antropologia estruturalista, outra (forma de contar). Tudo se transformou em narrativa: as aulas e os cursos se tornaram novelas seriadas; os discursos viraram diálogos de uma história; a arte voltou a fazer sentido como sendo causa e produto das narrativas; e as vidas – inclusive a minha própria vida – se tornaram biográficas.

Então, minha fase narrativa começa com o artigo *O transmito do que me disseram* (2015h) e coloca fim à contradição entre O Hermeneuta e O Encantador de Serpentes, entre o pensamento hermenêutico e o pós-moderno.

O primeiro produto analítico desta nova fase narrativa foi o texto *Os pergaminhos de Amphipolis* (GOMES, 2013) sobre o seriado de TV *Xena, a princesa guerreira* e seus temas chaves: a carnavalização da jornada do herói, a relação amorosa entre as duas principais personagens, e o mito das moiras, representando as estruturas narrativas do tempo, antagonista do anti-herói pós-moderno.

O e-book *Mimese e simulação: estudos narrativos trans mídia I* (GOMES, 2015) é um aprofundamento dos temas e questões levantados nos estudos sobre Xena e outras narrativas. Nele, apresenta-se textos sobre o sujeito trágico e as estruturas do tempo.

Já o livro *Universos sci-fi audiovisuais: estudos narrativos transmídia II* (GOMES, 2016) discute franquias de ficção científica na TV – *Star Trek*, *Stargate*, *Babylon 5*, *Battlestar Galactica* e *Alien vs Predador*. As narrativas de ficção científica são simulações do futuro, de como será o impacto tecnológico sobre a vida humana. Se as máquinas nos tornarão seres mais mecânicos e objetivos (a distopia), ou mais sensíveis e compreensivos (a utopia).

A ficção científica como gênero (literário e audiovisual) é um esquema narrativo, uma estrutura aberta que configura sua linguagem através das narrativas. Cada nova narrativa absorve, assimila e reproduz as narrativas anteriores, acrescentando alguns elementos, suprimindo outros, alterando sua perspectiva. Ao longo do e-book, observa-se a evolução de alguns temas importantes: a simbiose entre homem e máquina; do mito da observação sem interferências, do impacto entre a realidade e a imagem holográfica; de representação do tempo e de seus paradoxos narrativos; e da assimilação do outro como uma luta pela própria sobrevivência. A intenção foi estudar os primórdios da transmediação¹⁸.

O livro *Lugar Comum – estudos narrativos transmídia III*, é formado por cinco textos e discute o efeito de sentido das narra-

18. Além de terem narrativas em várias plataformas e linguagens, os universos de ficção científica da TV foram os primeiros em relação a mesclar as estruturas narrativas do seriado com a novela; e a contarem com a participação organizada da audiência interferindo no próprio processo narrativo. Elas criaram um padrão, que foi adaptado por seriados de outros gêneros. Mais do que examinar práticas e estratégias de transmediação, a intenção foi a de mapear conteúdos intertextuais (a clonagem, a nanotecnologia, a identidade genética, a realidade virtual), demonstrando que os universos narrativos da ficção científica não são apenas simulações das mudanças tecnológicas na sociedade, mas também problematizam temas existenciais, religiosos e psicológicos em suas entrelinhas.

tivas de ficção científica policial, à luz da noção de Ablução – criada por Charles Pierce e desenvolvida por Umberto Eco.

Esses três ebooks sobre estudos narrativos foram publicados graças à editora paraibana *Marca de Fantasia* e pelo professor Henrique Magalhães (UFPB).

Também merecem destaque, nesse período mais recente, artigos não narrativos derivados de estudos metodológicos na área de comunicação: *Uma breve história da Epistemologia* (2015a) e *Transformando ideias em projetos* (2015b).

Em 2017, a editora universitária da UFRN lançou uma versão digital do livro *Devaneios da Imaginação Simbólica*, com meus estudos sobre as narrativas dos quatro elementos a partir da filosofia poética de Gaston Bachelard.

Também em 2017, meus textos sobre o aspecto mitológico das histórias em quadrinhos foram organizados no livro *Máscaras*, pela ASPAS (Associação de Pesquisadores de Arte Sequencial).

A editora paraibana *Marca de Fantasia*, capitaneada pelo professor Henrique Magalhães (UFPB), publicou ainda dois outros e-books parcialmente dedicados aos estudos narrativos: *Meta-narrativas – transgressões interdisciplinares* (2018) e *Proposições – textos escolhidos* (2020).

MetaNarrativas reuniu os textos mais polêmicos (*Mentir para dizer a verdade*, *O dia em que mil gatos sonharem*, *A jornada do anti-herói*, *Porque não sou marxista*). E *Proposições* é uma seleção dos melhores entre os mais recentes artigos narrativos (*Quem é a vítima? Análise narrativa da série Law & Order SVU*, *The Good Place: multiverso e gamificação*, *Jéssica Jones e o protagonismo feminino*) acrescida de outros ensaios teóricos (*Minha querida ninguémdade – a suposta falta de identidade de Natal e Imagem, Palavra, Música*); e de textos antropológicos importantes ainda não publicados, como *O que é o Santo Daime* e *Eu não sou xamã, sqn*.

O texto *Como estudar teleséries* desencadeou vários trabalhos de alunos e continua sendo uma referência metodológica para o descrição/análise/interpretação de séries narrativas gráficas e audiovisuais.

Caleidoscópio onírico

Universo: um espelho em pedaços
Que meu verso tolo tenta refundir
Em todos os seus infinitos laços
De luz em perpétuo refletir.

Unidade estilhaçada no espaço
Simples quadratura do redondo
É a fantástica imagem que faço
E a real verdade que sonho.

Deus-vontade que vislumbro
Através de mim verte o mundo
Para que a tudo, Eu possa me ... adequar.

Justiça que subjuga a consciência
Trazendo ao centro a quintessência
Para que em tudo, Eu possa me ... encontrar.

Waking Life (2001) é um filme rodoscopiado de Richard Linklater. Rodoscopia é uma técnica de animação em que se desenha em cima das imagens filmadas¹⁹.

19. Linklater realizou dois filmes em um, porque gravou todas as cenas do filme com os atores do elenco, repassando-as depois para Bob Sabiston, que com sua equipe de 30 animadores recobriu cada cena através da computação gráfica, transformando o filme em um longa de animação. As cenas filmadas foram sobrepostas a uma película que imita uma textura de animações flash. A mesma técnica foi também usada em *A Scanner Darkly*, adaptação de Richard Linklater do livro de Philip K. Dick.

O filme conta a história de um jovem que não consegue acordar, ou melhor, que sonha que acorda repetitivamente, mas continua dormindo. O visual é colorido e distorcido como um sonho; a linguagem é fragmentada, com cenas desconexas, interferências, performances e entrevistas filosóficas feitas pelo jovem sonhador.

Há também inúmeras citações e referências: personagens de filmes anteriores de Linklater reaparecem; Florinda Donner Grou aparece falando na TV; também há um clipe do filme *Sonhos* de Kurosawa.

(...) A população mundial duplicou nos últimos 40 anos. Então, se você acredita nessa história egoica de ter uma alma eterna, há 50% de chance de a sua alma ter mais de 40 anos. Para que ela tenha mais de 150 anos, é uma chance em seis.

– Está dizendo que reencarnação não existe? Ou somos todos, almas jovens? Metade de nós é de humanos de primeira viagem?

– Eu acredito que a reencarnação é uma expressão poética do que é a memória coletiva. Eu li um artigo de um bioquímico, não faz muito tempo. Ele dizia que, quando um membro de uma espécie nasce, tem um bilhão de anos de memória para usar. É assim que herdamos nossos instintos.

– Eu gosto disso. É como se houvesse uma ordem telepática da qual nós fazemos parte conscientes ou não. Isso explicaria os saltos, aparentemente espontâneos, universais e inovadores na ciência e na arte. Como os mesmos resultados surgindo em toda a parte, independentemente. Um cara descobre algo e, simultaneamente várias outras pessoas descobrem a mesma coisa.

– Houve um estudo em que isolaram um grupo por um tempo e monitoraram suas habilidades em fazer palavras cruzadas em relação à população em geral. Então, deram-lhes um jogo da véspera, que as pessoas já tinham respondido. A sua pontuação subiu dramaticamente. Tipo 20%. É como

se, uma vez que as respostas estão no ar, pudessem ser pescadas. É como se estivéssemos partilhando nossas experiências telepaticamente (*Walking Life* 22:56 --> 24:51).

A estrutura narrativa, além de fragmentada, é aberta a várias interpretações. Um espírita que assista ao filme vai considerar que o jovem sonhador morreu no começo do filme, em um acidente automobilístico, que sua alma está vagando por diversas memórias antes de seu espírito subir aos céus. Já um praticante de xamanismo pode interpretar que o sonhador só acordou depois do filme ter terminado. O importante é que o sonhador viaja através de suas memórias pessoais e coletivas (e através de memórias de outras pessoas) As cenas e sequências desconexas formam um mosaico de ideias e imagens, um quebra-cabeça estrutural.

Aliás, de forma semelhante a esse memorial.

Há dois estados opostos de consciência que de modo algum se opõem. Na vida desperta, o sistema nervoso inibe a vivacidade das recordações. É coerente com a evolução. Seria pouco eficiente se um predador pudesse ser confundido com a lembrança de um outro e vice-versa. Se a lembrança de um predador gerasse uma imagem perceptiva fugiríamos quando tivéssemos um pensamento amedrontador. Nossos neurônios serotoninicos inibem as alucinações. Eles próprios são inibidos no sono REM. Isso permite que os sonhos pareçam reais, mas bloqueia a concorrência de outras percepções. Por isso os sonhos são confundidos com a realidade. Para o sistema funcional de atividade neurológica que cria o nosso mundo, não há diferença entre uma percepção ou uma ação sonhada e uma percepção e uma ação na vida desperta (00:47:57 --> 00:48:58).

