

Nancy Mangabeira Unger

Este exemplar corresponde à redação final da Tese
defendida por

Nancy Mangabeira Unger

e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data

19/02/98

Assinatura

[Assinatura]

Orientador

COSMOS e POLIS

Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do Título de DOUTOR em EDUCAÇÃO na Área de Concentração Filosofia e História da Educação à Comissão Julgadora da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Rubem Azevedo Alves

CAMPINAS
Universidade Estadual de Campinas
1998

UNIDADE:	BC
N.º CHEQUE:	
T.º	Unicamp
V.º	3c
TOWNSHIP	33552
PREC.	395/98
C.º	U X
PREÇO	8411,00
DATA	17/04/98
N.º CPD	

CM-00109535-6

U57 Unger, Nancy Mangabeira

Cosmos e Polis: fundamentos filosóficos do pensamento ecológico / Nancy Mangabeira Unger. Campinas, 1998.

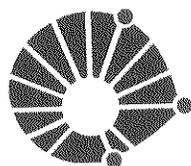
180p.

Tese (Doutorado em Educação, área de concentração Filosofia e História da Educação) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

1. Educação. 2. Filosofia. 3. Civilização. 4. Cultura popular. 5. Peregrinação. 6. Heidegger e a ecologia radical. I. Título.

CDD – 370. 12

CDU – 37. 01



Nancy Mangabeira Unger

COSMOS e POLIS

**Fundamentos filosóficos do pensamento
ecológico**

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do Título de DOUTOR em EDUCAÇÃO na Área de Concentração Filosofia e História da Educação à Comissão Julgadora da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Rubem Azevedo Alves

A minha mãe,
por seu modo de olhar o mundo com olhos de
primeira vez.

AGRADECIMENTOS

A Evelina Hoisel, pela amizade de todas as horas, neste e em outros percursos.

A Solange Fonseca, pela leitura atenta, a delicadeza e compreensão.

A Sandra Guimarães, Lecy Guerra, Isabel Carvalho, Pedro Costa, Adriano Martins, Ligia Telles, Carlos Jones, Antonia Herrera pelo apoio, sensibilidade e carinho.

Comissão Julgadora:

[Handwritten signatures and text on lined paper]
General Counsel
Luz Helena S. S. S. S. S.
[Signature]

Si nous parvenons à penser le verbe " habiter " avec suffisamment d'ampleur et de sens, il nous nomme la façon dont les hommes accomplissent sur terre et sous la voûte du ciel leur migration de la naissance vers la mort. Cette migration est multiforme et riche en métamorphoses. Partout cependant une telle migration demeure fondamentale pour celui dont le séjour se déploie entre ciel et terre, naissance et mort, joie et douleur, oeuvre et parole.

Martin Heidegger

*Senhora Santana assobiu o monte,
Lá onde ela andou deixou uma fonte.
Os anjos desceram e beberam nela,
Que água tão doce, que fonte tão bela.*

Bendito popular do sertão pedindo chuva

No sertão, é como se a vida fosse algo de mais urgente. Processa-se ali como que um reencontro com a nossa natureza verdadeira.

Edyla Mangabeira Unger

SUMÁRIO

RESUMO	9
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - A desertificação do mundo contemporâneo	14
1.1 Senhor da natureza e funcionário da técnica	14
1.2 Tirania e servidão	22
1.3 A experiência do deserto	34
1.4 Crise e movimentos emergentes	42
1.5 Ecologia profunda	48
CAPÍTULO 2 - A revolução reverente: uma experiência sertaneja	56
2.1 Ecologia radical no sertão	56
2.2 A peregrinação do Rio São Francisco	65
2.3 Diálogo com Valdemar	74
2.3.1 Valdemar: uma sabedoria do encanto	85
2.4 Diálogo com Adriano	95
2.4.1 A postura peregrina	105
2.5 A canção da catingueira	114
CAPÍTULO 3 - Da foz à nascente	118
ABSTRACT	144
ANEXOS	145
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	175

RESUMO

Experenciemos hoje uma crise que repõe certas questões que fundam e fundamentam o percurso de uma época. Uma das leituras possíveis dessa crise é considerá-la como um processo de desertificação, tanto no sentido físico quanto anímico. O deserto contemporâneo é analisado como o resultado de uma dinâmica na qual o homem entende sua humanidade na razão direta de sua capacidade de dominar a natureza e outros homens. Trata-se de uma tiranização do real que se pauta pela redução de todos os seres, inclusive o próprio homem, à condição de objetos cujo único valor consiste no lucro que podem produzir. São abordadas algumas tendências do pensamento ecológico que procuram questionar a dinâmica vigente, suas características de instrumentalidade, reificação e controle. Tais questionamentos evidenciam a necessidade de repensar a identidade do ser humano e seu lugar no universo, bem como uma readequação da *polis* – no sentido mais amplo do espaço da convivência humana – com o *cosmos*. Procura-se interpretar o encontro entre os valores da ecologia radical e a cultura popular, tal como se configurou numa experiência concreta na região sertaneja do Rio São Francisco, considerada como um modo original de estabelecer elos entre o político, o educativo e o ecológico. Finalmente, busca-se por em diálogo diferentes experiências do pensamento: a mítica, a mística e a filosofia, que vivificam um modo de ser criativo, e propiciam condições para restaurar a morada.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho constitui-se em uma reflexão acerca dos fundamentos filosóficos do pensamento ecológico. Mais do que considerar todo o complexo e heterogêneo campo discursivo da questão ecológica, com seus diferentes atores sociais e visões de mundo, busquei ater-me a um determinado conjunto de valores e posturas diante da vida, que compreendo como uma das vias possíveis para se pensar as relações com o mundo que nos envolve.

A experiência ecológica à qual está referida a tese se revelou em uma instância singular: a de comunidades sertanejas que conheci por mediação da peregrinação do Rio São Francisco que, entre outubro de 1992 e outubro de 1993, percorreu o Velho Chico da nascente à foz. A intenção foi destacar diferentes experiências do pensamento, presentes nessa tradição cultural sertaneja, relacionando-as com questões filosóficas acerca do estar no mundo e da natureza das relações dos humanos com a vida.

Este caminho de reflexão busca uma aproximação com uma maneira de ver a filosofia, presente em alguns pensadores referidos neste texto, como um modo de caminhar na vida e uma experiência do pensar que se põe à escuta de outras: o mito e a mística, a arte e a poesia; que reconhece que o pensamento não se restringe a uma só expressão histórica, mas é uma potencialidade do ser humano. Há alguns anos, este tema tem estado presente no meu percurso, seja como pesquisadora do Centro João XXIII ou em artigos, publicações e cursos que venho atualmente ministrando como professora da UFBA. Assim, o presente trabalho representa um esforço de síntese destas reflexões, enriquecido pela experiência do sertão, e sua estrutura traz as marcas dessa trajetória intelectual e existencial.

Na primeira parte, abordo o tema da desertificação do mundo contemporâneo, destacando o horizonte de crise civilizacional onde se configuram os dilemas da contemporaneidade. O eixo domínio-reverência em relação à vida parece demarcar um importante campo da problemática moderna.

Esse eixo de tensão também pode ser formulado pelos modos do pensar que Heidegger nomeia como o pensar que calcula e o pensar que medita. São atitudes básicas diante do mundo, que marcam polaridades dentro de um espectro de possibilidades para o agir humano. O pensar que calcula reduz o mundo a um objeto, e unicamente a um objeto, a ser enquadrado, computado, controlado. O pensar que medita requer de nós que não nos fixemos sobre um só aspecto das coisas, que não sejamos prisioneiros de uma representação, que não nos lancemos sobre uma via única, numa única direção. O pensar que medita exige de nós que aceitemos considerar coisas que, à primeira vista, parecem irreconciliáveis.

Sem desqualificar a polaridade, o risco com que nos deparamos contemporaneamente é a absolutização da imposição unilateral de um desses modos de se relacionar com o real: o pólo do pensar que calcula e objetifica o real, configurando o desenraizamento próprio do homem moderno. Como outra possibilidade para o homem, Heidegger evoca a idéia do *morar* enquanto um preservar e salvar, isto é, uma postura que deixa-ser, propiciando aos mortais a condição de um novo enraizamento. Os “mortais” que Heidegger contrapõe ao homem planetário são aqueles que sabem habitar, *morar*, no sentido pleno da palavra; isto é, que sabem respeitar a Terra e seus seres, acolher e preservar, deixar o próximo ser próximo e o distante ser distante, reconhecer o sagrado, assumir a morte.

Foi esta atitude mediante a qual o ser humano “deixa-ser” os seres, abrindo mão da pretensão de submetê-los à sua vontade, que a peregrinação do Rio São Francisco desvelou em algumas comunidades ribeirinhas por onde passou. Nesta ambiência, onde conceitos como “meio-ambiente” e “ecologismo” são expressões pouco usuais, ou até desconhecidas, encontrei pessoas com uma percepção da natureza baseada em valores e posturas muito diferenciadas de uma tradição moderna que poderíamos qualificar como instrumental e reificadora.

Estas comunidades, diretamente atingidas pelo modelo oficial de desenvolvimento, constituem-se de populações deslocadas por barragens, ou ainda por ribeirinhos ameaçados pela extinção dos recursos naturais dos quais tiram seu sustento

e sobre os quais constróem simbolicamente os sentidos de sua existência. Ameaçados em suas fontes vitais, essas populações testemunham um modo de ser e relacionar-se com a natureza que tem sido objeto das duras investidas da dinâmica de um desenvolvimento desertificador e desenraizador. Os processos sociais e culturais que ali se passam não deixam de ser, neste sentido, evidências de uma luta pela sobrevivência de um ethos ecológico. O profundo conhecimento dos ciclos do Rio São Francisco e da sua interação com os ecossistemas que lhe são próximos, traduzidos nos diálogos que re-produzo no texto, não se dissociam de uma escuta poética da natureza. Se a arrogância é um traço central do humanismo moderno, estas falas expressam uma humildade ontológica que acolhe a presença dos outros seres na dignidade que lhes é própria, renunciando à pretensão de reduzi-los à condição de objetos, cujo único valor está em como podem ser utilizados para a afirmação do poderio humano. Esta atitude de reverência diante da vida é o princípio fundamental da ecologia radical.

Valorizar esta tradição não significa projetar na experiência de um povo fantasias de um lugar idílico, isento dos antagonismos e conflitos que perpassam a condição humana e mais especificamente a sociedade na qual vivemos. Estas tradições não existem mais na plenitude de sua integridade originária. Em grande parte, sucumbiram sob o rolo compressor da expansão do capital ou da redução de todas as formas da convivência humana à relação custo-benefício. Contudo, um dos atributos do mundo da cultura popular é o de ser um mundo no qual pulsa, em meio a um sofrimento incomensurável, uma grande vitalidade. São formas de sociabilidade, modos de se relacionar com a natureza, experiências do sagrado, que dão testemunho de uma força de criatividade que se realizou e se realiza no desenvolvimento daqueles povos, tanto em meio a conjunturas sociais e políticas determinadas, quanto no modo de interagirem com a terra onde habitam e o vigor da natureza naquele lugar.

Em todas as peripécias de suas mutações e migrações, em todas as amálgamas e esquecimentos, este modo próprio de experienciar a vida se configura como um manancial a partir do qual uma sabedoria de vida pode florescer. Por isso, a prática das idéias de quem procura hoje os elos entre o social, o ecológico e o espiritu-

al tem muito a ganhar no diálogo com esta tradição.

Foi seguindo esta pista ética e teórica que, na última parte desta reflexão, procurei empreender um exercício de por em diálogo a sensibilidade para a poesia da natureza encontrada na tradição sertaneja, com alguns aspectos do pensamento de Heidegger e também com a mística de Mestre Eckhart. A possibilidade de tal diálogo reside em um certo núcleo comum onde a experiência do desapego está em consonância com um modo de ser que se coloca à disposição da vida. Postura esta que considero o cerne de um pensamento vivificador, que pode enraizar o homem na vida, a partir de sua finitude e que nos sugere a possibilidade de resgatar outras potencialidades presentes na própria idéia de deserto, ressignificando esse contexto de crise e esvaziamento na experiência moderna da natureza. São experiências do pensar que favorecem um modo de ser criativo e nos dão indícios para restaurar a morada.

CAPÍTULO 1

A desertificação do mundo contemporâneo

1.1 Senhor da natureza e funcionário da técnica

A crise que hoje atravessamos não é somente de caráter social, econômico, ou mesmo moral. Não se restringe a um país ou a uma determinada classe social. A crise que vivemos repõe certas questões que fundam e fundamentam o percurso de uma época. Etimologicamente, a palavra crise provém do grego *krínein*: decidir; discernir. Neste momento, a tessitura de representações, de valores, de conceitos mediante a qual o ser humano tece sua inserção no mundo está como que esgarçada. Por isso, nos encontramos diante de um desafio: o de saber decidir e discernir, o de saber realizar uma superação criadora deste momento que nos permita alcançar um novo patamar de pensamento, uma outra maneira de experienciar o mundo e a nós mesmos. No caminho desta superação, temos que nos defrontar com uma questão essencial: o que significa para nós ser um ser humano?

A experiência que um homem realiza de sua humanidade, a resposta que uma civilização dá a essa indagação, faz parte de uma trama de relações entre todos os aspectos da vida: condições econômicas, políticas, sociais, configurações históricas precedentes e emergentes, forças espirituais e psíquicas.

Penso no entanto que, uma vez cristalizada, tal resposta exerce uma ação determinante sobre os rumos daquela civilização. Mas a pergunta a respeito da identidade do homem não é uma pergunta que termina no próprio homem: é uma pergunta a respeito da maneira pela qual este ser humano, esta civilização, se relaciona com o real. Assim, o homem pode se pensar como “Mestre e Senhor da Natureza” (Descartes, 1996), ou como servo do *Logos* (Heráclito). Ele pode experienciar o universo como uma hierofania, à maneira das sociedades arcaicas, ou como uma máquina cujas partes podem ser desmembradas para serem conhecidas (Newton). Ou ele pode redescobrir o universo como uma tessitura de inter-relações, um acontecimento multi-dimensional e caleidoscópico, como sugerem algumas interpretações da física quânti-

ca. Em todos esses momentos, a pergunta a respeito da nossa identidade é também uma pergunta a respeito do todo, da vida, do ser. Em todos esses momentos se potencializa um destino histórico.

Em seu livro **Ensaio sobre o homem**, Ernst Cassirer (1944) mostra de que maneira a pergunta *quem é o homem?* recebe uma formulação totalmente diferenciada da que a antecedeu a partir da cosmologia copernicana. Tanto a metafísica clássica quanto a religião medieval concebem o universo como uma ordem hierárquica na qual, entre os seres da criação, o ser humano ocupa o lugar central, e, observa também Cassirer (p. 13), “o lugar mais alto”. Com a nova cosmologia heliocêntrica, a idéia de que o ser humano é o centro do universo perde o seu fundamento. O homem é colocado num espaço infinito, e “cercado por um universo mudo, por um mundo que responde com o silêncio a seu sentimento religioso e às suas inquiuições morais mais profundas” (Idem, p. 14). Diante da dúvida e do medo provocados por este profundo desenraizamento, a filosofia e a ciência respondem – conclui Cassirer – assumindo o desafio de provar que a nova cosmologia pode fortalecer o poderio do homem e da razão humana.

Existem outras leituras da antiga concepção que não consideram uma característica do geocentrismo presumir que o ser humano ocupe o lugar central da criação, no sentido de ser seu ponto mais alto; ou seja, a concepção geocêntrica não traria em si um antropocentrismo implícito. Jacob Needleman (1975) assinala que o geocentrismo, que predominou na vida do homem ocidental até a revolução científica, não exagerou e nem glorificou a importância do ser humano na arquitetura do universo. Esta idéia seria parte de uma concepção do universo como uma hierarquia de forças e intencionalidade, representadas por círculos concêntricos. Além do primeiro e maior destes círculos estava Deus, e dentro do último e menor dos círculos estava a Terra. Nesta representação de uma escala de graus do ser, estar no centro significava estar no degrau mais baixo de uma escada que conduzia à divindade. Isto dizia respeito não somente à Terra como *locus* da existência física, mas também ao homem, que precisaria galgar os degraus desta escada para alcançar o sagrado. Assim, longe de colocar o

ser humano na escala superior da criação, o antigo geocentrismo lhe estaria ensinando uma atitude de humildade ontológica, segundo a interpretação de Needleman. Na idéia da tradição, este homem, que se configura à imagem e semelhança de Deus e assume uma posição central no universo, é aquele ser humano que conseguiu alcançar o pleno desenvolvimento de suas potencialidades. Nas palavras de Needleman (op. cit, p. 80):

O homem de quem se fala na Bíblia e no Alcorão, que nomeia os animais (através da capacidade de compreensão simbólica) e que é designado como vice-regente de Deus – este homem é o homem microcósmico. Não eu e você, tal como somos.

Segundo Needleman, a articulação entre a concepção geocêntrica e a concepção do homem-microcosmo dá ao ser humano a noção de um movimento ascendente através do qual ele poderá realizar diferentes graus de humanidade.

Por outro lado, as concepções heliocêntricas, como os sistemas cosmológicos do Antigo Egito e dos Pitagóricos, também expressariam a idéia da existência de diferentes níveis de poder e inteligência no Cosmos. Nestas cosmologias, o Sol simbolizaria não apenas uma fonte de força e de luz perceptíveis, como também de iluminação e de vida, correspondendo a uma centelha divina dentro do próprio ser humano. É esta, também, a concepção de Platão.

Needleman afirma que nós, modernos, fomos ingênuos em nossas reflexões sobre o Cosmos, tanto na rejeição do geocentrismo quanto no modo como adotamos o heliocentrismo. A percepção do universo perdeu sua densidade simbólica, sua capacidade de apreender o universo como uma realidade desabrochando em múltiplos níveis simultâneos que remetem uns aos outros. Um universo que é visto apenas como uma extensão incomensurável de espaço, um universo mudo e destituído de sentido, esmaga o homem e o apavora. A famosa exclamação de Pascal “*le silence éternel de ces espaces infinis m’effraye*” (apud Cassirer, op. cit., p. 14) é a tradução do *pathos* próprio do homem moderno ante esta visão do mundo.

Como já foi assinalado, Cassirer observa que, diante desta situação, os esforços conjuntos da ciência e da filosofia moderna se voltam – num movimento paradoxal – para provar que a cosmologia heliocêntrica, longe de enfraquecer o poder da

razão humana, reforça e confirma esta razão. Acrescentaríamos que não é apenas para a confirmação do poder da razão humana enquanto tal que se voltam a filosofia e a ciência modernas, mas para a razão humana como meio para a afirmação do poderio humano sobre todas as coisas. Como afirma Bertrand Russel (1946, p. 564), a famosa frase de Francis Bacon “saber é poder” tem outros porta-vozes que o antecedem de muito. O que é significativo do pensamento moderno é que Bacon dará a esta sentença o sentido de ser o saber essencialmente uma técnica de manipulação e controle. A expulsão do sagrado para fora do Cosmos traz como consequência a progressiva divisão entre ciência e sagrado, entre conhecimento e sabedoria. Ora, um mundo dessacralizado torna-se um mundo passível de cálculo e manipulação pelo sujeito humano, visto daí em diante como centro ontológico do universo.

A perspectiva dessacralizante do Cosmos é fruto da arrogância do nascente humanismo moderno. Esta *hybris* faz com que o homem, ao se perceber fora do Cosmos e num patamar acima dos demais seres, perca a possibilidade de se experienciar como cosmopolita – como um ser que tem no Cosmos a sua *polis*, a sua morada. Recusando suas raízes cósmicas, o homem moderno se impõe uma espécie de auto-exílio; por outro lado, a tentativa de suprir esta falta se expressa como um anseio insaciável de poder e controle.

Talvez uma das lições mais fecundas da experiência moderna seja a de ver o que acontece quando o ser humano esquece ou sufoca sua capacidade de fazer uma leitura simbólica do real: o que acontece quando uma civilização perde sua ligação com o sagrado. Mas esta ruptura não se fez de uma só vez. Em sucessivas etapas, ao longo de 2.500 anos, o Ocidente operou o corte que separou o Um do múltiplo, a ciência do sagrado, o corpo do espírito, o homem do Cosmos. Apesar do que mostra Needleman a respeito da riqueza simbólica das concepções medievais do universo, numerosos estudiosos vêem na tradição judaico-cristã, tal como ela foi difundida, uma das vertentes do antropocentrismo moderno.

David Ehrenfeld (1981), por exemplo, afirma a existência de uma inter-relação entre o que ele chama “a religião ocidental organizada” e o humanismo an-

tropocêntrico da modernidade. Segundo ele, trata-se de uma postura religiosa que separa o espírito da natureza: o espírito é visto como um Deus que, sendo totalmente externo à natureza, rege a natureza desde fora. O único ser terrestre vivo a possuir espírito seria o homem. Na medida em que o **Gênesis** afirma o poderio absoluto de Deus e sua soberania sobre todo o universo, é dado ao homem compartilhar deste poderio enquanto único ser criado à imagem e semelhança do Senhor.

Ainda assim, afirma Ehrenfeld, dentro da perspectiva bíblica a vontade do homem não é o princípio mais alto no Céu e na Terra: é limitado por leis espirituais cuja existência independe de sua vontade particular. Estas leis dão, por sua vez, fundamento às normas éticas, que também corrigem seu querer. Também a própria natureza, enquanto criação divina, tem um sentido que não se limita a ser um instrumento para a satisfação dos desejos humanos. Ainda que não ocupem o lugar que lhes era dado nas religiões pré-cristãs, os seres da natureza fazem parte, junto com o homem, da grande corrente do Ser. Assim, a voracidade humana continua a ser limitada por um senso do transcendente operando no Cosmos. Quando este senso do transcendente desaparece, já não há nada a colocar limites à desmesura do homem moderno.

A grande diferença entre a modernidade e as civilizações precedentes é que, enquanto outras sociedades fizeram do eixo de sua cultura a elaboração de técnicas para controlar a tendência humana àquele desejo desmesurado que os gregos chamavam de *hybris*, a nossa fez da *hybris* sua virtude máxima. O projeto de dominação e controle de tudo que existe, forma o eixo em torno do qual esta civilização gravita. Em si, o raciocínio dedutivo é um pensamento do controle, centralizado, uno. A tirania da *ratio* exclui o irracional, o Outro, tudo aquilo que não participa do princípio de identidade. Com Descartes, o ego raciocinante torna-se o critério de determinação do real. Na medida em que a formulação predominante na modernidade assume que o único fundamento de valor e de verdade é o próprio homem, o caminho está aberto para uma compreensão na qual “ser” é ser representável para o sujeito racional.

O cristianismo lembra ao ser humano que a autoridade que ele possa ter é sempre subordinada a uma autoridade mais alta, e que a liberdade do homem não

consiste em ele fazer o que bem entender, mas em adequar o seu querer a uma ordem mais alta, que independe dele e lhe é superior. Assim, ainda que vários autores afirmem que o cristianismo abriu caminho para o humanismo antropocêntrico, dessacralizando a natureza e colocando o homem acima dos demais seres da natureza, enquanto ele atuou como uma força vital na civilização ocidental, a própria idéia da superioridade humana e de seu poder sobre a natureza era interpretada no contexto de uma visão ética e espiritual mais ampla.

Na Idade Média, o homem se experiencia como criatura – condição que ele compartilha com todas as outras criaturas. Com Deus, existe uma relação de diferença mas não de contraposição, porque Deus é Pai da criatura, e a criatura é filha de Deus. Por isso, a ordem provém da aceitação de uma determinação superior.

Na sua versão moderna, a idéia do lugar do ser humano no universo perde esta dimensão tensional entre um nível de domínio e um nível de subordinação a uma ordem mais alta, e assume um caráter unidimensional – a expansão do poderio humano sobre o mundo inteiro. De maneira sempre crescente, o homem moderno pensa sua liberdade na razão direta de sua capacidade de prescindir de qualquer lei que lhe seja externa, tão mais livre quanto mais ele domina o mundo.