Indignado com Paul Ricouer ter assimilado o conceito de ‘metáfora’ de Lacan sem lhe dar o crédito, escrevi certa vez que ‘o sonho não é uma narrativa’. E, de fato, não é. Quem transforma

os sonhos em narrativas é o processo de elaboração secundária, a Intriga, que o sequencia de trás para frente, segundo os afetos e desafetos do ego. O sonho é realmente uma dimensão paralela; mas é imediata, instantânea, sem história ou duração, uma imagem que vem do futuro ou de uma ordem temporal não percebida, uma vivência de difícil lembrança; e não uma mera narrativa que se possa contar aos outros. No entanto, transformamos nossos sonhos em narrativas para compreendê-los.

Entre os muitos sonhos que tive, há três dignos de nota.

Eu e as bruxas

Em meados dos anos 60, houve uma grande tempestade em Copacabana, no Rio de Janeiro. Vi os elevadores se encherem de água, carros serem carregados e, apesar de morarmos no alto da Figueiredo de Magalhães, ficamos ilhados. Foram vários dias de chuva torrencial. De noite, relâmpagos sobre os morros de pedra e trovões assustadores ecoavam por entre os prédios e edifícios.

Também ficamos sem eletricidade. Em uma dessas noites, sonhei que ia passar férias com a família – eu, meu pai, minha mãe e minha irmã caçula – em um clube no campo, cheio de quadras de tênis e piscinas. Lá, meu pai alugou uma casa para passarmos o fim de semana.

Porém, a casa era habitada por sete bruxas, que não foram consultadas sobre a locação.

Então, em determinado momento do sonho a mais velhas das bruxas, surgiu na janela do segundo andar e com um feitiço, derreteu o chão de ladrilhos vermelhos, me afogando em conjunto com meus familiares. Acordei muito assustado, ainda ouvindo a gargalhada da bruxa, que se confundia com os trovões. Não fui para o quarto de pais nem chorei. Sabia que se eu fizesse isso, estaria tudo perdido.

Resolvi voltar a dormir e enfrentar as bruxas. E deliberadamente voltei ao sonho e à situação. Lá, acabei descobrindo que as bruxas não eram tão terríveis, apenas estavam defendendo sua casa, que havia sido invadida pelo clube. Fiquei amigo das bruxas e acordei orgulhoso do feito, embora nenhum adulto tenha dado muito crédito à história.

Terra sagrada

O segundo sonho lúcido memorável foi em 2003, dormindo em um condomínio em Pium, no Rio Grande do Norte, em que eu me transportava para o Parque Laje, no Rio de Janeiro.

Em um dos quartos da escola de artes que funciona no parque, conheci outros sonhadores: o chefe *Nuvem que Passa* (que tinha olhos incandescentes), Rafael Coyote e o praticante do Sana. Eles estavam alegres pelo fato de me conhecerem. “Então, você é o encantador de serpentes?”. Disseram-me que já me conheciam de vista, que todas as noites eu treinava voar sobre o lago artificial no centro da escola de artes e que só naquele dia havia dado atenção a eles.

Deixem-me fazer um parêntese sobre o Parque Laje. Quando eu era pequeno, meu pai me levava a esse parque e ao Jardim Botânico. Eu achava que, uma vez que o Jardim Botânico era construído pelos portugueses, o Parque Laje “era dos índios.” E, eu preferira brincar de índio nas cavernas estreitas a passear pelas alamedas largas da colonização.

O Parque Laje também se tornou um espaço imaginário culturalmente, lugar comum no inconsciente coletivo brasileiro tendo sido palco de inúmeros filmes do cinema novo e de vários tipos de espetáculo. Também frequentei as festas da Geração 80, movimento de artes plásticas. E o fato do parque ser um lugar recorrente dos meus sonhos me pareceu algo natural e passou despercebido durante muitos anos. Foi também no Parque Laje,

em 85, que conheci os movimentos dos passes mágicos de Carlos Castaneda, através de Laerte Willmann.

E, também foi lá que vinte anos depois, voltei a treiná-los com outros praticantes. E, alguns deles também têm sonhos com o parque.

Mirações

No sonho lúcido que tive, todas essas lembranças se integraram simultaneamente e eu descobri que minha imaginação infantil tinha razão: as encostas dos morros do Corcovado, às antigas margens da atual lagoa Rodrigo de Freitas, são ‘terras sagradas’ desde um tempo imemorial.

O consumo da ayahuasca também facilita e qualifica o sonhar conscientemente, os ‘sonhos lúcidos’, isto é, a ocorrência de estado de funcionamento cerebral de alto desempenho – o sono REM (rapid eye movement) – que normalmente acontece enquanto o sujeito está dormindo, durante o estado de vigília. Há grandes diferenças entre as distorções cognitivas provocadas por entorpecentes e o uso ritual de plantas de poder. Quando utilizado com finalidades de autoconhecimento, o uso de substâncias psíquicas é chamado de ‘enteógeno’ em oposição ao termo ‘alucinógeno’ – utilizado para caracterizar o efeito alienante e a distorção perceptiva.

A miração se aproxima muito mais de uma super cognição (envolvendo os dois hemisférios cerebrais simultaneamente) do que de uma alucinação ou de apenas ilusões visuais. Super cognição que permite à consciência enraizada no presente ativar as memórias do passado com objetividade visual e prever (ou até mesmo influenciar) acontecimentos futuros, “resolver problemas”, conseguir reverter as relações de conflito, submissão ou enaltecimento que se apresentem na própria ‘miração’. Quando os índios tentam explicar o que a Ayahuasca é para eles, usam comparações como o ‘cinema do índio’, a ‘televisão’ do índio e até ‘o avião do índio’. A Ayahuasca é o que permite uma visão ao lon-

ge e media o modo de ver o universo em seu conjunto. O sonho se torna uma tecnologia de transcendência do tempo/espço.

Charles S. Grob fez a mais ampla revisão bibliográfica sobre a Ayahuasca na área da psicologia clínica e neuro psiquiatria (METZNER, 2002, p. 195) e considera a *hiper sugestionabilidade* como um dos efeitos psico químicos, detalhando o aspecto ambiental (setting) em vários fatores (o papel do líder, do grupo, do local). Ele é um dos pesquisadores que concluem que “o contexto, o roteiro e o propósito” são mais importantes do que os efeitos químicos de substâncias psicoativas (nos processos de “cura” e de autoconhecimento propiciados pela bebida).

Em relação às características dos estados de consciência quimicamente alterados pela Ayahuasca, Grob aponta: a) Diminuição ou expansão da consciência reflexiva, com alterações de pensamento, mudanças subjetivas na concentração, na atenção, na memória e no julgamento podem ser induzidas voluntariamente em vários níveis de uma mesma experiência. b) Aumento da imaginação visual. Grob também identifica, dentre as experiências de milhares usuários entrevistados, várias recorrências psicológicas durante o transe: medo de perder o controle; resistência do ego (bad trip) e transcendência para estados místicos (entrega); aumento da expressão emocional – tristeza, alegria, desespero, fé; entre outras menos frequentes.

Outra grande contribuição ao estudo psicológico da Ayahuasca é o trabalho de Benny Shanon, *O Conteúdo das visões da Ayahuasca* (2003). Shanon entrevistê, através deste sistema cognitivo de conteúdos/domínios, os parâmetros estruturais da consciência e destaca pelo menos quatro aspectos relevantes em relação ao efeito da Ayahuasca: a percepção do pensamento como uma cognição coletiva, a indistinção entre o interior e o exterior, as experiências des-identificação pessoal e de tempo não-linear. Sob o efeito da DMT os pensamentos não são individuais, mas

sim ‘recebidos em rede’ (a mente como um rádio); que não existe a distinção entre o sensorial e o sensível; podem se transformar em animais (jaguares e águias são frequentes) ou em outras pessoas; e finalmente percebem o transcorrer do tempo de forma desigual, em que alguns segundos demoram séculos e horas se sucedem rapidamente e em que alguns momentos se experimentam a simultaneidade (ou a sensação de eternidade) temporal.

Desses quatro aspectos relevantes o mais interessante é o que trata de nossa percepção do tempo. Quando as pessoas bebem Ayahuasca, percebem que seus pensamentos não são individuais, mas sim ‘recebidos em rede’ (a mente como um rádio); que não existe a distinção entre o sensorial e o sensível; podem se transformar em animais (jaguares e águias são frequentes) ou em outras pessoas; e finalmente percebem o transcorrer do tempo de forma desigual, em que alguns segundos demoram séculos e horas se sucedem rapidamente e em que alguns momentos se experimentam a simultaneidade (ou a sensação de eternidade) temporal. Quando baixamos arquivos no computador, pode-se perceber que alguns segundos demoram mais que outros, em função do peso do arquivo e da aceleração da conexão da internet. O que Shanon suspeita é que o mesmo acontece com a mente, mas só é perceptível sob o efeito da Ayahuasca. A DMT nos recoloca novamente dentro da simultaneidade.

O modelo de estágios progressivos de estados de consciência de Strassman tem seu valor, mas é preciso perceber que ele também se baseia em um sistema de crenças, mesmo que sejam crenças científicas céticas. Eu, por exemplo, prefiro um modelo de quatro paradigmas diferentes sobrepostos e simultâneos no trabalho espiritual com DMT: o paradigma da luta do bem contra o mal; o paradigma de ajuda aos sofredores; o paradigma de diálogo/conflito do Eu com o Outro; e, finalmente, o paradigma da Consciência da Divindade.

Aprendi que, dentro de uma mesma experiência ou no desenvolvimento no decorrer dos anos, quatro momentos são recorrentes. Um momento meio crente de luta contra o mal. Para ser bom, o mal torna-se a motivação. O segundo momento é de compaixão, nos sentimos superiores por ter pena do sofrimento dos outros. O terceiro momento é reconhecimento de que vivemos as consequências de nossas ações passadas, momento em que a memória é o presente. E, por último, há a consciência da própria finitude.

Esses quatro momentos podem aparecer em uma única vivência, mas existem também como um caminho de desenvolvimento.