Nesse entendimento, autonomia e dependência são vistas como termos excludentes. A liberdade do ser humano é pensada na razão direta de sua capacidade de independer de processos que lhe são externos. Por isso mesmo, o homem deve se tornar “Mestre e Senhor da Natureza”. Heidegger (1958c) mostra que, com Descartes, a indagação tradicional da filosofia: *o que é o ser?* muda para a busca epistemológica da certeza e da segurança. Tal segurança é encontrada no *ego cogito*, que afirma a fundamental importância do sujeito humano. No pensamento cartesiano, o ego certo de sua própria existência (e que portanto se autolegitima) se torna agora o fundamento e o referencial para tudo que existe (Heidegger, “*The age of the world picture*”, 1977). O homem assume o lugar de Deus na grande corrente da existência. Para Descartes, somente as idéias “claras e distintas” – como a idéia do *ego cogito* – são verdadeiras. Como somente as idéias matemáticas aproximam-se deste grau de certeza, somente o

quantificável pode ser julgado como real e verdadeiro. Ser real significa ser um objeto para um sujeito humano. Porque a essência do homem foi transformada em sujeito, a enunciação de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas” ganha na modernidade um sentido que no conjunto da *paideia* grega só poderia ser visto como *hybris*: o entendimento do ser humano como o fundamento e o referencial para tudo que existe (Idem, op. cit). A constituição do homem moderno como sujeito é o eixo ordenador da cultura moderna. A natureza passa a ser vista como uma reserva de matéria-prima cujo valor reside somente em atender aos desejos humanos. O homem ocidental, sob o domínio deste entendimento, procura segurança não apenas pelo conhecimento da realidade, mas pela sua dominação. A técnica deixa de ser uma forma de *poiesis* – um lugar de revelação dos entes – para tornar-se cada vez mais uma prática de ocultamento, à medida que o homem projeta a sombra das suas necessidades sobre a natureza, que não mais existe a não ser como objeto de uso.

O modo pelo qual a vida se revela a nós no enquadramento da cultura tecnológica, é, prioritariamente, em termos de como ela pode ser representada, transformada, organizada para a realização de algum objetivo humano. A natureza é reduzida à condição única de objeto manipulável pelo sujeito humano, auto-erigido em referencial ontológico do universo. Por isso, pode-se afirmar que a história do mundo é a história da procura de mais e mais poder, na medida em que o ser humano entende sua humanidade na razão direta de sua capacidade de tudo dominar. Mas a afirmação do homem como absoluto, a negação de qualquer horizonte de transcendência, redundando no niilismo em que a própria humanidade do homem é negada, na medida em que também é transformada em mais um objeto da vontade de poder. A busca da superação de tal situação implica em repensar esta postura. Se o ser humano não é o fundamento de toda realidade e valor, se ele não é o senhor da natureza, quem é ele? Qual é o nosso lugar no universo?

A ruptura da dimensão cosmopolita do homem, a busca de mais e mais poder sobre a natureza, sobre tudo e todos, o antropocentrismo, formam o eixo em torno do qual, enquanto civilização, gravitamos. Mas o que acontece com uma civilização

que faz da expansão sempre maior do poderio humano sua fonte e seu princípio permanente?

Quando o ser humano esquece sua vocação verdadeira e tenta reduzir o real a um conjunto de objetos dos quais ele seria o colecionador, então o próprio homem pode ser visto como mero objeto cuja exploração se justifica nesta busca de mais e mais poder. O projeto moderno de dominação da natureza está intimamente vinculado aos ritmos da sociedade industrial. William Leiss (1974, p. XIV-XVI) mostra que:

...nas falsas esperanças alimentadas pela idéia de “conquista” da natureza escondeu-se uma das dinâmicas mais fatídicas dos tempos modernos: o elo inextricável entre a dominação da natureza e a dominação do homem. (...) Uma das principais funções da idéia de dominação humana sobre a natureza - em seu papel como ideologia social significativa - foi de inibir a consciência de novas formas de dominação que se desenvolviam nas relações humanas.

Cria-se a ilusão de que, embora existam desigualdades sociais evidentes demais para serem escamoteadas, todos os homens têm igual poderio sobre a natureza. Todos, até os mais subjugados, têm o poder de subjugar as forças da natureza. Assim, o desequilíbrio ecológico e a planetarização de uma sociedade que, desenvolvendo-se sob a ideologia do individualismo e da pretensa igualdade de todos, caminha hoje para uma tecnocracia totalitária, são aspectos de um mesmo fenômeno.

O empenho em reduzir todos os seres - inclusive o próprio homem - à condição de objetos, cujo único valor consiste no lucro que podem produzir, acaba por provocar uma desertificação do mundo, tanto no sentido físico quanto no sentido anímico, espiritual. Na medida em que não mais se experiencia como parte integrante do Cosmos mas como seu “mestre e senhor”, o homem contemporâneo vive um desenraizamento fundamental, uma espécie de auto-exílio. Tal é o padrão que se estende a todos os lugares do planeta.

Heidegger (1980, p.144) se refere ao homem que vive no enquadramento da sociedade tecnocrática como o “funcionário da Técnica”. Toda a humanidade é mobilizada pela exploração e transformação planejada das energias disponíveis. Sujeito e objeto são nivelados neste grande reservatório de matéria-prima para explora-

ção e processamento. Segundo este pensador, o mais angustiante no “funcionário da Técnica” é sua incapacidade de angustiar-se. Ninguém busca a compreensão de si e do real quando tem a plena convicção de estar de posse do controle calculado de toda a realidade.

No entanto, ao longo de todas as vicissitudes que marcaram o desenvolvimento do nosso percurso civilizacional, com suas características de reificação, instrumentalidade e controle, sempre houve aqueles que mantiveram outra visão do mundo, aqueles que zelaram pelo cuidado com a vida e a reverência pelo sagrado, aqueles que mantiveram uma escuta poética da vida: aqueles dotados de sabedoria, independente do seu lugar social e muitos, talvez na maioria das vezes, à margem das instituições e dos templos oficiais do saber.

1.2 Tirania e servidão

Procurei delinear, em linhas gerais, como se cristaliza a experiência que o ser humano faz de sua identidade, ao longo da história do Ocidente. Na sua expressão moderna, como enfatizamos, a idéia do lugar do ser humano no universo perde a dimensão tensional entre autonomia e transcendência, assumindo um caráter unidimensional – a expansão do poderio humano sobre o mundo inteiro.

Na tentativa de pensar esta questão, podemos encontrar no texto de Etienne de la Boétie (1982, p. 12), pensador do século XVI, uma interrogação inédita, até então “esquecida” – a questão da servidão voluntária:

Por ora gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não têm o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo.

Não pretendo fazer uma análise do texto de La Boétie, mas partir da questão por ele colocada. Na configuração da tirania, da servidão e da amizade, encontra-se a cristalização temática de indagações que faço, ainda que estas se inscrevam em outro registro. A grande riqueza desse texto está nos muitos caminhos de pensa-

mento que nele se pode percorrer, como na reflexão sobre o tirano que, sendo um, reina sobre muitos, pela força dos que o servem: O tirano é um só. Com que força reina sobre tantos? Pela força dos que o servem:

Diremos que os que servem são covardes e moídos? É estranho, porém possível, que dois, três, quatro não se defendam de um; poder-se-á então dizer com razão que é falta de fibra. Mas se cem, se mil agüentam um só, não se diria que não querem, que não ousam atacá-lo, e que não se trata de covardia e sim de desprezo ou desdém? Se não vemos cem, mil homens, mas cem países, mil cidades, um milhão de homens não atacarem um só, de quem o mais bem tratado de todos recebe esse mal de ser servo e escravo, como poderemos nomear isso? (...) que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear? (...) não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão; não se deve tirar-lhe coisa alguma, e sim nada lhe dar; não é preciso que o país se esforce a fazer algo para si, contanto que nada faça contra si. Portanto são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal – melhor dizendo, persegue-o. (...) De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? Que poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos? (...) É incrível como o povo, quando se sujeita, de repente cai no esquecimento da franquia tanto e tão profundamente que não lhe é possível acordar para recobrá-la, servindo tão francamente e de tão bom grado que ao considerá-lo dir-se-ia que não perdeu sua liberdade e sim ganhou sua servidão. (Idem, p. 13, 14, 16 e 20)

O próprio enunciado da questão desloca o lugar tradicional da liberdade e da servidão: servidão voluntária – vontade de servir. La Boétie indaga o que se ganha com a servidão. Em que consistem a força e o fundamento da vontade de servir?

Mas agora chego a um ponto que em meu entender é a força e o segredo da dominação, o apoio e fundamento da tirania. (...) Não são os bandos de gente a cavalo, não são as companhias de gente a pé, não são as armas que defendem o tirano; de imediato, não se acreditará nisso, mas com certeza é verdade. São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano... Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição elevaram; aos

quais fazem dar o governo das províncias ou o manejo dos dinheiros para que tenham na mão sua avareza e crueldade... Grande é o séquito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede, não verá os seis mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano servindo-se dela como Júpiter em Homero, que se gaba de trazer a si todos os deuses ao puxar a corrente. (Idem, p. 31-32)

Com este discernimento sobre a servidão voluntária, La Boétie desfaz os hábitos com os quais acostumamo-nos a pensar o político. A corrente da tirania perpassa a sociedade de um extremo a outro, pois a “vontade de servir” dissimula o desejo de participar da tirania, de também ser tirano, pois segundo Claude Lefort em “O nome de: Um” (in: La Boétie, op. cit., p. 166), é através do efeito do homem “*dechainé*” que se mantém toda a “*chaine*” dos tiranetes.

A servidão se fundamenta no desejo excessivo, desmedido de, elevando-se acima dos demais, tudo possuir e a todos dominar. Reitero aqui duas questões já por mim expressas em **O encantamento do humano** (1991, p. 40):

- 1) O desejo de mando e posse no seu aspecto de desmesura;
- 2) O objeto desse desejo: mando e posse de quê?

A desmedida é uma tendência humana que os gregos já identificavam, tanto que designaram esse desejo voraz e excessivo, essa ruptura da medida justa, com uma palavra cuja força até hoje ecoa: *hybris*. Manter a *hybris* sob controle permeia toda a *paideia* grega. Nos portais do templo de Apolo, deus da sabedoria, foram registradas as inscrições “conhece-te a ti mesmo” e “nada em excesso”. A doutrina da *sōfrosyne* faz da busca da *metron* a mais alta sabedoria, ensinando que não se devem esquecer os limites do poder e da ambição humana, compreensão também demonstrada pelas sociedades arcaicas, cujo sistema simbólico visa afirmar o ser humano como parte integrante do todo, e com isso conter a desmedida.

Entre as diversas civilizações, o que marca nosso percurso é ter feito da *hybris* a virtude máxima, enquanto outras sociedades tomaram como eixo de sua cultura a elaboração de técnicas para controlar essa tendência. Dominar e controlar tudo que existe, romper a dimensão cosmopolita do homem, buscar mais e mais poder sobre a natureza, sobre tudo e todos, ou seja, valorizar o antropocentrismo, eis o eixo

quais fazem dar o governo das províncias ou o manejo dos dinheiros para que tenham na mão sua avareza e crueldade... Grande é o séquito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede, não verá os seis mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano servindo-se dela como Júpiter em Homero, que se gaba de trazer a si todos os deuses ao puxar a corrente. (Idem, p. 31-32)

Com este discernimento sobre a servidão voluntária, La Boétie desfaz os hábitos com os quais acostumamo-nos a pensar o político. A corrente da tirania perpassa a sociedade de um extremo a outro, pois a “vontade de servir” dissimula o desejo de participar da tirania, de também ser tirano, pois segundo Claude Lefort em “O nome de: Um” (in: La Boétie, op. cit., p. 166), é através do efeito do homem “*dechainé*” que se mantém toda a “*chaine*” dos tiranetes.

A servidão se fundamenta no desejo excessivo, desmedido de, elevando-se acima dos demais, tudo possuir e a todos dominar. Reitero aqui duas questões já por mim expressas em **O encantamento do humano** (1991, p. 40):

- 1) O desejo de mando e posse no seu aspecto de desmesura;
- 2) O objeto desse desejo: mando e posse de quê?

A desmedida é uma tendência humana que os gregos já identificavam, tanto que designaram esse desejo voraz e excessivo, essa ruptura da medida justa, com uma palavra cuja força até hoje ecoa: *hybris*. Manter a *hybris* sob controle permeia toda a *paideia* grega. Nos portais do templo de Apolo, deus da sabedoria, foram registradas as inscrições “conhece-te a ti mesmo” e “nada em excesso”. A doutrina da *sophrosyne* faz da busca da *metron* a mais alta sabedoria, ensinando que não se devem esquecer os limites do poder e da ambição humana, compreensão também demonstrada pelas sociedades arcaicas, cujo sistema simbólico visa afirmar o ser humano como parte integrante do todo, e com isso conter a desmedida.

Entre as diversas civilizações, o que marca nosso percurso é ter feito da *hybris* a virtude máxima, enquanto outras sociedades tomaram como eixo de sua cultura a elaboração de técnicas para controlar essa tendência. Dominar e controlar tudo que existe, romper a dimensão cosmopolita do homem, buscar mais e mais poder sobre a natureza, sobre tudo e todos, ou seja, valorizar o antropocentrismo, eis o eixo

nante de nossa cultura?

A modernidade se inaugura com esse projeto, sendo Francis Bacon o primeiro a introduzir a idéia de controle da natureza e a concepção do saber como técnica de manipulação: “saber é poder”. A idéia de que o homem deve tornar-se “Mestre e Senhor da Natureza” vem à tona com Descartes. Os pensadores da chamada Escola de Frankfurt nos ensinaram de que maneira a *Aufklärung*, vista como Razão Emancipadora, acaba por instaurar uma lógica do domínio, desdobrando-se na Razão Instrumental, que trata a natureza da mesma forma como trata os homens: como algo a ser dominado, colocado a seu serviço (cf. Adorno/Horkheimer, 1985).

A “reificação” não é só do ser humano, mas de tudo que vive e, para além disso, de tudo que é. Contrariamente à percepção do real como transformação constante, os seres são vistos como coisas estáticas, objetos cujo valor está na função que devem cumprir. Recorrendo ao pensamento de Martin Heidegger (1978), podemos dizer que, no lugar da epifania do mundo, no seu processo de surgir e manifestar-se, instala-se a visibilidade das coisas que já estão lá e podem ser classificadas, dissecadas, controladas. A *theoria*, no sentido de visão, se torna voyeurismo. Não é mais possível o diálogo entre o homem e o mundo, porque este se torna estático, morto, coisificado. Nosso percurso civilizacional é, então, governado por essa tiranização do real.

Criticar de maneira radical é também ir à raiz daquilo que se critica, daí a necessidade de nos interrogar sobre o vigor desse projeto de tiranização do real. Por que foi tão forte essa opção civilizacional e qual a razão de nela persistirmos, mesmo sabendo que nos empenhamos em nossa própria destruição?

No **Discurso da servidão voluntária**, La Boétie (1982, p. 33) nos fala daqueles que compõem a corte do tirano e que, por estarem mais próximos da tirania, são também os mais distantes de si mesmos, os mais servis:

Pois, em verdade, o que é aproximar-se do tirano senão recuar mais de sua liberdade e, por assim dizer, apertar com as duas mãos e abraçar a servidão? (...) Mas eles querem servir para ter bens, como se não pudessem gerar nada que fosse deles, pois não podem dizer de si que sejam de si mesmos (...)

A servidão, pois, se fundamenta no desejo de comandar e de possuir o

que se comanda. No entanto, o **Discurso** nos mostra o quanto este ganho é ilusório:

Pobres e miseráveis povos insensatos, nações obstinadas em vosso mal e cegas ao vosso bem! Deixais levar, à vossa frente, o mais belo e o mais claro de vossa renda, pilhar vossos campos, roubar vossas casas e despojá-las dos móveis antigos e paternos; viveis de tal modo que não podeis vos gabar de que algo seja vosso; e pareceria ser agora uma grande fortuna para vós conservar a meias os vossos bens, vossas famílias e vossas vidas vis; e todo esse estrago, esse infortúnio, essa ruína vos advêm não dos inimigos mas sim, por certo, do inimigo, e daquele que engrandeceis, por quem ides tão valorosamente à guerra, para grandeza de quem não vos recusais a apresentar vossas pessoas à morte. (Idem, p. 15-16)

Se o ato de aproximar-se do tirano é alienar-se da própria humanidade, viver o perigo da traição constante, perder a possibilidade do amor e da amizade, por que, então, nos empenhamos em servi-lo? Insiste La Boétie (p. 36-37):

Como pode então haver alguém que, com tão grande perigo e tão pouca segurança, queira tomar o infeliz lugar para servir com tanto custo a um senhor tão perigoso?

Como interpretar, então, o desejo de mando e de posse?

Tomando a questão da tirania e da servidão como arquétipo de nossa inserção no mundo, devemos articulá-la com aquilo que constitui e constituiu sempre uma questão fundamental para o homem, sua medida máxima – como ele se relaciona com a morte. Não apenas dedicamos nossas vidas ao serviço do tirano, mas aceitamos por ele morrer:

...todo esse estrago, esse infortúnio, essa ruína vos advêm não dos inimigos mas sim, por certo, do inimigo, e daquele que engrandeceis, por quem ides tão valorosamente à guerra, para grandeza de quem não vos recusais a apresentar vossas pessoas à morte.

Deve-se deduzir que o desejo de servir e o medo da morte não estariam, pois, relacionados? Contudo, a indagação se põe: a morte é constituída exclusivamente pelo Grande Evento? A dificuldade em aceitarmos passar não é a mesma experiência que fazemos, cotidianamente e a cada instante, da perda de nós mesmos, do Outro, das coisas que quiséramos estáveis e fixas, e que nos escapam porque se transformam permanentemente?

O susto diante da consciência da morte, o apego ao que aí está e sua

inevitável frustração não nos levariam a um esforço para projetar em algum lugar a possibilidade de permanência? A perpetuação do tirano não será a prova, ainda que ilusória, de que alguém está acima desse fluxo inevitável, alguém que vence a força do tempo, os limites de tudo que vive e, portanto, morre?

A questão da *hybris*, tal como era vista pelos gregos, nos dá indícios para pensar essa questão. A *hybris* indica desmesura e transgressão porque é a aspiração humana a igualar-se aos deuses. Considerar a punição dessa tentativa como uma questão de ciúmes ou de tirania por parte dos olímpicos é caracterizar a religiosidade homérica como nada mais do que uma antropomorfização do divino, uma projeção dos valores da nobreza feudal nos deuses do Olimpo. Como a análise desta questão não é aqui pertinente, assinala-se apenas seu caráter tão redutor quanto etnocêntrico. Importa, porém, identificar o que, para os gregos, distingue homens de deuses. Diferentemente da concepção judaico-cristã, não havia espaço, na percepção grega, para a idéia de um Deus exterior ao universo, incriado e eterno; tanto deuses quanto homens tiveram uma origem, um momento de nascimento. A questão da morte é o que os distingue, pois os deuses têm a imortalidade. Desejar igualar-se aos deuses é, portanto, não passar, querer permanecer, ser também imortal. Em sua ânsia de deter o inevitável fluxo da vida, os homens buscam a estagnação, ou melhor, a ilusão da estagnação, e esta ilusão é uma forma de torpor, ou sono – *Hypnos* – que é para os gregos irmão de *Thanatos*, a morte. Parente da morte porque é uma morte em vida, o torpor é uma morte para a realidade que cerca o homem a todo momento, a realidade de seus limites e de sua impermanência, de que nos falam todas as sabedorias milenares. Um dos ensinamentos budistas, por exemplo, é que a causa do sofrimento humano não decorre da doença, da velhice e da morte, que são fenômenos naturais, inscritos na própria lei das coisas, manifestações do tempo. A causa do sofrimento humano residiria antes no apego, na rejeição da impermanência, na recusa de passar.

Retornemos à visão de La Boétie de que o desejo de servidão é um desejo de identificação com o tirano para poder “ter e comandar”. Já foi assinalado de que maneira toda nossa cultura está montada precisamente numa estratégia de mais e

mais poder, de mais e mais controle sobre tudo que existe. Mas o que é, em última instância, comandar e possuir, senão controlar ou ter a ilusão de que se controla alguma coisa? Enquanto cristalização temática de todo projeto de controle e dominação, o tirano representaria e encarnaria esse desejo, ou, dizendo de outro modo, tanto a força da tirania quanto o vigor da opção civilizacional pela tiranização do real residiriam em sua capacidade sempre maior de acreditar na ilusão de podermos controlar o incontrolável: a inexorável passagem das horas, a mutação constante do “agora”, a indeterminação do futuro. Por isso servimos: paradoxalmente, pouco importa que morramos pelo tirano, desde que alguém, em algum lugar, nos possibilite a ilusão de escaparmos à dor da impermanência, contanto que alguém ou alguma coisa nos salve da estranheza do presente, do peso da liberdade, do susto diante de nossa transitoriedade.

Não é por acaso que a mesma palavra designa sujeito no sentido da dicotomia sujeito-objeto, e sujeito como servidão – sujeito a. Quando o homem recusa sua própria finitude, aliena-se daquilo que constituiu sua humanidade e tenta dissimular o “sendo” que ele realmente é; em seu lugar, deve reinar o sujeito. A este mesmo empenho, corresponde a negação do real em seu caráter fundamental de realização, em seu mistério irreduzível.

Etimologicamente, a palavra sujeito provém do latim *sub-iacere* e equivale ao sentido da palavra *substantia* que seria o suporte subjacente, que permanece. Na Idade Média, a palavra sujeito designava qualquer ente, mas, a partir da modernidade, começa a designar unicamente o ser humano, sendo usada para caracterizar a dicotomia sujeito-objeto. Como mostra Heidegger (1958c), se para os gregos o *pathos* da filosofia é o espanto – *thaumátzein*, a disposição que acolhe o mistério enquanto tal, o *pathos* da modernidade é o *ens certum*. O mundo deve se tornar controlável e, para alcançar este objetivo, é preciso “dividir para reinar”. O real, considerado como totalidade aberta e multidimensional, fica dividido em duas instâncias: um ego-sujeito que passa a ser “a medida de todas as coisas”, e um objeto que deve gravitar em torno dele.

Na concepção de La Boétie, o tirano é este Um que, elevando-se acima dos demais, nega o Outro como interlocutor e igual, como par. Em termos da questão

aqui abordada, fazer a experiência do Outro enquanto Outro é fazer a experiência do limite (próprio), do mistério, do imprevisível: enfim, daquilo que não pode ser tiranizado. Ora, o que é dicotomizar senão isolar e negar este Outro que ameaça o reino do Um? A palavra dicotomia provém do grego *dichotomein*: cortar em dois. Encarado como totalidade dinâmica, movimento tenso e trágico, o mundo inviabiliza nosso desejo de permanência e segurança. O homem tentou lidar com essa dificuldade de diferentes maneiras e suas múltiplas construções culturais assim o atestam, seja para ajudá-lo a conviver com o real, seja para dissimular o que tanto o assusta. Ora, é por sucessivas rupturas operadas ao longo de nosso percurso civilizacional que ocorre a substituição desta totalidade, mediante uma representação que a dicotomiza na pretensão de torná-la controlável.

Pensar esta dicotomização criticamente é reconhecer aquilo que ela recusa: o caráter estruturalmente conflitivo do real. Mas isto só podemos fazer a partir de um pensamento que abriga o que a representação dicotômica se empenha em abolir.

Se há necessidade é a guerra, que reúne, e a justiça, que desune, e tudo, que se fizer pela desunião, é também necessidade. (Heráclito, fr. 80; 1980, p. 103)

Dizer que *pólemos* – o combate – é o que reúne, significa contrapor ao Um do tirano, a este Um que se constitui na negação do múltiplo, a Unidade como embate e combate das diferenças; mais do que isso, é dizer que é o conflito que liga e re-liga estas diferenças entre si. Ao pensarmos a justiça como discórdia, afirmamos que é na discórdia que se dá o reconhecimento do Um pelo Outro. *Pólemos* e *philia* falam do Mesmo. Operando uma cisão na unidade polêmica do real, recusando o conflito enquanto co-pertinência de diferenças, o pensamento dicotômico, em sua dinâmica, desdobra-se no sentido da afirmação exclusiva e excludente de um de seus pólos: o reino do Um. Por isso, onde não existe combate a guerra advém, pois a guerra seria apenas o projeto de abolição do pólo oposto – para implantar a paz dos cemitérios e reinar só...

Através dessa representação do real, recusa-se o conflito como o elo que liga o antagônico, na pretensão de criar uma luz sem sombras, uma vida sem mor-

te, uma sociedade sem fissuras. Não foi por um “acidente de percurso” que esta decisão dominou as opções de nossa história e até hoje vigora; é que ela serve aos interesses da dominação.

Mas o costume, que por certo tem em todas as coisas um grande poder sobre nós, não possui em lugar nenhum virtude tão grande quanto a seguinte: ensinar-nos a servir (...) (La Boétie, op. cit., p. 20)

Esses hábitos civilizacionais têm tal peso que os confundimos com a própria realidade, e não nos damos conta de que são construções datadas historicamente. Nesta desmemória, tornamo-nos servos de nossas próprias representações – esquecemos que esquecemos.