Se eu fosse elaborar uma arqueologia de minha experiência espiritual, diria que a base é marxista (a luta de classes é uma forma de luta entre o bem e o mal) e daimista; depois teria uma segunda camada kardecista-umbandista piedosa (fruto dos anos que passei nas serras fluminenses); seguido por uma camada de xamanismo e da prática de recapitulação dos eventos de vida; e, por último, uma camada final da meditação budista como prática.

Os parasitas

Miguel Ruiz, em *Os quatro compromissos*, nos fala de dois parasitas: o juiz e a vítima. O juiz corresponde a um 'eu' que vive da raiva de seu hospedeiro, por isso está sempre julgando e condenando os outros e ao próprio senhorio. A vítima é um 'eu' compensatório que se alimenta da auto piedade, que vive em função do Outro, que leva tudo para o pessoal e vampiriza completamente a energia do hospedeiro. A recapitulação plena dos eventos de vida e a cura das feridas emocionais do passado só é possível após o reconhecimento da ação desses dois parasitas. Isso, porém, não significa que esses momentos sejam etapas sucessivas. Assim como em uma viagem enteógena, o processo de vida não é linear, com várias idas e voltas, muitas inversões e alguns momentos híbridos.

Não me considero eclético. Apenas sintetizei os elementos a que tive acesso em meu processo desconstrutivo. Aliás, a umbanda é que me fez adepto da mestiçagem antropofágica de diferentes influências e me deu uma perspectiva aberta de conjunto. Hoje, percebo que o xamanismo é a medicina; a umbanda, a farmácia; e o Santo Daime, o remédio. Isso para meu caso específico. Em outros lugares e tempos, os elementos concretos seriam diferentes. Mas o conteúdo é universal. Escrevi alguns textos sobre xamanismo, umbanda, jurema e candomblé – compilados em *Sutras do Contra Culto*.

Destaco dois.

Eu não sou xamã, SQN representa o pagamento de uma dívida espiritual, comparando o neoxamanismo urbano e os xamanismos arcaicos. Elencadas as diferenças, há dois pontos em comum: o meta sistema de crenças e a cura pela transferência e contra transferência não-analítica de conteúdo simbólico como prática principal. O antigo xamã mediava o conflito entre forças da natureza personalizadas em deuses; e hoje o neoxamã busca revelar o lado feminino dos homens em oposição ao lado masculino das mulheres. Mas, a técnica base continua sendo canalizar o negativo; compensá-lo com o oposto; e devolver equilibrado, mediando conflitos através de rituais.

E *Kambô, o espírito do pajé* é resultante da percepção de que Ayahuasca é uma ‘medicina’, um sistema de cuidados, que envolve outros elementos como o rapé de tsum, o colírio sananga e o uso da secreção do rã *Phyllomedusa bicolor*. O texto foi publicado pelo instituto socioambiental no Brasil²⁰ e pelo ayahuasca.com em inglês²¹.

20. <https://pi.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=53610>

21. <http://www.ayahuasca.com/psyche/kambo-the-spirit-of-the-shaman/>

O sistema de xamanismo havaiano conhecido como *Ho'oponopono* é baseado nessas três operações transferenciais: Te amo; Sou grato; e Sinto muito/Me perdoe. Em Havaiano, *Ho'o* significa “causa”, e *ponopono* quer dizer “perfeição”, portanto *Ho'oponopono* significa “corrigir um erro” ou “tornar certo”. O *Ho'oponopono* permite limpar recordações dolorosas, que são a causa de tudo que é tipo de desequilíbrios e doenças, com base nessas três operações: amar, agradecer e perdoar/ser perdoado.

Quando uma pessoa doente procura o xamã, o curador se identifica com seu paciente (eu te amo) adquirindo sua doença. O xamã passa a partilhar da enfermidade para poder curá-la. O segundo passo consiste em fazer o paciente agradecer pela sua doença, entendê-la como uma mensagem do corpo para sua consciência que precisa ser decifrada. Caso consiga fazer com que o paciente agradeça sinceramente pela sua enfermidade, há ‘a cura espiritual’ e o xamã consegue libertar-se do karma da doença.

A ‘cura material’ ou completa só poderá ser alcançada através do perdão, isto é, de um reconhecimento de que foram seus próprios erros que formaram a doença e que isto prejudicou a outras pessoas além de si próprio. Este, aliás, é o propósito destes textos sobre xamanismo. Agradecer, perdoar e retribuir a dádiva com uma colaboração transformada e transformadora do presente original.

Obrigado, me desculpe, eu te amo.

Identidade fractal

Einstein elaborou as teorias da relatividade, postulando a ‘posição relativa do observador em relação a uma referência comum’ do ponto de vista epistemológico. O tempo contínuo tal qual percebemos, por exemplo, só é percebido como tal dentro da órbita da terra. Se o observador estiver na lua, perceberá que o tempo cronológico é resultante do movimento de rotação da terra. Para Einstein o tempo só é contínuo na velocidade da luz, tudo abaixo da velocidade da luz é simultâneo e relativo à posição do observador dentro do universo. A luz não é só uma velocidade constante, é também uma medida de tempo e de distância (tal planeta está a tantos anos-luz daqui).

Umberto Maturana adaptou essa noção (de observador relativo) para ciências biológicas, afirmando que há ‘objetividades entre parêntesis’ (indicando a consciência de que existem outros pontos de vista) e a ‘objetividade sem parêntesis’ (que não percebe os outros, apresenta sua percepção como universal e absoluta).

Nas ciências humanas, a crítica pós-moderna adotou a simultaneidade e a relatividade da física teórica, no sentido de negar a história como o desenvolvimento dos acontecimentos e a universalidade do projeto científico do ocidente. No esteio dessa crítica radical ao etnocentrismo científico ocidental, várias formas de pensar relativistas surgiram, não apenas saberes tradicionais midiaticizados, mas também os que reivindicam um olhar científico de gênero e de etnia.

Outros autores contemporâneos, como Morin e Levy, compreendem o legado de Einstein de modo não relativista. Levy

recorre ao termo ‘Universal sem totalidade’ para definir a essência da cibercultura. Morin diz que universo não forma uma totalidade (uma unicidade objetiva), mas sim uma complexidade (um conjunto de realidades relativas). Ou seja: cada um tem sua cultura, mas a natureza é universal. A cultura global é formada por fragmentos que espelham dentro de si uma totalidade inexistente no exterior.

O que nos define afinal? Ou melhor: o que me define do ponto de vista pessoal? O lugar em que nasci? Ou que adotei para morar? Meu grupo social? Minha família? Essa identidade corresponde a preencher um cadastro (nome e família, endereço/território, profissão/lugar no mercado). É a identidade social estruturalmente imposta. Sou então definido pelo Outro e pelos outros. E como eu me defino? Através de meus sonhos e de minhas vontades? Eu sou meus gostos e minhas preferências? Escolhas recorrentes? Ou são meus relacionamentos que me definem? Meus desejos? Assim, eu me defino como alguém que deseja se definir, mas ainda não se identificou com nada. Um brasileiro do passado? Alguém que se identificou com o nada e agora não consegue se definir mais. O cidadão sem rosto do mundo futuro ou apenas mais um Natalense?

Como se afirmou, há uma dialética entre a identidade imposta e a auto definida, com resultados simultaneamente colonizados e antropofágicos em diferentes graus. As identidades reais são diferentes arranjos (de inclusão e exclusão de elementos simbólicos) entre o imposto e o exposto, entre o social e o pessoal, entre o arbitrário e o subversivo. Identidades fractais, glocais, complexas. Em relação ao passado, a identidade é a camisa de força da memória, destacando e apagando lembranças. Em relação ao presente, ela hierarquiza as pessoas. E, em relação ao futuro, quanto mais identidade, menos liberdade de escolha, menos possibilidades de mudanças.

E por cima desta identidade colonial híbrida, coloque-se a questão da inautenticidade moderna ou da modernização parcial (as elites se modernizam e a maioria da população vive no passado). A modernização da cidade de Natal contrasta com o tradicionalismo nordestino, produzindo hibridações culturais e comportamentos novos.

E, por esses motivos, pelo seu espírito curioso e acolhedor, pela sua abertura ao Outro e também por suas mazelas sociais, me identifiquei com esse local. Se destaco seus aspectos culturais é porque me parecem um microcosmo das estruturas nacionais. A mesma hibridez cordial, a mesma modernização parcial, a mesma ninguendade cultural. Natal é uma identidade fractal do Brasil. E eu me tornei também uma identidade fractal da cidade e do país, que reflete sobre Si através da negação de suas características culturais.

Definiu-se aqui ‘contracultura’ como uma ‘heterotopia midiática’ permanente dentro do regime de ‘centralidade da mídia’ voltada para formação de novas estratégias e tecnologias sociais. Em seguida, apresentou-se sumariamente as hermenêuticas de Habermas e Foucault. Estabeleceu-se assim uma contradição polarizada entre as duas formas de pensar o poder. Também demonstrou-se que Morin e Castells oferecem diferentes soluções para superar essa contradição.

Espero ter deixado claro que não se trata apenas de uma síntese entre dois sistemas de ideias diferentes, mas sim de dois comportamentos políticos distintos, dois ‘pactos de leitura’ de uma mesma geração. O pensamento complexo é o resultado, não apenas do conflito irreconciliável entre o pensamento científico e o pensamento pós-moderno, mas também do diálogo criativo entre a cultura das mídias e a contracultura, entre a máquina social e as singularidades.

Foucault, Deleuze e Levy são teorizações da experiência da contracultura. A teoria crítica de Habermas, Thompson e outros são teorizações sobre a política, a democracia e a comunicação. E muitos dos pensadores atuais – colocando “a vida nas ideias e as ideias na vida” – produzem teorizações híbridas, singulares e complexas; próprias das vidas repletas de incertezas.

Está em curso uma transição gradual das superestruturas de um modelo industrial de massas para uma organização em Redes Sociais. Não houve, no entanto, uma revolução social, mas sim uma assimilação sistêmica das ideias e estratégias gestadas pela Contracultura.

E as assimilações foram parciais: as fábricas e indústrias ainda existem mesmo com a terceirização e as Redes Sociais; os meios de comunicação de massa ainda imperam apesar da internet e das Redes Digitais; os territórios ainda são geridos por governos nacionais mesmo com a globalização do mercado e da sociedade civil.