...se todas as coisas que têm sentimento, assim que os têm, sentem o mal da sujeição e procuram a liberdade; se os bichos sempre feitos para o serviço do homem só conseguem acostumar-se a servir com o protesto de um desejo contrário – que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo? (Idem, p. 19)

A amizade é o fundamento da liberdade, enquanto o esquecimento o é da tirania. Se pensarmos a tirania/servidão como uma atitude existencial, uma postura diante do real, esta pergunta de La Boétie será uma provocação para repensar nossa identidade e nosso lugar no mundo. Dir-se ia, então, que a tiranização do real se funda em uma compreensão distorcida daquilo que significa ser um ser humano: nossos hábitos civilizacionais nos acostumaram a nos pensarmos como ego-sujeitos que são a medida de todas as coisas, roubando-nos a memória daquilo que constitui a nossa verdadeira humanidade.

Em nosso empenho de tiranizar o real, esquecemo-nos de que não somos “sujeitos” e sim “sendos”, parte integrante de um real em constante mutação. Assumir nossa humanidade é afirmar nossa amizade co-operária como o próprio ritmo da vida: seus riscos, suas perdas, sua provisoriedade. Quando esta amizade é “esquecida”, quando o diálogo e a troca são substituídos pelo projeto de dominação e controle, o homem se isola em face da natureza e em face dos outros homens. Como nos mostra La Boétie (op. cit., p. 35-36), o tirano não tem amigos:

...o tirano nunca é amado, nem ama: a amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por mútua estima (...) [o tirano] estando acima de todos e não tendo companheiro, já está além dos limites da amizade, cuja verdadeira presa é a igualdade, que jamais quer claudicar, e caminha sempre igual.

Não havendo troca e encontro, antes projeto de domínio, a tiranização do real cria solidão e servidão. O psicanalista Otto Rank (apud Zimmerman, 1983a) descreveu o neurótico como alguém que “recusou o empréstimo (vida) para não ter que pagar a dívida (morte)”. Quando recusamos nossa condição de “sendos”, no mesmo movimento também não aceitamos nossa amizade com o real e nos tornamos, por assim dizer, existencialmente autistas.

Compreendida como inserção do homem no mundo, como postura existencial, a amizade, fundamento da liberdade, passa por uma abertura fundamental ao dinamismo do real. É conhecimento como co-nascimento: nascer com o Outro nesta mutualidade do “nós” que fundamos em cada relação.

Mas este “nós” só se funda à medida que acolhemos este dinamismo do real do qual somos também expressão, desde que nos tornemos “amigos do sendo”. Por um lado, esta amizade implica renunciar à postura reificadora mediante a qual buscamos, simultaneamente, dominar o mundo e dissimular nossa própria finitude. Sem esta renúncia, sem uma reapropriação de nossa verdadeira humanidade, continuaremos a devastar o planeta, sujeitos a uma busca insaciável de segurança e controle.

Por outro lado, a amizade se liga à gratuidade: ela existe quando assumimos que nossa vocação existencial não é a de subjugar as coisas, mas deixá-las se manifestarem enquanto tais, e não enquanto objetos cujo valor reside em como podem servir a algum objetivo humano. Ser amigo é acolher o Mundo, o Outro, “na sua libérrima existência, na sua total e gratuita inutilidade”, como expressa Hélio Pellegrino (apud Sabino, 1975). Sendo gratuidade, a amizade é autonomia: não serve para nada, porque amigo se é “de graça”; por isso, não serve a ninguém (pois sua ação se realiza a partir de si mesma). Assim, só vivemos a liberdade quando abrimos mão de nosso projeto de controle do processo de realização do real: tornamo-nos os “sendos” que já somos quando deixamos ser.

Em seu artigo “O nome de Um”, Claude Lefort (op. cit., p. 146) nos mostra de que maneira o **Discurso** de La Boétie articula a servidão voluntária e o desejo de se identificar com o Um, e a relação deste desejo de identificação com o imaginário: “o desejo perseguindo a ilusão do Um”:

Com a servidão, o feitiço do nome de Um destruiu a articulação da linguagem política. O povo se quer nomeado — mas o nome em que se abolem a diferença de um a um, o enigma da divisão social, a experiência do reconhecimento indefinidamente adiada é o nome do tirano. Seu nome amado torna-se aquele ao qual todos os outros ficam suspensos sob o risco de não serem nada. O nome destacado, como que vindo de lugar nenhum, como que resumindo tudo em si, torna-se o nome do Outro, do único que tem poder de falar, longe daqueles que se limitam a ouvir.

O desejo de servidão, “sempre capturado por novos feitiços”, é o fantasma do Um como ocultação da experiência da indeterminação do plural. Mostrando a complementaridade entre a produção do fantasma do Um, como a denegação do plural, e o entre-conhecimento de uns como o fundamento da liberdade, a reflexão de Lefort permanece fiel à tensão do pensamento que recusa as dissociações redutoras. Esta, porém, não tem sido a marca de uma certa “glorificação das diferenças”, tão em voga atualmente.

A crítica ao Um homogeneizador e totalitário e a ênfase dada à experiência da autonomia têm ganho, sob diversas formas, um espaço sempre crescente nos últimos anos. Apesar da importância de que se reveste, não se deve obscurecer o perigo de que o que há de mais radical nesta crítica se perde sob o signo da simples repetição invertida desse fato. Com efeito, o conceito de autonomia tem recebido, às vezes, uma interpretação que perverte seu sentido e que pode reconduzir a uma postura totalitária, se se puser em relevância exclusiva e excludente seu aspecto de independência, obscurecendo-se seu aspecto de relação, de tensão, retornando à pretensão metafísica de um sistema fechado que se baste a si mesmo. É que não basta o “direito à diferença”. Da mesma forma que o fascínio pelo nome do Um constitui uma das molas fundamentais da dominação, o discurso da diferença que não levar em conta seu aspecto de confronto e troca, redundará apenas na atomização mediante a qual, ainda uma vez mais,

esta mesma dominação se afirma. Romper este círculo vicioso só é possível se redimensionarmos a relação entre unidade e diferença, entre o Um e o múltiplo. Assim como a simples admissão de diferenças não é em si a garantia da liberdade, a fala da Unidade não corresponde necessariamente à tirania.

1.3 A experiência do deserto

O deserto cresce; ai de quem abriga desertos!
Nietzsche

A gravidade da situação que hoje atravessamos não se deve unicamente ao fato de que temos que lidar com a ameaça da destruição dos nossos recursos mais vitais: da água, do ar, das espécies vegetais e animais. O momento é grave, de modo mais essencial, porque o homem esqueceu a riqueza do que pode significar ser um ser humano. A tentativa de afirmar um poderio sem limites sobre as coisas, o projeto de estabelecer-se como tirano da vida, redundando no seu isolamento, no rompimento do diálogo com a natureza, na perda da referência da terra como abrigo.

A exclamação de Nietzsche (1933, p. 41) – “o deserto cresce” – expressa o sentimento de quem está diante de uma determinada dinâmica de civilização e presencia um momento importante deste processo de desertificação. Ele não está se referindo especificamente à desertificação resultante da devastação da natureza; trata-se da percepção do impacto de uma época na qual o deserto que cresce se referencia sobretudo a uma condição anímica do homem contemporâneo. O que Nietzsche vê é a crescente aridez de uma época na qual a vida está sendo negada, e que tem seu eixo na racionalização e controle de todas as coisas.

Hoje, vivemos num mundo que é o fruto amargo desta dinâmica, cujo desdobramento se realiza em múltiplos níveis. Os vínculos sociais são rompidos em todas as classes sociais; as relações humanas se dissolvem na economia. Em algum nível ou grau de percepção, quer o queiramos quer não, cada um de nós está sendo interpelado a viver a experiência do deserto. No contexto da presente reflexão, o uso da palavra *deserto* como traço marcante do mundo contemporâneo não diz respeito unica-

mente às graves conseqüências resultantes da devastação da natureza. Refere-se também à esfera da sociedade, ao espaço da convivência humana. Trata-se do impacto de uma época na qual a vida está sendo negada, e que tem seu eixo na racionalização e controle de todas as coisas.

De um modo mais essencial, esta crescente aridez resulta de um desequilíbrio cujas raízes se situam no coração do homem. O que significam a devastação das florestas, a contaminação das águas e do ar, a extinção de milhares e milhares de espécies animais, a agressão que o homem comete a seus semelhantes através da espoliação, da opressão, do etnocídio, senão o espelho externo de uma condição interior do ser humano?

A crise do socialismo deixa um vazio em termos de valores. Apesar de todas as suas incoerências e contradições, o socialismo, enquanto ideal, representou as aspirações de muitas gerações, no mundo inteiro, por uma condição de justiça social e política para toda a humanidade. Em artigo no jornal **Folha de S.Paulo**, o sociólogo Robert Kurz (1995) observa que o socialismo funcionava como “uma espécie de filtro ético”, que fazia da solidariedade aos oprimidos uma tradição na juventude e na intelectualidade e dava uma base moral e científica para que os pobres compreendessem sua miséria. O ideal socialista constituía também um parâmetro, ou uma alternativa, ante a qual o capitalismo precisava se justificar, ou ao menos manter sua selvageria dentro de alguns limites. A ausência deste referencial, o fato de que, como realidade histórica, o chamado socialismo real reproduziu aspectos fundamentais do sistema que pretendia superar, provocou em muitos simpatizantes uma reação de desânimo, ceticismo e desinteresse por um horizonte social mais amplo. Nos dias atuais, a idéia da utopia é vista majoritariamente como algo historicamente datado, anacrônico. Junto com o socialismo, teria sido definitivamente enterrado todo ideal de uma mudança fundamental da sociedade.

Realismo é uma palavra chave do projeto neoliberal, que se quer pragmático e aberto, isento de pretensões totalitárias e de ingenuidades utópicas. O que está em questão nestas afirmações é a própria idéia de realidade, é o entendimento de

realismo como aderência ao já dado. O já dado é o campo do pragmático, do que é passível de instrumentalização, planejamento e cálculo; é também o campo do repetitivo. Neste campo só não há lugar para a criação e a criatividade.

Neste tempo, em que as formas de aniquilamento assumem dimensões planetárias, a imagem do deserto pode simbolizar a força mortífera dos tempos modernos, a ameaça de destruição. Para o sociólogo Gilles Lipovetsky (1989, p. 44-45), a esta dimensão apocalíptica do deserto soma-se outra: o deserto, como abandono e indiferença.

Atravessando sozinho o deserto, carregando-se a si próprio sem qualquer apoio transcendente, o homem de hoje caracteriza-se pela *vulnerabilidade*. A generalização da depressividade deve ser atribuída não as vicissitudes psicológicas de cada um ou às “dificuldades” da vida atual, mas sim à deserção da *res publica*, que varreu o terreno até a emergência do indivíduo puro.

Trata-se dos desdobramentos de um processo histórico que leva os indivíduos a um desinteresse e um distanciamento tanto do espaço público quanto das esferas transcendentais, aumentando correlativamente as prioridades dadas às esferas privadas. O individualismo próprio à dinâmica das sociedades modernas sofreria um *aggiornamento* que, na esteira dos sociólogos americanos, Lipovetsky designa como narcisismo, entendido sobretudo como “sobre-investimento das questões subjetivas”. Neste sentido, assistiríamos hoje à emergência de um modo inédito de civilização e de individualização, caracterizado pela centralidade dada ao indivíduo e seu direito cada vez mais autoproclamado de afirmar sua personalidade como modo determinante de auto-realização, à parte de quaisquer preceitos e parâmetros sociais de pretensão universalista. Enquanto fenômeno social, este processo coincidiria com uma pulverização e nivelamento de valores, questões e acontecimentos.

Neste contexto, a palavra indiferença remete tanto à apatia e à desmobilização, quanto ao nivelamento de todas as hierarquias e valores, à neutralização de todas as diferenças, ao desinteresse pelo sentido. Segundo Lipovetsky (op. cit. p. 15-16), vivemos uma época marcada pelo primado do ato de comunicação sobre a natureza do que é comunicado, a indiferença pelos conteúdos, a expressão pela expressão,

porém veiculado e ampliado por um *medium*:

Democratização sem precedentes da palavra: cada um de nós é incitado a telefonar para o emissor, cada um de nós pretende dizer alguma coisa a partir da sua experiência íntima, tornar-se locutor e ser ouvido. Mas (...) quanto mais os indivíduos se exprimem menos há que dizer, quanto mais se solicita a subjetividade, mais anônimo e vazio o efeito se revela.