Nos aforismos teóricos passados, se defendeu que o pensamento complexo é o resultado, não apenas do conflito irreconciliável entre o pensamento científico e o pensamento pós-moderno, mas também do diálogo criativo entre a cultura das mídias e a Contracultura, entre a máquina social e as singularidades. A complexidade não é utopia nem distopia, mas um conceito aberto. Um ponto de partida e de chegada para a transição entre modos de pensar e viver; uma origem e um destino para viagem na qual subitamente acordamos.

Desses conflitos entre o pensamento pós-moderno/contracultura com a tradição política e sociológica, outras abordagens apareceram (Levy, Morin, Giddens, Thompson), assimilando ‘o aqui-e-agora como único ponto de partida realmente honesto’ do pensamento pós-moderno em novos sistemas de ideias. E superando o conflito entre a democracia deliberativa de Habermas, Giddens e Thompson com a ciberdemocracia de Levy e dos pós-

-modernos, surge Castells e a democracia das redes, abrindo caminho para transmediação de Jenkins e para o estudo da mídia como sistema narrativo.

Os estudos narrativos também se aplicam à História. Muitos acreditam que tudo sempre acaba bem, é conhecido o ditado que reza que se ainda não está bem é porque não acabou. Mas, os estudos narrativos também comportam finais trágicos em seus desfechos e a História pode acabar mal. A narrativa histórica complexa não termina em uma utopia nem em uma distopia, mas em ambas. Em um ponto de partida e de chegada para a transição entre modos de pensar e viver; uma origem e um destino para viagem na qual subitamente acordamos. Dessa viagem entre a crítica pós-moderna com a tradição política e sociológica, outras narrativas aparecem, assimilando ‘o aqui-e-agora como único ponto de partida realmente honesto’ da contracultura em novos sistemas de ideias.

A lenda da Águia Dourada

Era uma vez um ratinho. Ele e seus amigos gostavam de passar as noites ouvindo os velhos ratos contando suas histórias. E a história favorita do ratinho era, de longe, a história das terras distantes, para além das altas montanhas. Tanto é que ele gostava dessa história que todas as noites sonhava em ir viver nas terras distantes. Um dia, o ratinho disse para si mesmo:

– Eu simplesmente preciso ver essas terras distantes!

Naquela mesma manhã, partiu em sua jornada. Ele viajou quase o dia inteiro, parando apenas para descansar e comer. Até que chegou a um grande rio, largo e profundo, impossível de ser cruzado pelo pequeno ratinho.

– Oh, como eu vou atravessar este rio? – disse para si mesmo. De trás dele, ele ouviu uma voz grave.

– Você não sabe nadar?

Ele olhou e viu um sapo tomando sol deitado em uma folha. – Nadar? O que é isso? – perguntou o rato. O sapo pulou na água e começou a bater as pernas.

– Isto é a natação, idiota – disse o sapo.

– Agora, me diz por que você quer atravessar o rio afinal?

– Eu tenho o sonho de viver nas terras distantes por muitas noites. Eu simplesmente preciso ver isso! – explicou o rato.

– Meu nome é Kambô – disse o sapo – e eu vou ajudá-lo. Vou te dar dois dons mágicos. O primeiro te fará capaz de dividir seus sentidos com os outros e o segundo passará minha capacidade de pular para você. Se agache e pule o mais longe que puder.

O rato pulou e sentiu uma sensação estranha nas pernas. Elas pareciam muito mais fortes do que antes e percebeu que ele tinha saltado mais longe do que ele já tinha conseguido antes.

– Obrigado, amigo! Que bom esse remédio que você deu para mim.

– Você vai experimentar muitas dificuldades em sua viagem, mas se você mantiver a esperança viva dentro de você, você vai chegar às terras distantes – disse Kambô – e eu vou dar-lhe um novo nome. Você agora será chamado de rato saltador.

E acenou, pulando de volta para dentro das suas plantas. Enquanto o rato saltador pulou para o outro lado do rio e seguiu viagem. Em sua mente, ele ainda podia ouvir as palavras mágicas de Kambô: “Manter viva a esperança dentro de você ...”. O rato saltador continuou andando até o anoitecer, e, em seguida, cavou um buraco e foi dormir. No dia seguinte, o rato chegou a uma pradaria. Ele estava caminhando quando viu uma pedra enorme pela frente. Ao se aproximar, ele viu que não era uma pedra, mas um grande búfalo deitado no chão.

– Meu amigo – disse o rato – por que você está deitado aí como se estivesse morrendo?

– Estou morrendo – disse o búfalo – eu bebi de um poço com água envenenada e eu perdi minha visão, não posso encontrar as águas frias a beber ou a erva-doce para comer. Estou aqui deitado esperando o fim.

– Eu sou rato saltador. Meu amigo Kambô me deu alguns poderes da medicina. Eu não sou tão forte como ele, mas vou ajudá-lo. Eu te nomeio “Os olhos de um rato”, passando para você minha visão.

Mal o rato disse isso, quando o búfalo levantou, olhou em volta e piscou os olhos de espanto. Ele bufou com a felicidade. Rato saltador ouviu isso, mas não podia mais vê-lo, pois ele tinha dado a vista e ficado cego.

– Como posso agradecer a você, meu pequeno amigo? – disse ‘Olhos de um rato’ – Este é um dom maravilhoso que você me deu. Em retribuição, vou levá-lo à beira da pradaria.

E o rato saltador subiu no búfalo e, desta forma, chegou à beira da pradaria. Quando eles chegaram, ‘Olhos de um rato’ disse:

– Eu sou uma criatura das pradarias, então eu devo parar por aqui. Meu amigo, como você vai fazer sobre as montanhas, se você não pode ver?”

– Não sei, mas tenho uma esperança viva dentro de mim.

– Rato saltador deu adeus ao amigo ‘Olhos de um rato’ e, mesmo sem enxergar, tomou o caminho para as montanhas. E quando a noite caiu, ele sentiu frio e cavou um buraco para dormir.

Acordou com o sol já alto e saiu Tateando o longo caminho até as montanhas, cheirando e, ocasionalmente, mordiscando graminhas de pequeno porte. De repente, ele bateu em algo. Sentiu pele sob as patas pequenas. Ele cheirou e percebeu que tinha tropeçado em um lobo.

– Olá! Sou o rato saltador. Quem é você?

– Eu sou apenas um lobo.

– Por que você está sentado no meio do caminho? – perguntou o rato.

– Eu era uma vez uma criatura com muito orgulho, com muito bom senso do olfato – suspirou o lobo – Porque fui muito orgulhoso, tive esse dom tirado. Eu aprendi a ser humilde, mas agora não posso cheirar para encontrar comida para comer. Eu certamente vou morrer.

O rato ficou triste com a história do lobo.

– Meu amigo Kambô me deu alguns poderes da medicina. Eu não sou tão forte como ele, mas vou ajudá-lo. Eu te nomeio “Nariz de um rato”, passando para você meu olfato. E o lobo farejou o ar da montanha e uivou de alegria, dançando em círculo.

– Eu posso cheirar as árvores e as flores de novo!

E o rato saltador ouviu a alegria do lobo, mas, infelizmente, não podia mais cheirar as árvores e flores, tinha dado o seu sentido ao amigo.

– Este é verdadeiramente um dom maravilhoso que você me deu – disse o ‘Nariz de um rato’ – Deixe-me retribuir. Suba em mim e te levo para as montanhas perto das terras distantes.

E o lobo levou o rato em suas costas até as altas montanhas, perto das terras distantes. Quando chegaram, o lobo ajoelhou-se com cuidado para que o amigo pudesse descer e disse:

– Pequeno amigo, eu sou uma criatura das montanhas, por isso não posso ir em frente. Mas você... como você vai seguir até as terras distantes, não sendo capaz de cheirar ou ver?

– Não sei, mas a esperança está viva dentro de mim.

Os dois disseram adeus, e Nariz de um rato trotou de volta para as montanhas.

– Estou aqui nas terras distantes – disse o rato – ouço o som das folhas das árvores, o sol aquece meu corpo, também sinto o vento... Mas eu nunca vou ser como eu era. O que devo fazer?

E começou a chorar.

– Rato Saltador – ouviu uma voz grave.

– Kambô, é ... é você?

– Sim, meu amigo, sou eu Kambô, o sapo mágico. Você tem sofrido muito em sua longa jornada e experimentou muitas dificuldades. Mas foi o seu coração generoso, sua generosidade, que ajudou a trazê-lo aqui. Você não tem nada a temer, meu pequeno amigo.

Em seguida, Kambô levou o rato à beira de um precipício e gritou:

– Pule, rato saltador, pule!

E o rato saltador pulou e sentiu que seu corpo se transformava. Suas patas esticaram e se tornaram poderosas. E logo ele estava sentindo o vento fluindo sobre ele e sob ele. Ele olhou e po-

dia ver as montanhas lá embaixo. Ele respirou e sentiu o cheiro dos pinheiros e da terra. E, de lá de baixo, ele ouviu o sapo:

– Eu Kambô, o sapo mágico, te dou um novo nome, rato saltador. Você agora será chamado de Águia Dourada... e você vai viver nas terras distantes, voando livre para sempre.

○ rato saltador²²

Todos estão a falar
com medo de procurar
seu sonho realizar
um dia eu vou me encontrar.
Nas terras distantes, nas terras distantes;
nas terras distantes, nas terras distantes.
Um sapo me entregou
Dois dons de grande valor
um é de ser saltador
o outro é de dar o que sou
Nas terras distantes, nas terras distantes;
nas terras distantes, nas terras distantes.
Fiz amizade com boi
meus olhos a ele entreguei
em troca desse favor
no lombo dele, eu montei
Nas terras distantes, nas terras distantes;
nas terras distantes, nas terras distantes.
Quando do boi desgarrei,
um cheiro forte encontrei,
era um lobo-guará
meu olfato a ele entreguei.

22. Em parceria com Don Diego Ventura.

Nas terras distantes, nas terras distantes;
nas terras distantes, nas terras distantes.
Nas terras distantes cheguei,
meu sonho realizei
as perdas eu superei,
na Águia me transformei.
E vivo nas terras distantes, vivo de modo constante
Livre a todo instante, vivo nas terras distantes.

Lenda das tribos indígenas das pradarias norte-americanas, em especial os Sioux ou Dakota. Os quatro animais (o rato, o lobo, o búfalo e a águia – com algumas variações em algumas tribos) eram tidos como totens (eram protetores de indivíduos tinham suas qualidades) e também representavam os pontos cardeais, formando uma mandala (o sapo está no centro). A narrativa oral era contada em rodas em volta das fogueiras, com uma mimese corporal específica que aludia aos animais e aos pontos cardeais. Há duas interpretações tradicionais para a história. A primeira acredita que ela representa a trajetória de uma pessoa através da vida. O rato é a criança. Se torna adolescente ao se tornar o rato saltador. O búfalo representa a maturidade; o coyote, a velhice; e a águia, a morte. A história seria uma celebração da história de vida de todos da comunidade, que nos ensina a aceitar as perdas e seguir em frente. Há também uma interpretação xamânica que interpreta a história como uma jornada iniciática. Nessa interpretação, o rato representa o corpo do neófito; o búfalo-e-a-visão representa a mente; e o coyote-e-o-olfato representa o coração. O iniciado precisa dominar a mente e o coração para alcançar o espírito, representado pela águia. O sapo é o xamã, coordenador do processo. Essa interpretação sugere que se trata de um ritual de superação de provas e desafios.

Referências

ABELAR, Taisha. *A travessia das feiticeiras*. São Paulo: Record/ Nova Era, 1996.

AB'SÁBER, Tales. *O sonhar restaurado: formas do sonhar em Winnicott, Bion e Freud*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Tradução: Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

_____. *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ALTAN, H. *Entre o cristal e a fumaça - Ensaio sobre a organização do ser vivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p.126.

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ALTHUSSER, L. P. *Aparelhos ideológicos de estado*. 7ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago, em Piratininga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha. *Revista de Antropofagia*, ano 1, n. 1, 1928.

BAITELLO JR, N. *A serpente, a maçã e o holograma*. Esboço para uma Teoria da Mídia. São Paulo: Paulus, 2010.

BARTHES, Roland; GREIMAS, A. J.; ECO, Umberto; e outros. *Análise Estrutural da Narrativa*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BAUDRILARD, J. *Esquecer Foucault*. Rio de Janeiro, Rocco, 1988.

_____. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. Tradução: Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BECK, Ulrich; LASH, Scott; GIDENS, Anthony. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP), 1997.

BENJAMIM, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutividade técnica. *Obras Escolhidas* (trad. S.P. Rouanet). São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Sobre alguns temas em Baudelaire*. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1980.

_____. *O narrador*. Obras escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da Democracia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000a.

_____. *Teoria geral da política*. Brasília: Editora da UnB, 2000b.

_____. *Direita e esquerda*. São Paulo: UNESP, 2001.

BOBBIO, Norberto; MATTECUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário da política*. Brasília: Editora da Unb, 2000c.

BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Coleção Estudos 20. 6ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Sobre a televisão*. Trad. Maria Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *As regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. Porto, Portugal: Editora Presença II: 2000.

_____ *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.

BURKHARD, Gudrun. *Tomar a vida nas próprias mãos: como trabalhar a própria biografia o conhecimento das leis gerais do desenvolvimento humano*. São Paulo: Antroposófica, 2000.

BYSTRINA, I. *Tópicos de Semiótica da Cultura*. São Paulo: PUC/SP, 1995.

BUENO, Eduardo. *Náufragos, traficantes e degredados: as primeiras expedições ao Brasil, 1500-1531*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998 (coleção Terra Brasilis; vol. 2).

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1995.

_____ *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2000 (Ensaio Latino-americanos, 1).

CANDAU, Jöel. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2018.

CASCUDO, L. da C. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Natal: Agir/Fundação José Augusto, 1978.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da Cidade do Natal. (1955)*. Natal: Econômico, 1999.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Volume I. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____ *O poder da identidade/A era da informação: Economia, sociedade e cultura*. Volume 2. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____ *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na internet*. São Paulo: Zahar, 2013.

CRIG, F; MITCHISON, G. REM sleep and neural nets. In *Behavioural and Brain Research*, vol. 69, p. 147-155, 1995.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: por uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEBORD, G. *Sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1998.

_____ *Foucault*. São Paulo: Brasilense, 1985.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo*. Lisboa: Asísrio e Alvin, 1972.

_____ *Mil platôs: Esquizofrenia e Capitalismo*, v. 1, 2, 3, 4 e 5. Rio de Janeiro: editora 34, 1980.

ECO, Umberto. *Leitor in fábula*. Coleção Narratologia. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____ *Tratado histórico das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____ *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESCOBAR, C. H. *Dossiê Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 5ed. Porto Alegre: Globo, 1979.

FETICHE. In: FERREIRA, A.B. H. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 623.

FRANK, M. G. Sleep, synaptic plasticity and the developing brain. In LUPPI, P. (ed.), *sleep circuits and function*. CRC Press, 2004.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. In *Obras completas*. Volume IV. São Paulo: Imago, 1990.

FERRAZ, Isa Grinspum. *O povo brasileiro*. Gênero: Documentário. Coproduzida pela TV Cultura, pela GNT e pela FUNDAR. Ano de Lançamento: 1976.: 280 min. País: Brasil.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 36 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. Cadernos de Esoterismo Contemporâneo.

_____ *A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

_____ *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____ *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____ *O Cuidado de Si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____ *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

_____ *Resumo dos cursos do Collège de France (1970 a 82)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____ *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FLUSSER, Vilem. *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1989.

FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta. Ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Hucitec, 1985.

_____ *O mundo codificado*. Org. Rafael Cardoso. São Paulo: Cosac Naif, 2007.

_____ *O universo das imagens técnicas. Elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

GAIMAN, N. *Sandman, a Terra dos Sonhos*. Rio de Janeiro: Editora Vertigo, 2006.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: UNESP, 1996.

_____. *A terceira via*. Rio de Janeiro: Record, 2001a.

_____. *A terceira via e seus críticos*. Rio de Janeiro: Record, 2001b.

_____. *O mundo em descontrole – o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GOFFMAN, Irving. *A representação do eu na vida cotidiana*. 13ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

GOFFMAN, Ken. *Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu à cultura*. Ediouro, 2007.

GOMES, Marcelo Bolshaw. A cultura antes do Ciberespaço. *Revista Pretextos*. Salvador, Bahia, v.01, p.01 - 17, 1997a. <<http://www.facom.ufba.br/pretextos>> último acesso em 16/07/2015b.

_____. Fragmentos da Complexidade. *Revista Vivência* (Terceira parte de O Hermeneuta), v.II, n.01; p.167, Natal: CCHLA, 1997b. <https://www.academia.edu/34061457/Fragmentos_da_complexidade>

_____. O Espelho do Tempo, Representação Sígnica e Imaginação Simbólica. *Odisseia* (Primeira parte de O Hermeneuta), v.V. 4, n.-5; p.99 - 111, Natal: CCHLA, 1997c.

_____. O Espelho do Tempo - representação sígnica e imaginação simbólica. *Revista Pretextos*, v.01, p.09 – 22. Salvador:

UFBA, 1997d. <<http://www.levir.com.br/lista0066.php>> último acesso em 16/07/2015.

_____ *Hermenêutica e os erros de interpretação* (Segunda parte de *O hermeneuta*). *Revista Vivência*, v.12, n.02; p.05-18. Natal: UFRN, 1998. <https://www.academia.edu/1583736/Os_Tr%C3%AAs_Erros_de_Le%C3%B4nidas_Princ%C3%ADpios_de_Interpreta%C3%A7%C3%A3o_Dial%C3%B3gica> último acesso em 16/07/2015.

_____ *A desmecanização do Universo: das máquinas desajustadas aos sistemas complexos*. Portal Intercom, 1999. <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/5b161b53d232c6d0fc-f9bb3edd987d16.PDF>> último acesso em 16/07/2015.

_____ Foucault segundo Deleuze. *Revista Compós*, n.1 (Salvador, Bahia, v.1, p.59-70, 2000. <www.facom.ufba.br/revista-compos/foucault.doc> último acesso em 16/07/2015.

_____ *Um mapa, uma bússola: hipertexto, complexidade e enigma*. (livro) v.1. p.104. Rio de Janeiro: Editora Miletto, 2001a.

_____ *Hipertexto e complexidade: Semiótica de rede. 404nO-tFound* (UFBA). v.1, n.02; p.01 - 09, 2001b. <<https://catatau.wordpress.com/2007/09/03/hipertexto-complexidade-e-blogs/>> último acesso em 16/07/2015.

_____ *O círculo das virtudes*. *Revista Compós*, n. 3. Salvador, Bahia, v.01, 2001c. <www.facom.ufba.br/revistacompos/cvirtude.doc> último acesso em 16/07/2015.

_____ *Do controle social à sociedade de controle* In: XXV Congresso Anual de Ciências da Comunicação, 2002, Salvador. *CD da Intercom - Núcleo de Pesquisa em Tecnologias da Informação NPO8*. São Paulo: Intercom - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2002a. <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/congresso2002_anais/2002_NP8gomes.pdf> último acesso em 16/07/2015.

_____. *Espiritualidade contemporânea*. (livro) v.1. p.143. São Paulo: iEditora, 2002b.

_____. Metodologias de análises do Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral na TV. In: *XI Semana da Humanidades do CCHLA*. Natal, 2003.

_____. A cultura como dupla mediação social. *Contrapontos* (UNIVALI). v.5, n.01; p.109-124, 2005. <<http://www6.univali.br/seer/index.php/rc/article/view/809>> último acesso em 16/07/2015.