Entre as muitas expressões da indiferença contemporânea, está a situação do ensino:

...em poucos anos, com a velocidade de um relâmpago, o prestígio e a autoridade dos docentes desapareceram quase por completo. (...) o ensino é uma máquina neutralizada pela apatia escolar, feita de atenção dispersa e de ceticismo desenvolvido ante o saber. (Idem, p. 37)

Esta mesma apatia caracteriza a cena política; não se trataria tanto de uma despolitização, mas de um nivelamento de interesses: os partidos e as eleições interessam tanto quanto, e mesmo menos, do que o boletim meteorológico ou as notícias esportivas:

A política entrou na era do espetacular, liquidando a consciência rigorista e ideológica em benefício de uma curiosidade dispersa, captada por nada e por tudo. Daí a importância capital de que se revestem os *media* de massa aos olhos dos políticos; não tendo outro impacto para além do que a informação veicula, a política é obrigada a adotar o estilo de animação, dos debates personalizados, das perguntas-respostas etc., único estilo capaz de mobilizar pontualmente a atenção do eleitorado. A declaração de um ministro não vale mais do que o folhetim; passa-se sem hierarquia da política às “variedades”, sendo a audiência determinada pela qualidade do divertimento. (Idem, p. 38)

A apatia de nossa sociedade corresponde a uma plethora de informações e à sua velocidade de rotação: assim que é registrado, o acontecimento é esquecido, banido de cena por outros mais espetaculares. A equiparação e a indiferenciação de valores, idéias e experiências caminha de par com a ênfase sempre maior num espaço privado adaptável a todos os comportamentos e gostos, desprovido de referências estáveis; uma “apoteose do temporário” sem ponto de ancoragem.

A *res publica* encontra-se desvitalizada, as grandes questões “filosóficas”, econômicas, políticas ou militares suscitam mais ou menos a mesma curiosidade desenvolta do que um qualquer *fait divers*; todos os “cumes” se abatem pouco a pouco, arrastados pela vasta operação de neutralização e bana-

lização sociais. (Idem, p. 48-49)

A avalanche de informações e possibilidades de escolhas virtuais, a sofisticação permanente da telemática e de todas as técnicas “interativas” caminha de par com uma extrema especialização e atomização. Por outro lado, a desmobilização do espaço público tem seu correlato no hiper-investimento do privado, na exaltação da personalidade e da subjetividade; na canalização de energias no interesse próprio. Mas este interesse é também instável e vacilante, tão instável quanto as “subjetividades” que se constroem como forma de ocultar a experiência dos vazios de sentido e valor da sociedade de consumo.

Em outra abordagem, Suely Rolnik (1996) vai mostrar de que maneira um mercado variado de drogas sustenta e produz nas pessoas uma demanda de ilusão: a ilusão de estar de posse de uma identidade que possa gravitar em alguma órbita do mercado, a fuga da experiência dos vazios de sentido e valor.

Entre estas drogas estão os produtos do narcotráfico, proporcionando miragens de onipotência ou de uma velocidade compatível com as exigências do mercado, mas há também as fórmulas da psiquiatria biológica,

...nos fazendo crer que essa turbulência não passa de uma disfunção hormonal ou neurológica; e, para incrementar o coquetel, miraculosas vitaminas prometendo uma saúde ilimitada, vacinada contra o estresse e a finitude. (Idem, p. 3)

Em outro nível, situa-se a droga veiculada pela TV e as outras mídias, oferecendo “identidades *prêt-à-porter*”, figuras glamourizadas pretensamente imunes aos estremecimentos da vida real. Próteses de identidade cujo efeito dura pouco, pois os indivíduos-clones que elas produzem, com suas personas estereotipadas, são vulneráveis a qualquer ventania um pouco mais forte. Em torno dessa clonagem de identidade, desses estereótipos que se reproduzem em velocidade alucinante, gira um consumo sempre mais desenfreado: os viciados nesta droga estão dispostos a tudo para alcançar seu quinhão de reconhecimento em alguma órbita do sistema.

Mas todo esse empenho de inserção produz apenas atomização e isolamento. Neste contexto, o processo de desertificação se dá como deserção, abandono

do espaço comum. No deserto social, as formas de sociabilidade e convivência se reduzem a microunidades de defesa de identidades próprias, na qual o elogio da diferença sucumbe, na maioria das vezes, a uma dinâmica que não entra em diálogo com outras falas. O que é desertado é um modo de ser que considera a tessitura social como um todo, o olhar que percorre o desenho maior formado pela trama de seus múltiplos fios – ainda que seja para constatar seu esgarçamento. Pois é este interesse pela comunidade como um todo que remete à política enquanto grande arte.

Assim, o modo em que se deu a planetarização do mundo contemporâneo, sob a égide do capital transnacional, tem seu correlato na fragmentação que parece atravessar todos os níveis da sociedade. O que não significa que seja esta a única potencialidade do momento em que vivemos.

Este estado de isolamento, alheio aos destinos do outro, emerge tanto nas novas formas de produzir e viver da sociedade capitalista “digital-informatizada”, como pela exclusão social de todos aqueles que não conseguem uma adequação às novas “necessidades” do mercado. Trata-se do reverso da solidariedade social, e das utopias humanistas com força política.

Parece significativo o fato de que o retraimento do espaço comum, seja pela fragmentação social, seja pelo sobre-investimento no particular, é o traço de uma época marcada pelo enorme crescimento e generalização dos estados de depressão e das síndromes de pânico, outrora reservados às classes burguesas.

Este fato é assinalado por Lipovetsky, que compara pesquisas feitas por Durkheim sobre os índices de suicídio na Europa do século XIX e do início deste século com a situação contemporânea (até 1983). Ambas as pesquisas parecem corroborar a tese durkheimiana de que, ali onde a desinserção individualista toma maior amplitude, o suicídio agrava-se de maneira considerável. Efetivamente, ao longo de todo o século XIX, o suicídio na Europa não parou de crescer: na França, de 1826 a 1899, o número de suicídios multiplicou-se por quatro, porquanto a sua taxa por 100 mil habitantes passou de 5,6 a 23; na véspera da primeira guerra mundial, esta taxa é ultrapassada, atingindo 26,2. Entretanto, desceu para 19,2 em 1926-1930, regredindo

mais ainda durante os anos 60 (15,4), mas um novo aumento na taxa de suicídio registrou-se a partir de 1977, fixando-se numa faixa próxima dos 20 por 100 mil habitantes, desde então (Lipovetsky, op. cit. p.197).

Esses dados suscitam uma indagação: até que ponto a existência de um horizonte utópico, de uma aspiração transcendente – entendido não somente no sentido religioso – constitui-se numa necessidade essencial do ser humano?

Diante da miséria das relações e sentimentos humanos, num mundo inteiramente racionalizado pela economia, o irracionalismo se alastra como um incêndio de vastas proporções. Apesar de sua retórica da democracia e da tolerância, o neoliberalismo é o fruto tardio de uma ideologia que considera o sucesso financeiro um fim em si mesmo. Embora se apresente como realista e desejável, a racionalidade do mercado só o é, segundo Kurtz (op. cit., p. 5),

...na medida em que um sistema irracional fechado sobre si mesmo cria sua racionalidade interna (...) A tolerância ocidental é somente uma forma particularmente pérfida de intolerância, pois o deus do mercado não admite nenhum outro deus além de si mesmo e tolera apenas aquilo que se submete incondicionalmente a seus métodos.

Desde os primórdios do pensamento filosófico grego, o Ocidente buscou pensar a relação entre o Um e o múltiplo, entre unidade e diferença, tanto no plano do Cosmos, como no plano da convivência humana. Um dos traços do momento histórico atual é a contrafação destes dois pólos, seja do Um, seja do múltiplo. A dinâmica distorcida do Um se expressa como uma “globalização” que se dá com o esmagamento das singularidades de cada povo: suas raízes, sua cultura, sua identidade étnica, em nome de um projeto que pretende nivelar e homogeneizar as diferenças tendo como critério a toda-poderosa funcionalidade das coisas dentro da economia de mercado. Quando o discurso da diferença não leva em conta seu aspecto de diálogo e troca, se dilui em atomização e isolamento.

No mundo contemporâneo, a própria dinâmica de realização da técnica impulsiona a vida humana no sentido do desenraizamento e da perda de referências. Hoje, centenas de milhares de pessoas deixam sua terra de origem, forçadas pela guer-

ra, pela fome, pelo desemprego, pela perseguição política e religiosa. Enquanto grandes massas migram de um continente a outro em busca da sobrevivência, nos países do primeiro mundo a xenofobia e o racismo, aguçados pela crise econômica e o esgarçamento das relações entre sociedade e estado, assumem também as proporções de uma guerra.

Não menos distorcida é a dinâmica relativa dos movimentos fundamentalistas, que sob a bandeira da afirmação de uma identidade própria (religiosa, racial, nacional), ou seja, em nome do que seria uma diferença, são expressões da mesma intolerância e autoritarismo. Em meio à crise de uma civilização que se pautou pela recusa da transcendência, o crescimento assustador do fundamentalismo nos últimos anos expressa a perversão, ou a distorção, da energia religiosa. É significativo que, nos anos sessenta, a luta pelo fim da discriminação racial tinha em Martin Luther King seu líder máximo, cujos valores principais, na esteira do exemplo deixado por Gandhi, foram a tolerância e a não-violência. Hoje, o líder do Black Muslims que galvaniza milhares de negros americanos é Farrakhan, cujo discurso é marcado por um viés misógeno, anti-semita e reativo. Enquanto cidadãos aparentemente pacatos surgem repentinamente como *serial killers*, o terrorismo de todas as cores e qualidades aparece como a busca desesperada de resgatar identidades que submergem na homogeneização que o sistema impõe em todos os pontos do planeta.

Contudo, o desenraizamento do homem contemporâneo, que se manifesta no plano de sua vivência como ser social, remete a uma condição mais essencial. Destituído de caráter simbólico, seu mundo não se constitui como alteridade nem permite o diálogo. Sob o comando da vontade de poder, da recusa do sagrado, da necessidade compulsiva de reduzir a natureza e os outros homens à condição de objetos de sua ganância, ele perde simultaneamente o senso de seu lugar no universo e o contato com potencialidades que são constitutivas de sua humanidade. Por isso, vive um desenraizamento de sua própria natureza humana.

Distante de si e sem continente que lhe dê abrigo, o homem contemporâneo é, em diversos sentidos, o sem-Terra.

1.4 Crise e movimentos emergentes

Se a metáfora do deserto expressa a realidade de um tempo destituído, podemos nela também descobrir um outro sentido, que é a do deserto como lugar que contém em si múltiplas possibilidades de renovação e virtualidades da criação. Pensar a gravidade do tempo que vivemos é pensar também as possibilidades de sua superação. As forças de renovação e regeneração do tecido social se expressam de múltiplas maneiras e em níveis diversos, tanto no plano individual quanto no plano dos movimentos sociais e correntes de pensamento.

No início dos anos 70, surgiu um conjunto de movimentos que se vêm constituindo, simultaneamente, como expressão e como resposta à crise de civilização que atravessa todos os níveis da realidade de hoje. Ao se falar em crise de civilização, deve-se entender que o que está em crise é toda a trama de relações mediante a qual os homens tecem sua inserção no real. Experimenta-se um tempo no qual as questões de fundamento são repensadas na busca de sua superação criadora: a nossa identidade como seres humanos, o nosso lugar no Cosmos, o próprio sentido de nossas vidas.

Os novos movimentos que daí surgem afirmam seu potencial criador na dinâmica desta crise e no vigor desta procura. Denominados “movimentos da contracultura” e depois “alternativos”, talvez sua melhor designação seja “movimentos emergentes”. Eles, na verdade, não só emergem da crise de civilização, como fazem também emergir algumas destas questões básicas. A relação ser humano/natureza, homem/mulher, o sagrado, autonomia e heteronomia, unidade e diferença que estes movimentos repensam, são eixos do surgimento de novos valores para a atuação social; daí o caráter reestruturador do cultural e do político que estes movimentos possuem.

É importante, porém, ressaltar que a ponte entre a questão civilizacional e os movimentos emergentes será construída, principalmente, a partir da crise dos movimentos políticos de orientação marxista que, desde o final da década de 70, estão experimentando um profundo repensar de sua práxis, suas premissas e seus funda-

mentos.