_____. *Decifra-me ou te devorarei: A imagem pública de Lula no horário eleitoral em 1989, 1994, 1998 e 2002*. (livro) v.01. p.188. Tese de doutorado em Ciências Sociais (2006). Natal, Editora Universitária da UFRN (EDFURN): 2006a. <https://www.academia.edu/3084222/Decifra-me_ou_te_devorarei_a_imagem_p%C3%BAblica_de_Lula_no_hor%C3%A1rio_eleitoral_1989_1994_1998_e_2002>, último acesso em 16/07/2015.

_____. Imagem pública e teoria da interpretação - metodologia hermenêutica aplicada ao marketing político. *Vivência* (Natal). v.1, p.377-394, 2006b.

_____. Hermenêutica, teoria política e imagem pública. In: *Congresso Anual de Pesquisadores em Comunicação e Política*, 2006, Salvador. 2006c. <http://www.compolitica.org/home/wp-content/uploads/2010/11/Gomes_2006.pdf>, último acesso em 16/07/2015.

_____. Será tudo mentira? Aforismos para uma genealogia da teoria da conspiração In: *Colóquio Internacional de Comunicação, História e Política*. Natal: Edfurn, 2007. <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/bocc-gomes-mentira.pdf>>, último acesso em 16/07/2015.

_____. Biografia e Subjetividade - procedimentos metodológicos para o autoconhecimento. In: *III Congresso Internacional*

sobre *Pesquisa (Auto) biográfica*. v.01. Natal: Edfurn, 2008. <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/bocc-gomes-entrevista.pdf>> último acesso em 16/07/2015.

_____ Na tessitura da intriga: a arte de enredar pessoas, coisas e ideias. Revista *História, Imagem e Narrativas*, n.09, p.01-20, 2009. <<http://www.historiaimagem.com.br/edicao9outubro2009/01-intrigas.pdf>> último acesso em 16/07/2015.

_____ *O Hermeneuta: uma introdução ao estudo de Si*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais (1997). Livro, v.01. p.164. Natal: Editora Universitária da UFRN (EDUFRN), 2010a. <https://www.academia.edu/34061443/O_HERMENEUTA.pdf>

_____ *O encantador de serpentes: comunicação e estudos da mídia*. Natal: e-book editado pelo autor, 2010b. Disponível em <<https://drive.google.com/file/d/0BxCieuw8sUXITFNmLUVHQLdoQjA/view?usp=sharing>> último acesso em 16/07/2015.

_____ Interpretando Nelson Rodrigues. *BOCC. Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*. V.01, p.02 - 16, 2010c. <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/gomes-marcelo-interpretando-nelson-rodrigues.pdf>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Um estudo Hermenêutico do Tarô. Revista *História, Imagem e Narrativas*. V.10, p.01 - 30, 2010e. <<http://www.historiaimagem.com.br/edicao10abril2010/hermeneutaro.pdf>> último acesso em 16/07/2015.

_____ *Jurema Rainha*. 2010f. <<http://mbolshaw.blogspot.com.br/2010/02/jurema-rainha.html> >

_____ *Kambô, o espírito do pajé*. 2010g. <<http://mbolshaw.blogspot.com.br/2010/02/kambo-o-espírito-do-paje.html>>

_____ A convergência das mídias. *BOCC. Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*. V.01, p.01 - 20, 2011a. <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/gomes-marcelo-a-convergencia-das-midias.pdf>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ A História de Jesus Cristo como narrativa. *BOCC. Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*. V.1, p.1 - 20, 2011b. <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/gomes-marcelo-a-historia-de-jesus-cristo-como-narrativa.pdf>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Dante no inferno. Revista *Imaginário!*, n. 1, p. 57-73. João Pessoa: UFPB, outubro de 2011c.

_____ O reencantamento das estórias: a sobrevivência do sagrado nas narrativas pós-modernas. *História, Imagem e Narrativas*, v. 12, p. 1-32, 2011.

_____ A cultura como dupla mediação social e a tese das três mudanças estruturais na sociedade contemporânea. Revista *Temática*, v.08, n.12; p.01 – 16; João Pessoa: UFPB, 2012a. <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/tematica/article/view/22858/12663>> último acesso em 16/07/2015.

_____ A Máquina, a Imagem e a primeira diretriz (da Frota Estelar) - Três temas do universo de ficção científica 'Star Trek'. Revista *Imaginário!* n.3- p. 137/167. João Pessoa: UFPB, 2012b.

_____ Estrutura narrativa e meta comunicação. Revista *História, Imagem e Narrativas*, v.14, p.34-54, 2012c. <<http://www.historiaimagem.com.br/edicao14abril2012/estruturanarrativa.pdf>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Comunicação e Hermenêutica – apontamentos para uma teoria narrativa da mídia. Revista *Comunicação Midiática*, v.7, n.2, p.26-46, maio/ago. 2012d. <<http://www.mundodigital.unesp.br/revista/index.php/comunicacaomidiatica/article/viewFile/181/128>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ O místico e o feiticeiro, contrapontos entre imagem técnica e narrativa sequencial. *Revista Imaginário!* n. 4, p. 110-139. João Pessoa: UFPB, Junho de 2013a.

_____ O místico e o feiticeiro, contrapontos entre imagem técnica e narrativa sequencial. *Flusser Studies*, 2013b. <<http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/gomes-o-mistico.pdf>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Arqueologia Política – o confronto entre os discursos descritivo e prescritivo. *Revista Temática* v. IX, n. 01. p.03-20–23. João Pessoa: UFPB, 2013c. <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/tematica/article/view/21929/12053>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Em conflito – conhecimento e confrontação. *Revista Temática*, v. IX, n.03; p.01-13, 2013d. <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/tematica/article/view/21969/12092>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Em conflito: conhecimento e confrontação. *Revista FAMECOS (Online)*. v.20, n.03; p.618-633, 2013e. <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/12198/10788>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Teoria dos Jogos a contrapelo. *Revista Temática*, v.09, p.53 - João Pessoa: UFPB, 2013f. <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/tematica/article/viewFile/21775/11998>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ O mestre dos sonhos contra as tecelãs da intriga. *Revista Imaginário!* n. 05. p.78-96. João Pessoa: UFPB, 2013g. <https://www.academia.edu/8783978/O_mestre_dos_sonhos_contra_as_tecelans_da_intriga >

_____ Os pergaminhos de Amphipolis. *Revista Temática*, Ano IX, n.10, v.09, p.50-69 outubro de 2013. João Pessoa: UFPB,

2013i. <http://www.insite.pro.br/2013/Outubro/pergaminhos_amphipolis_aforismos.pdf>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Lost Girls – Um discurso erótico feminino? *Nona Arte: Revista Brasileira de Pesquisas em Histórias em Quadrinhos*, v. 3, n. 1 p. 35-58, 2014a. <<http://www2.eca.usp.br/nonaarte/ojs/index.php/nonaarte/article/view/93>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ A utopia da cidade inteligente: análise narrativa do seriado de TV Stargate Atlantis. *Revista Imaginário!*, v. 1, n. 6 p. 137-167. João Pessoa: UFPB, junho de 2014b. <https://www.academia.edu/6619423/Stargate_Atlantis>

_____ Narratividade midiática: O casamento da imagem com a palavra. *Revista Imaginário!*, n. 7, p. 117-148. João Pessoa: UFPB, dezembro de 2014c. <https://www.academia.edu/27227029/A_NARRATIVA_MIDI%C3%81TICA_-_Media%C3%A7%C3%B5es_dos_Acontecimentos>

_____ Recepção de narrativas mediadas e consumo de bens simbólicos. *Revista Culturas Midiáticas*, v. 7, n. 2, p. 3-21. João Pessoa: UFPB, 2014d. <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/cm/article/view/24452/13380>> último acesso em 16/07/2015.

_____ A razão inversa, reflexões sobre visibilidade midiática e subjetividade. *Revista Temática*, v. 10, n. 9 p. 5-15. João Pessoa: UFPB, 2014e. <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/tematica/article/view/20718/11447>> último acesso em 16/07/2015.

_____ *Cadernos de esoterismo contemporâneo*. Natal: e-book editado pelo autor, 2014f. Disponível em <<https://drive.google.com/file/d/oBxCieuw8sUXIOXNud2RENmdaTWS/view?usp=sharing>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Aforismos elementais: Devaneios de Investigação Metapoética. *História, Imagem e Narrativas*, n. 20, v.

01, p. 5-32, 2015a. <<http://www.historiaimagem.com.br/educacao20abril2015/aforismoselementais.pdf>>, último acesso em 16/07/2015.

_____ Teoria Narrativa e Arte Sequencial - Metodologia de análise para Histórias em Quadrinhos. Revista *Imaginário!*, n. 08. Julho de 2015b. <https://www.academia.edu/12429504/TEORIA_NARRATIVA_E_ARTE_SEQUENCIAL_Metodologia_de_an%C3%A1lise_para_Hist%C3%B3rias_em_Quadrinhos>

_____ Breve história da epistemologia. Revista *Temática*. João Pessoa, UFPB, v. 11, p. 16-25, 2015d. <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/tematica/article/view/27010>>

_____ Transformando ideias em projetos - um guia para organização de pesquisa em Comunicação Midiática. Revista *Temática*. João Pessoa, UFPB, 2015f. <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/tematica/article/view/25725>>

_____ Eu não sou xamã, SQN. *História, Imagem e Narrativas*. v.13, p.05-32, 2015g. <https://www.academia.edu/11874023/QUANDO_O_OBJETO_INVESTIGA_SEUS_SUJEITOS_Etnoantropologia_atrav%C3%A9s_do_xamanismo>

_____ *Mimesis e Simulação: estudos narrativos transmídia*. João Pessoa: Marca de Fantasia/UFPB, 2015i. <https://www.academia.edu/18096940/Mimeses_e_Simula%C3%A7%C3%A3o>

_____ Aforismos elementais: Devaneios de Investigação Metapoética. *História, Imagem e Narrativas*, v.01, p.05-32, 2015j. <https://www.academia.edu/11058807/Devaneios_de_investiga%C3%A7%C3%A3o_metapo%C3%A9tica>

_____ Quem é a vítima? *Estética*, v. 1, p. 1-21, 2018a.

_____ Battlestar Galactica: O mais complexo universo narrativo da ficção científica televisiva. *Imaginário!*, v. 1, p. 6-22, 2018b.