Também o Brasil está inserido na crise da modernidade, cujas características civilizacionais aqui analisadas são determinantes em nossa realidade nacional. Seja na relação homem/natureza que estabelece, seja em seu entendimento do político, e até mesmo no tipo de racionalidade que governa estas relações, nosso país participa integralmente do paradigma civilizacional moderno. A isto se soma uma crise conjuntural aguda, dado o caráter periférico e dependente de sua economia, e a velocidade brutal com que se inseriu no mundo industrial, nas últimas quatro décadas.

A busca de novos caminhos foi marcada pelo diálogo entre diferentes movimentos e correntes de pensamento, os quais, no plano internacional, estão também empenhados naquilo que constitui o desafio de nosso tempo – superar, de forma criativa, a crise que vivemos.

Se observarmos que tanto a práxis da esquerda brasileira quanto o surgimento aqui dos primeiros movimentos ecológicos ocorreram profundamente inseridos nas características globais desse fenômeno histórico, torna-se relevante o mapeamento do contexto planetário para qualquer análise ulterior.

Como, entre outros, mostram Theodore Roszak (1972) e Immanuel Wallerstein (1984), são simultâneas a crise de modelos políticos e a crise das ciências, e ambas provêm de uma mesma maneira de ser no mundo e de ver o mundo. A ciência é a expressão por excelência da modernidade, por isso, nas suas premissas, podem ser percebidos os mecanismos principais de nosso atual paradigma civilizacional. São eles:

1) Tudo é cognoscível no mundo; o misterioso, o paradoxal, é apenas o ainda-não-conhecido;

2) A única maneira pela qual podemos conhecer o real é pela via da ciência, e qualquer outra forma de conhecimento é subjetiva, não verificável e irrelevante; o mundo é manipulável, e o é pelas vias da ciência;

3) A natureza contém estoques infinitos de recursos naturais, pelo que se justifica a estratégia de um desenvolvimento ilimitado das forças produtivas materiais.

Na visão de Wallerstein (1984), o marxismo se esforçou em elaborar um contramodelo ao sistema capitalista, mas aceitou os princípios básicos do paradigma civilizacional da modernidade com o qual o capitalismo surgiu: as premissas da ciência moderna e os valores básicos da historiografia dominante, seu etnocentrismo, seu conceito de progresso. Um projeto de dominação e controle de tudo que existe configura o eixo em torno do qual gravita essa visão de mundo. Procura-se mais e mais poder sobre a natureza e sobre os outros seres humanos, pois o homem contemporâneo entende sua humanidade na razão direta de sua capacidade de dominar o mundo e os outros homens. Desta forma, o desejo de comandar e de possuir o que comanda extravasa para além do político, para todo o espaço existencial do homem moderno, em todos os modos pelos quais ele se relaciona com o real. A pretensão de acabar com todos os mistérios, tudo controlar e tudo desvendar passa a permear todo o agir humano. Não mais existe o entendimento do ser humano como parte do todo, diante da idéia de que o homem deve se tornar “O Mestre e Senhor da Natureza”. A natureza deixa de ser vivida como uma epifania, uma manifestação da sacralidade da vida, para ser vista como um conjunto de objetos cujo valor está unicamente no lucro que podem produzir. No artigo já referenciado, Kurz relata que o norte-americano Gary Becker foi laureado com o Prêmio Nobel de Economia por desenvolver a hipótese de que todo o comportamento humano – até mesmo o amor – é orientado pela relação custo-benefício e pode ser representado matematicamente. Ao se ver o mundo dessa forma, cria-se uma relação instrumental com toda a existência: tanto a natureza quanto os seres humanos são vistos não como fins em si mesmos, mas como instrumentos para servir a este desejo de poder e controle.

A Razão Instrumental, entendida como postura do homem no mundo, como maneira de se relacionar com a natureza, com o saber, com os outros homens, vai percorrer todo o pensar/agir do homem moderno. No plano da política, são suas principais expressões:

- 1) O entendimento da política como um conjunto de técnicas para a obtenção e a manutenção do poder de Estado;

2) O pragmatismo, que visa o sucesso acima de tudo, admitindo e incorporando as dicotomias meios/fins e valores/prática.

Não tendo rompido radicalmente com esta racionalidade, a esquerda reproduziu-a em outro registro. A dicotomia entre meios e fins expressou-se na concentração de todas as energias para a tomada do poder, colocando a primazia deste objetivo acima da transformação das relações entre os homens aqui e agora. A projeção do momento revolucionário no futuro (após a tomada do poder) expressaria este fim que, dicotomizado dos meios e absolutizado, justificaria os meios a empregar. A ética é eclipsada pela eficácia. Desta forma, a política, querendo-se transformadora, não pode sê-lo porque se mantém na esfera do cálculo e da produção.

Na visão de Wallerstein (1984), a “crise dos movimentos” é uma crise gerada basicamente não pelas suas derrotas, mas pelas suas vitórias. Se, desde o início da década de 70, a necessidade de repensar o político surge com força, isto se explica pela experiência de que a maioria das revoluções vitoriosas reproduziu ou recriou aspectos fundamentais do sistema contra o qual lutou: o autoritarismo, a concentração de poder e privilégios nas mãos de uma burocracia, a repressão política, a exclusão de grandes segmentos da população – por exemplo, minorias étnicas e nacionais – dos benefícios alcançados pela Revolução, a estagnação ou mesmo o retrocesso do programa revolucionário.

Houve, também, a experiência da repetição feita por grupos, organizações e partidos anti-sistêmicos, em países onde os revolucionários não conquistaram o poder. Isto se expressou na cisão dirigentes/dirigidos, na reificação dos movimentos populares, na ausência de uma política efetivamente democrática, na descaracterização dos valores fundamentais que animaram a opção política originária. Ao conscientizar-se de que a dinâmica gerada por aquela prática política acaba por reproduzir traços fundamentais do sistema que ela se propôs a negar, a esquerda sofre uma crise profunda.

No processo de reflexão e exame de toda esta experiência, começa-se a perceber que a superação do sistema no qual vivemos passa por uma superação do pa-

radigma civilizacional que o fundamenta: a visão de mundo da modernidade, o sistema de valores correspondentes às suas necessidades econômicas, políticas e sociais, a sua maneira de pensar e existir, e que dão legitimidade ao funcionamento do sistema como tal. O que se evidencia é que a crítica a importantes aspectos desta visão de mundo não foi assimilada pelos movimentos de orientação marxista. Há uma inter-relação entre a dominação da natureza e a dominação do homem pelo homem; entre a razão iluminista e o totalitarismo; entre a razão instrumental e a reificação dos movimentos populares; entre a dicotomia sujeito/objeto e a dicotomia “vanguarda” e “massa”; e, por fim, entre a “dura secularização” da cultura capitalista e a política anti-religiosa dos países onde a esquerda tomou o poder. A busca de outros parâmetros para a ação política se inicia com a percepção destas inter-relações.

Se a crise provocada por esta experiência desfez certezas e questionou os modelos políticos existentes, ela trouxe, contudo, a consciência da necessidade de uma superação criadora do paradigma civilizacional da modernidade. Buscando-se um estilo de atuação na sociedade que expresse esta necessidade é que surgem os novos movimentos. Por isso mesmo, tais movimentos são portadores de valores que anunciam, ainda que de maneira parcial e tateante, uma nova visão do mundo. No plano da práxis política, constituem algumas de suas características:

1) a compreensão de que o “político” não se restringe apenas a estratégias partidárias e à luta pelo poder de Estado. Político é o interesse participante no que ocorre na *polis*, o espaço onde atuam o homem e a comunidade;

2) a convicção de que a luta por uma transformação da sociedade exige uma mudança não apenas dos objetivos do sistema, mas da dinâmica desse sistema.

Em conseqüência, os novos movimentos darão um grande valor a uma prática que supere a dissociação entre meios e fins e busque transformar a maneira de se pensar e agir. Decorrente desse enfoque é a importância dada à “política do cotidiano”: a transformação da sociedade não é um objetivo futuro, mas um processo que se dá aqui e agora. Dentro dessa perspectiva, a maneira de se lutar já é o objetivo, é ela que concretiza, a cada ato, a repetição da sociedade vigente ou a inauguração de uma

outra.

Martin Buber (apud Roszak, 1972b, p. 395) nos dá uma bela expressão desta idéia:

A Revolução não é tanto uma força criadora quanto uma força libertadora, cuja função é tornar livre e legitimar; a Revolução só poderá liberar e autenticar algo que já foi pré-figurado no seio da velha sociedade. É preciso formar a comunidade de novas sociedades dentro da casca da velha ordem, é preciso que quando o movimento vier ela esteja lá esperando...

Resgata-se a democracia como valor em si e não apenas como instrumento tático; ela se concretiza no pluralismo e no respeito pelas diferenças, assim como na descentralização das instâncias decisórias e nas organizações de base. Valoriza-se mais a qualidade de vida do que a acumulação quantitativa e estes valores são expressos em um conjunto de movimentos que estarão em constante interação e diálogo: os movimentos dos negros, dos índios, das minorias étnicas, os movimentos pacifistas, o movimento feminista, o movimento ecológico, certos movimentos de bairro.

É importante, também, referir-se à ligação entre os novos movimentos, a crise das ciências e o renascimento espiritual, que se faz presente nos últimos vinte anos. Se a secularização foi considerada por muitos dos nossos melhores pensadores modernos como um pré-requisito para a liberdade, é precisamente a relação entre o processo de secularização da sociedade e a dinâmica produtivista da modernidade que começa a ser posta em evidência. Relação expressa muito bem por Roszak (op. cit., p. XV-XVI):

A repressão das sensibilidades religiosas em nossa cultura foi tanto uma necessidade social e econômica quanto qualquer ato de opressão de classe; tão necessária ao desenvolvimento urbano-industrial quanto a acumulação de capital ou a imposição da disciplina da fábrica em milhares de trabalhadores.

Conscientizar-se que a questão política se funda na questão civilizacional, faz com que estas idéias estejam diretamente vinculadas às novas concepções da ciência, à busca do sagrado e ao conjunto de valores culturais que estão sendo chamados de “pós-materialistas”. Pode-se exemplificar esta situação por meio da interação entre os valores e as práticas dos movimentos emergentes e a perspectiva das ciências

que, quer no campo da biologia, quer na realidade subatômica da física quântica, realça a percepção da unidade fundamental da vida, expressa na interdependência de suas múltiplas manifestações e de seus ciclos de mudança e transformação. Se a ciência newtoniana viu o Cosmos como uma máquina que poderia ser desmembrada para ser compreendida, agora este se revela como uma rede em constante mutação. Esta percepção está presente em todos os novos movimentos, que darão ênfase aos valores de interação e co-participação, cuja expressão organizacional é a idéia de rede, e cuja expressão a nível de pensamento é o *network thinking*.

1.5 Ecologia profunda

Este conjunto de idéias, valores e experiências tem formas de se expressar no pensamento ecologista. Assinalamos que o enfoque deste trabalho é de caráter filosófico: o que pretendemos analisar são os fundamentos filosóficos do movimento ecológico, seus valores, sua ética e sua espiritualidade, além das contribuições destes fundamentos para repensar a crise que vivemos.

Como já abordado, o pensamento ecológico é parte integrante de um movimento maior que repõe em discussão o conjunto dos valores da modernidade. Entre os movimentos emergentes, porém, o movimento ecológico é um dos mais abrangentes. A preservação do planeta – a preservação da Vida – concerne a toda a humanidade. Neste sentido, o movimento ecológico é portador de valores e interesses que ultrapassam as fronteiras de classe, sexo, raça e nação.

A consciência ecológica tem-se ampliado em todo o planeta, ainda que em ritmo menor, ao que parece, do que o ritmo no qual a Terra está sendo destruída. Os dados são estarrecedores: segundo Thomas Berry (1988), biólogos respeitados estimam que até o ano 2000, ou seja, nesta década, 20% de todas as espécies vivas serão extintas pela mão humana. Solos férteis se transformam em poeira sob o efeito de tóxicos e da erosão, e até mesmo a camada de ozônio que, na alta atmosfera, protege a vida do planeta é agredida. Ante a gravidade da crise provocada por uma civilização que perdeu a noção de limites, de medida, a crise ecológica passa a ser vista por um núme-

ro sempre crescente de pessoas como sintoma de um desequilíbrio cujas causas vão muito além de fenômenos como a poluição industrial.