_____ *MetaNarrativas: Transgressões interdisciplinares*. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2018c, v. 1. p. 145. < <https://www.academia.edu/35903767/MetaNarrativas> > último acesso em 16/07/2019.

_____ Once upon a time: protagonismo coletivo transdimensional. *Temática: Revista eletrônica de publicação mensal*, v. 14, p. 69-79, 2018d.

_____ O sistema narrativo da TV: metodologia para leitura de tele séries. *Estética*, v.1, p. 45-56, 2019a.

_____ Anjos e Demônios modernos. *Nona Arte: Revista Brasileira de Pesquisas em Histórias em Quadrinhos*, v. 7, p. 19-35, 2019b.

_____ Arqueologia dos supervilões: como o ‘mal’ é representado nas histórias em quadrinhos. *Imaginário!*, v. 1, p. 29-57, 2019c.

_____ De volta aos universos de ficção científica Star Wars e Doctor Who. *Imaginário!*, v. 1, p. 67-89, 2019.

_____ Imagem, palavra e música: mimese e diegesis nas narrativas audiovisuais. *Estética*, v. 1, p. 55-67, 2019d.

_____ A Arqueologia dos supervilões Como o ‘mal’ é representado nas histórias em quadrinhos. *Nona Arte: Revista Brasileira de Pesquisas em Histórias em Quadrinhos*, v. 8, p. 91-108, 2020a.

_____ As interações mediadas pela tecnologia: Notas para uma Semiótica do Aprendizado. *Eikon: jornal sobre semiótica e cultura*, v. 1, p. 54-61, 2020b. < <http://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/eikon/article/view/815> >

_____ *Proposições: textos escolhidos*. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2020c, v. 1. p. 176.

_____ Porque não sou marxista. *Temática: Revista eletrônica de publicação mensal*, v. 16, p. 49-61, 2020a.

_____ Encantaria moderna: Comunicação, xamanismo e feitiçaria. *Aturá: Revista Pan-Amazônica de Comunicação*, v. 4, p. 121-149, 2021a.

_____ Jessica Jones e o protagonismo feminino: uma narrativa sobre Sororidade e o ‘pseudo-herói’ de gênero. *Imaginário!*, v. 1, p. 51-64, 2021b.

_____ O palhaço de mil faces. *Imaginário!*, v. 1, p. 73-92, 2021c.

_____ The Good Place: multiverso & gamificação narrativa. *Imaginário!*, v. 1, p. 123-147, 2021d.

_____ Autopoesis & as três mídias:máquina mimética e teoria sistêmica da comunicação. *Temática: Revista eletrônica de publicação mensal*, v. 18, p. 195-206, 2022a.

_____ Gaston Bachelard: e a metapoética dos quatro elementos. *Estética*. v. 1, p. 1-9, 2015l. <<http://www.usp.br/estetica/index.php/estetica/article/view/29>>

_____ *Universos sci-fi audiovisuais: estudos narrativos transmídia II*. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2016a, v. 1. p. 102. <https://www.academia.edu/29845416/universos_Sci-fi>

_____ O que transmito do que me disseram. *Animus*. Santa Maria, RS, v. 15, p. 180-202, 2016b. <<https://periodicos.ufsm.br/animus/article/view/8622>>

_____ I Love Castle – quando a narrativa estuda a narratividade. *Imaginário!*, v.1, p.142-168, 2016c. <https://www.academia.edu/26283391/I_LOVE_CASTLE_Quando_a_narrativa_estuda_a_narratividade>

_____ O herói de duas faces: a dupla identidade dos super-heróis. *Nona Arte: Revista Brasileira de Pesquisas em Histórias*

em *Quadrinhos*, v. 5, p. 6-13, 2016d. <<http://www2.eca.usp.br/nonaarte/ojs/index.php/nonaarte/article/view/198>>

Quem é o culpado? o que os seriados policiais televisivos nos ensinam. *Culturas Midiáticas*, v. 9, p. 15-24, 2016e. <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/cm/article/view/32100>>

_____*Lugar comum: estudos narrativos transmídia III*. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2017a, v. 1. p. 106. <<https://www.academia.edu/31345404/lugar-comum-marcelo-bolshaw.pdf>>

_____*A Narrativa midiática - Mediações dos Acontecimentos. TRÍADE: Comunicação, Cultura e Mídia*, v. 5, p. 330-246, 2017. <https://www.academia.edu/27227029/A_NARRATIVA_MIDI%C3%81TICA_-_Media%C3%A7%C3%B5es_dos_Acontecimentos>

_____*Anjos e Demônios Modernos. Imaginário!*, v. 1, p. 35, 2017. < https://www.academia.edu/29700593/ANJOS_E_DEM%C3%94NIOS_MODERNOS >

_____*Quem é a vítima? Culturas Midiáticas*, v. 10, p. 53-70, 2017. < https://www.academia.edu/32873138/QUEM_%C3%89_A_V%C3%8DTIMA >

_____*Trinity: o triângulo arquetípico da DC. Imaginário!*, v. 1, p. 49-79, 2017. < <https://www.academia.edu/31917943/Trinity> >

_____*Devaneio da Imaginação Simbólica*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2017, v.1. p.120. <https://www.academia.edu/35369182/Devaneios_da_Imagina%C3%A7%C3%A3o_Simb%C3%B3lica >

_____*A razão inversa: reflexões sobre a própria imagem - visibilidade transmidiática e subjetividade*. In: *Mídias: sociabilidades, práticas e significações*. Natal: Editora Universitária

ria da UFRN, 2017, v. 1, p. 256-270. <https://www.academia.edu/7505621/Visibilidade_e_Subjetividade >

GOMES NETO, João Maurício. *Entre a ausência declarada e a presença reclamada: a identidade potiguar em questão*. 150 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. CCHLA, Programa de Pós-graduação em História, Natal, 2010.

GREIMAS, A. J. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix & Edusp, 1976.

GREIMAS, A. J. e COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da ação e racionalidade social*. Vol. I. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo: Sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. II. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2012.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, J. A. *Jung e a interpretação dos sonhos*. São Paulo: Cultrix, 1985.

HOBSON, J. *The dreaming brain*. Basic Books, 1988.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Coleção Documentos Brasileiros. 19ed. Prefácio de Antônio Cândido. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

KUCINSKI, Mauricio. A mídia de FHC e o fim da razão 1999; in LESBAUPIN, I. *O desmonte da nação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999; p. 181.

JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. Eleições presidenciais de 2002 no Brasil: uma nova geografia eleitoral? *Revista Alceu*, v. 3, n. 6, p. 287- 327. Comunicação Social da PUC/RJ: jan/jun, 2003.

JENKINS, Henry. *Cultura da Convergência*. trad. de Susana Alexandria. São Paulo: Editora Aleph, 2008.

KOTLER, Philip. *Marketing para o Século XXI: como criar, conquistar e dominar mercados*. 3ed. São Paulo: Editora Futura 1999.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Florianópolis: Editora Edusc, 2002.

LEARY, Timothy. *As sete línguas de Deus*. New York: Thompson and Brothers, 1961.

LEITMAN, N.; ASERINSKY, E. ASERINSKY, E., KLEITMAN, N. *Regularly occurring periods of eye motility, and concomitant phenomena, during sleep*, 1953. *J Neuropsychiatry Clin Neurosci* 2003; 15 (4): 454-5.

LEVI-STRAUSS. Claude. *Anthropologia structuralis*. Paris: Plon/Agora, 1958.

LEVY, Pierre. *Tecnologias da Inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

_____. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo Edições: Loyola, 2007.

LEWIN, Kurt. *Problemas de dinâmica de grupo*. São Paulo: Cultrix. 1989

MARTINEZ, Mônica. *Jornada do herói: a estrutura mítica na construção de histórias de vida em jornalismo*. São Paulo: Annablume, 2008.

MAUSS, M. [1923-24]. *Ensaio sobre a dádiva*. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp. 1974.

MCKENNA, T. *Alucinações Reais*. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1993.

_____ *Alimento dos Deuses*. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1995.

_____ *Retorno à cultura arcaica*. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1996.

_____ (com Ralph Abraham e Rupert Sheldrake). *Caos, Criatividade e o retorno do Sagrado: triálogos nas fronteiras do Ocidente*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1994.

METZNER, Ralph. *Ayahuasca: human consciousness and the spirit of nature*. Thunder's Mouth Press, New York, 1999. Tradução Márcia Frazão, Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

MIGUEL, Luís Felipe. *Mito e Discurso Político: - uma análise a partir da campanha eleitoral de 1994*. 2000. (Tese de Doutorado em Ciências Políticas) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP.

MORIN, Edgar. *Cultura de Massas II: o espírito dos tempos (Necrose)*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1977.

_____ *O Método, volume primeiro, A natureza da natureza*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977;

_____ *O Método 2: a vida da vida*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1980;

_____ *O Método 3: o conhecimento do conhecimento*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1986;

_____ *O Método 4: as idéias - habitat, costumes, organização*. Porto Alegre: Editora Sulina: 1998.

PEDREIRA, Flávia de Sá. *Chiclete eu misturo com banana: - Carnaval e cotidiano de guerra em Natal (1920-1945)*. Natal: EDUFRN, 2005. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280638>>, último acesso em 17/4/2019.

OLIVEIRA, Giovana Paiva de. *A cidade e a guerra: a visão das elites sobre as transformações do espaço urbano da cidade do Natal na 2ª Guerra Mundial*. 2008. 1 v. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Urbano) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/2951>> Último acesso em 17/4/2019.

OSHO. *Osho de A a Z: um dicionário espiritual do Aqui e Agora*. Tradução de Carlos Irineu Costa. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2004.

_____. *Coragem: o prazer de viver perigosamente*. Tradução Denise de C. Rocha Delela. Coleção: Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 1999a.

_____. *Criatividade: liberando sua força interior*. Tradução Milton Chaves de Almeida. Coleção: Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 1999b.

_____. *Autobiografia de um místico espiritualmente incorreto*. Tradução Melania Scoss. São Paulo: Cultrix, 2000.

_____. *Consciência: a chave para viver em equilíbrio*. Tradução Denise de C. Rocha Delela. Coleção: Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 2001.

_____. *Maturidade: a responsabilidade de ser você mesmo*. Tradução Alípio Correia de Franca Neto. Coleção: Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 2005.

_____. *Alegria: a felicidade que vem de dentro*. Tradução Leonardo Freire. Coleção: Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 2006a.

_____. *Intimidade: como confiar em si mesmo e nos outros*. Tradução Henrique Amat Rego Monteiro. Coleção: Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 2006b.

_____ *Intuição: o saber além da lógica*. Tradução Henrique Amat Rego Monteiro. Coleção: Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 2006c.

_____ *Liberdade: a coragem de ser você mesmo*. Tradução Denise de C. Rocha Delela. Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 2006d.

_____ *Compaixão: o florescimento supremo do amor*. Tradução Denise de C. Rocha Delela. Coleção: Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 2007a.

_____ *Inteligência: a resposta criativa ao agora*. Tradução Leonardo Freire. Coleção: Dicas para uma nova maneira de viver. São Paulo: Cultrix, 2007b.

OUSPENSKY, P. D. *Fragmentos de um ensinamento desconhecido: em busca do milagroso*. Coleção Ganesha. São Paulo: Pensamento, 1980.

PIRES, Rogério Brittes Wanderley. *O conceito antropológico de fetiche: objetos africanos, olhares europeus*. Dissertação (mestrado). Orientador: Márcio Goldman. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, 2009. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

PEREZ, Clotilde. *Mascotes: semiótica da vida imaginária*. São Paulo: Cengage Learning. 2010: 144.

PERES, J. F. P.; MERCANTE, J. P. P.; NASELLO, A. G. Promovendo resiliência em vítima de trauma psicológico. *Revista Psiquiátrica do Rio Grande do Sul*, 29 (2): 131-138, 2005.

PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Tradução de Jasna Paravich Sarhan. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

PROSS, Harry. *A sociedade do protesto*. São Paulo: Annablume, 1997.

PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto popular*. Lisboa: Editora Vega, 1978.

_____. *A mídia antes da máquina: entrevista de Harry Pross a Norval Baitello Junior*. Acervo do CISC: Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia. Publicado no JB Online, Caderno Ideias. 16 de outubro de 1999.

REDFIELD, James. *Profecia celestina*. São Paulo: Editora Objetiva, 2001.

REICH, Wilhelm. *O assassinato de Cristo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

RIBEIRO, S & NICOLELIS, M. Reverberation, storage and post-synaptic propagation of memories during sleep. In *Learn Mem.* 11:686-96, 2004. v. Tb <<http://www.nicolelislab.net/NLNet/Load/index.htm>>

RIBEIRO, S. *Rumo a uma teoria evolucionária do sono e sonhos*. 2004. <www.multiciencia.unicamp.br/arto4_3.htm >

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomos I, II e III (1983; 1984; 1985); tradução: Constança Marcondes Cezar; Marina Appenzeller; Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus: 1994; 1995; 1997.

RUIZ, Miguel. *Os quatro compromissos*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2005.

RUIZ JUNIOR, Miguel. *Os cinco níveis de apego: a sabedoria tolteca para o mundo moderno*. Rio de Janeiro: Best-Seller, 2018.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 51, n. 1, p. 123-153, jan. 2008. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/>

ra/article/view/27303>. Acesso em: 15 dec. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012008000100005>.

SHANON, Benny. O Conteúdo das visões da Ayahuasca. *Revista Mana*, Out 2003, vol.9, no.2, p.109-152. 2003.

SILVA, Josimey. *A palavra sobreposta: imagens contemporâneas da 2a. Guerra Mundial*. Mestrado, Ppgcs/UFRN, Natal, 1998. Disponível em: <<https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/18986>>. Último acesso em 17/4/2019.

SILVA, Terezinha. A pesquisa sobre escândalo político: panorama de 10 anos. *Revista Fronteiras: estudos midiáticos*, V. 15, n. 3; pag. 160-169. Unisinos: setembro/dezembro 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença*. Belo Horizonte: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Flavio E. *A decisão do voto no Brasil*. 1998 (Tese de doutorado em Ciência Política). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SOLMS, M. *The neuropsychology of dreams: a clinical-anatomical study*. Lawrence Erlbaum Associates, 1997.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UNB, 2000.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cera*. Paz e Terra, 1993.

THOMÉ e MASTALIR, Luciana e Michele. Manuel Castells. *Fronteiras do pensamento*. Curadoria Fernando Schüler; Lume Ideias; Brasken, 2015.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____ *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____ *O escândalo político: poder e visibilidade na era da mídia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

TOLLE, Eckhart. *O poder do agora: um guia para iluminação espiritual*. São Paulo: Editora Sextante, 2002.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2004a.

_____ *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2004b.

_____ *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez/ Editora da Unicamp, 1992.

WILBER, Ken. *Espiritualidade integral: uma nova função para a religião neste início de milênio*. Tradução Cássia Nassser. São Paulo: Alef, 2007.

WILSON, J. *Brain and psyche: the biology of the unconscious*. Ed. Doubleday, 1985.



Marcelo Bolshaw Gomes

Nasci no Rio de Janeiro, Brasil, em janeiro de 1961. Sou o quinto filho de uma família de classe média baixa. Meu pai era bancário e minha mãe, doméstica. Meus irmãos mais velhos tiveram grande importância na minha formação. Francês foi psicanalista; Jurema, socióloga; e Carmi (Maria do Carmo), professora, poeta e escritora. Meu irmão Fred foi empresário e executivo de uma empresa multinacional. De certa forma, eu sou uma reinterpretação dessas pessoas e das situações que elas viveram. Também há minha irmã caçula, Maria Cláudia, professora de design e produtora de vídeos de animação. Eu e ela somos ‘temporãos’, isto é, nascemos bem depois dos irmãos mais velhos e fomos criados por meus pais já em idade avançada, quando os outros já tinham se casado e saído de casa.

Aos 12 anos e meio, minha família foi morar em Natal, capital do Estado do Rio Grande do Norte. Imaginem o choque que foi sair do coração contracultural do Brasil para uma cidade em que não existiam livros, filmes, teatro e até sinal da rede globo vinha de outro estado. Os anos 70 foram tempos frios, embalados pela discoteque e pelo rock progressivo. No Brasil, foram os tempos mais sombrios da ditadura militar e mais do que uma alienação da realidade social, a Contracultura foi para minha geração um alento em meio ao desesperador vazio cultural imposto

pela censura. Em Natal, participei do Cineclubes Tirol, na FJA; e do movimento cultural da Galeria do Povo, na praia dos artistas sempre aos domingos.

Em 1978, passei em primeiro lugar para o Curso de Jornalismo, da UFRN, mas motivado pelo clima de redemocratização do país, abandonei o curso e fui morar com minhas irmãs no Rio de Janeiro. Trabalhei no Jornal Movimento, um veículo de frente e de resistência das esquerdas, ingressando também no PC do B e participando ativamente do movimento estudantil e da reconstrução da União Nacional dos Estudantes (UNE). Também participei da fundação do Partido dos Trabalhadores (PT), mas logo após as eleições de 1992 me decepcionei com a política e meu interesse intelectual se voltou para a psicanálise e leitura dos pós-modernos. Graduei-me em comunicação social, habilitação em jornalismo, em 1984, pela Faculdade de Comunicação e Turismo Hélio Alonso (FACHA), no Rio de Janeiro.

Morei na Amazônia de 91 a 94, trabalhando em condições e atividades que variaram desde professor primário na vila do Céu do Mapiá (no município de Pauini, no Amazonas) até a de redator do jornal impresso O Rio Branco e editor de telejornal TJ ACRE (SBT), na capital do Acre. No retorno à Natal, trabalhei em vários veículos e empresas em Natal. Jornais: Dois Pontos, Tribuna do Norte; revista RN Econômico, como pauteiro da TV Potengi, como assessor de imprensa da secretaria estadual de administração.

Em 1995 me tornei professor de comunicação social na UFRN. Trabalhei como professor substituto em 1995 e fui chamado para ser efetivo (professor auxiliar) em 1996. Na UFRN, fiz mestrado (1998) e doutorado (2006) em ciências sociais. Participei de grupos de extensão (como a Oficina de Comunicação) e de pesquisa (como o GRECOM e o Grupo de Estudos Mídia e Poder), bem como da criação do Programa de Pós Graduação em Estudos da Mídia.

Em 2000, na virada do século, tive câncer no pâncreas, fiquei internado duas décadas e meia, orientei 16 monografias de gra-

duação, 10 dissertações de mestrado e três teses de doutorado. Ministrei cerca 100 disciplinas e inúmeros cursos – sempre publicando meus alunos em revistas digitais. Parte desse trabalho (1999-2003) ainda está disponível na *Oficina de Mídia Digital*. Os trabalhos mais recentes estão no blog: *O Encantador de Serpentes – Oficina de Redação Criativa*. Também compilei minhas aulas (resumos, resenhas, fichamentos) de sociologia da comunicação na forma de um livro de material didático, *O Encantador de Serpentes*, ainda inédito. Escrevi e publiquei 09 livros acadêmicos. Os livros são resultado de Projetos de Pesquisa e de artigos científicos publicados em revistas especializadas. Todo material está disponível no blog MetaNarrativas e no Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4277715352803619>

Simultaneamente à minha carreira acadêmica, também me envolvi com várias práticas terapêuticas e ensinamentos alternativos. O esoterismo desempenhou um papel um grande em minha formação. Fiz retiros de meditação Vipassana, um processo de ‘viver de luz’ (21 dias de jejum), a reestruturação biográfica da clínica Artemísia da Antroposofia e vários tipos de vivências terapêuticas (psicodramas, gestalt, bioenergética, o eneagrama, entre outras). E até hoje participo de rituais de ayahuasca com seus amigos em Canoa Quebrada, Natal e João Pessoa”.

Marcelo Bolshaw Gomes

AFORISMOS MEMORIAIS

Em busca da identidade esquecida