Os que pensam a questão ecológica em seus aspectos filosóficos e espirituais dão singular importância à construção de uma ética que nos permita viver harmoniosamente sobre a Terra, baseada no sentido de respeito e de cordialidade pela Terra e por seus habitantes. Para estes pensadores, tal ética somente poderá surgir a partir da superação da visão de mundo que tentou reduzir todos os seres à condição de objetos cujo valor reside no lucro que podem produzir. Tal ética implicará, por sua vez, uma mudança radical na forma pela qual compreendemos a nossa identidade enquanto humanos e o nosso lugar no Cosmos, o nosso lugar entre os outros seres.

Ecologia profunda – *deep ecology* – foi um termo criado, em 1973, por Arne Naess, alpinista, professor de filosofia e ecologista norueguês. Ele quis descrever uma abordagem para a questão ecológica que fosse além do entendimento da ecologia como ciência *strictu sensu* e abrisse caminho para um questionamento de ordem filosófica e espiritual. Em uma entrevista de 1982, Naess (p. 13) afirma:

A essência da ecologia profunda é fazer indagações. O adjetivo “profundo” realça o fato de que perguntamos *por que* e *como*, quando outros não o fazem. Por exemplo, a ecologia como ciência não pergunta que tipo de sociedade seria a mais adequada para manter um ecossistema específico - esta é considerada uma pergunta para a ciência política, ou para a ética, ou a teoria de valores. Enquanto a ecologia se mantiver estritamente nos limites de sua ciência, não faz estas indagações. Na ecologia profunda perguntamos se a presente sociedade preenche as necessidades humanas básicas como amor, segurança e acesso à natureza, e, ao fazer isso, questionamos os pressupostos básicos de nossa sociedade. (...) Não nos limitamos a uma abordagem científica; temos a obrigação de verbalizar uma visão abrangente.

No livro *Deep Ecology*, Devall e Sessions (1985, p. 8) acrescentam:

A ecologia profunda é um processo sempre mais aprofundado de questionamento de nós mesmos, da visão de mundo que é dominante em nossa cultura, do sentido e da verdade de nossa realidade.

O termo “ecologia profunda” tem, também, o objetivo de distinguir-se do que foi chamado de *shallow environmentalism*, o “ambientalismo superficial”, voltado para um controle mais eficiente do meio ambiente em benefício do *status quo*, da

perspectiva que reconhece que o equilíbrio ecológico exigirá mudanças de fundo com implicações para as estruturas sociais, as expressões culturais, a saúde e a espiritualidade.

A percepção da unidade fundamental da vida é uma característica essencial da ecologia radical, na qual os seres humanos nem são sujeitos separados de um real reduzido à categoria de objeto, nem a medida de todas as coisas, mas integrados a Um universo que é compreendido como *a single multilevelled event*, para usar a expressão do físico Brian Swimme (1984, p. 59). Tal percepção envolve, ainda, a idéia de que uma ética ecológica efetiva pressupõe uma cosmologia e mesmo uma ontologia que nos devolva a experiência de um universo pleno de sentido, o que significa uma re-espiritualização e um re-encantamento de nossa visão de mundo. A aplicação desses princípios às estruturas sociais irá reforçar uma concepção qualitativa da vida – domínio da qualidade em relação à quantidade – e realçará valores tais como a simplicidade, o desenvolvimento auto-sustentado, ou seja, empreendimentos que se sustentam no tempo porque respeitam os ciclos e a dignidade da natureza e dos homens, e, por fim, a não-violência, que se baseia no irrestrito respeito pela vida.

Os fundamentos desta corrente ambientalista são originados de fontes diversas, como o feminismo, com todo seu questionamento do paradigma patriarcal e a ênfase dada à necessidade de unir a transformação das estruturas sociais à transformação pessoal; os povos tribais, principalmente indígenas, cujas tradições são um exemplo de afinamento com as leis da Natureza; os grandes místicos cristãos como São Francisco de Assis e Hildegard de Bingen, que experienciam a sacralidade da Natureza como parte integrante do cristianismo; a nova física e suas contribuições para a superação do modelo mecanicista do universo e para uma reaproximação entre a ciência e o sagrado, e a tradição de pensamento que, através dos séculos, percebeu a filosofia como sabedoria, que permite ao ser humano uma compreensão autêntica de sua humanidade e de seu lugar no Cosmos.

Pela crítica que faz da filosofia ocidental, principalmente no que diz respeito a seu caráter antropocêntrico e tecnológico, por seu apelo a uma mudança na

dimensão do nosso pensar, em direção a um pensar contemplativo, e pelo apelo a “viver autenticamente na Terra”, respeitando o direito à existência de cada ser, Martin Heidegger é uma das referências filosóficas principais da ecologia radical.

Originária do grego (*ethos*), ética significa originariamente morada – no sentido da ambiência, daquilo que é próprio ao ser humano. Esta morada, esta maneira de habitar o mundo, se funda não na moral, mas na questão ontológica. Na raiz do debate entre humanismo e biocentrismo, está a questão: *quem é o homem?* Que lugar ele assume na arquitetura universal? Existe uma fonte transcendente ante a qual encontramos nossos limites e nossos deveres, ou o ser humano é “medida de todas as coisas”? Uma das grandes riquezas desta busca de uma nova ética é a de tornar manifesto que a crise ambiental é o sintoma, a expressão de uma crise que é cultural, civilizacional e espiritual, uma crise que nos obriga a pensar uma questão que ficou “esquecida” por tanto tempo: a nossa compreensão do Ser.

Michael Zimmerman, em diferentes ensaios, em particular no “Towards a Heideggerian ethos for radical environmentalism” (1983b), assim como em seu livro *Eclipse of the self* (1981), aborda as contribuições da filosofia de Heidegger para este debate, particularmente no questionamento do humanismo e na busca de uma maneira de pensar que se contraponha ao antropocentrismo. Heidegger, segundo Zimmerman, expõe a auto-idolatria do homem moderno que se coloca como fonte de todo valor e medida da realidade e da verdade. Esta auto-idolatria humana nos leva a transgredir os nossos limites e a desrespeitar os limites de outros seres.

Para Heidegger (apud Zimmerman, 1983, p. 104), o orgulho – enquanto recusa da nossa dependência essencial nos outros seres –, e a exaltação – no sentido da palavra grega *hybris*, transgressão e desobediência –, são os motores desta força de destruição:

A destrutividade provém da desobediência e do desrespeito aos limites - exaltação que se consome em sua própria revolta e é, portanto, uma força negativa em ação (...) a revolta de um terror queimando em cega ilusão, que lança todas as coisas em uma fragmentação profana e ameaça reduzir a cinzas o calmo desabrochar reunido da bondade. Estamos (...) em revolta contra a Natureza.

Tanto para Heidegger como para muitos críticos do humanismo secular, o comportamento humano só poderá ser afetivamente guiado e contido por um sentido do transcendente. É responsabilidade da teologia cristã, segundo Heidegger, privilegiar o conceito metafísico de Deus como fundamento da realidade, sobrepondo-se à experiência religiosa autêntica do Ser enquanto Presença. Ao se enfraquecer a experiência viva do sagrado – como abertura tanto para o *Mysterium Tremendum* como para a Presença do Mistério em todos os seres – foi preparado o caminho para que, a partir da Renascença, o homem progressivamente se substituísse a Deus como o fundamento da realidade.

Se, deste modo, em experiências históricas anteriores, a tendência humana à desmesura, à ganância e ao egocentrismo – a *hybris* – era de alguma maneira limitada por um senso do transcendente operando no Cosmos, a partir da modernidade predomina a visão de que o único fundamento de valor e de verdade é o próprio homem. Ao perder de vista o transcendente, o homem moderno esqueceu que ele tem certas obrigações em relação ao Cosmos. O caminho estaria aberto para uma compreensão na qual, em termos ontológicos, “Ser” é para o homem moderno ser representável para o sujeito racional. É esta compreensão do Ser como objetividade que possibilitará, segundo Heidegger, que a racionalidade tecnológica seja usada para oprimir a natureza e os outros homens.

Situações como a destruição dos recursos vitais do planeta, as violências da engenharia genética, a sociedade totalitária são possíveis porque, para o homem ocidental moderno, Ser é ser passível de cálculo e manipulação pelo sujeito humano. Esta compreensão do Ser como objetividade, como objeto para o sujeito-homem, Heidegger compreende como a essência da Técnica. Uma vez que o ser humano esquece que sua vocação existencial é de ser “a casa do ser”, ou o canal através do qual o Cosmos pode se presentificar de novas maneiras, então o próprio homem, diz Heidegger, também pode ser visto como um mero objeto cuja exploração se justifica na busca por mais e mais poder. Assim, a tentativa do ser humano de tornar-se Deus termina em crescente niilismo.

Zimmerman (1981, p. 200) assinala ser possível que a racionalidade tecnocrática continue a ser usada para oprimir a natureza e os outros homens enquanto o homem considerar a si mesmo e a sua atividade produtiva como a única fonte de transcendência, como sua única vocação. Ao perdermos todo o sentido do transcendente, assumimos que o fundamento de valor, realidade e verdade somos nós mesmos:

Ao perdermos de vista o transcendente, não nos sentimos mais concernidos em nos conformar a este; ao invés disto, nos enamoramos da idéia de controlar os “entes” revelados por este transcendente. Esquecendo nossa essencial finitude e dependência, eventualmente assumimos que éramos nós mesmos a única fonte e o único fundamento de nós mesmos. E justificamos nosso assalto à natureza dizendo que só os seres humanos têm real importância, e que os objetos naturais têm apenas o valor que nós lhes atribuímos.

Esta perda do sentido do transcendente e da noção de uma obediência a uma ordem mais alta, expressa-se também no fato de que, no lugar da lei divina, erigimos os direitos do homem. Como os interesses puramente humanos são a medida de todo valor, diz Zimmerman, não há limite para o que podemos fazer aos não-humanos, em nome de nossas necessidades e nossos valores. Deve-se ressaltar que, na mesma medida em que se foi enfraquecendo a experiência do sagrado, os interesses do capitalismo nascente fizeram do direito à propriedade privada sua pedra de toque. O que se faz com essa propriedade encontra seus limites unicamente no respeito aos direitos dos outros proprietários.

Muitos pensadores ambientalistas, segundo Zimmerman, são críticos da base antropocêntrica da doutrina de direitos e valores da época moderna. A tradição, presente em toda a Antigüidade, ressalta os deveres e obrigações do homem em relação ao Cosmos, assim como a existência de uma justiça cósmica, entendida como uma harmonia de todas as partes funcionando dentro de seus limites. Na época moderna, ao contrário, a noção de justiça fica restrita ao campo humano, mudando-se o enfoque dos deveres para os direitos do homem.

Para alguns ecologistas, as atuais reformas ambientais institucionais começam a “conceder” direitos a animais, florestas, rios – sem que haja um rompimento com a postura antropocêntrica de superioridade. Um pouco à maneira dos di-

reitos que foram concedidos a mulheres, negros, índios, escravos e crianças, também a natureza ganha um estatuto de “ser humano inferior”. Nesta ótica, animais, plantas, cristais também merecem direitos na medida em que compartilham, ainda que num grau de evolução inferior, de algumas características que são próprias dos seres humanos, como por exemplo, a consciência. Entretanto, Zimmerman assinala que, de acordo com o *ethos* heideggereano, devemos respeitar todos os seres não porque se assemelham a humanos ou porque são valorizados ou úteis para os humanos, mas porque são aquilo que são.

Para Heidegger, encontramos-nos diante da responsabilidade de aprender a lidar com o poder da tecnologia. Na análise heideggereana, a palavra grega *techné* expressa uma das formas de *poiesis*: revelar ou trazer à luz, pertencente a artesãos e poetas. A verdadeira *techné* ou *poiesis* significa, para os humanos, um trabalho de “realçar” e “ornar” os seres. Trata-se de uma prática que não quer dominar a natureza e sim acompanhar o ritmo próprio de cada coisa. Este é o caso das “tecnologias doces” que os ambientalistas propõem: a energia eólica ou solar, por exemplo. No caso da primeira, Zimmerman recorre ao exemplo heideggereano de que o moinho de vento coopera com e “deixa-ser” ao vento, e assim ajuda a “revelar” o que o vento é.

Dolores la Chapelle (1978, p. 101), outro expoente do pensamento da *deep ecology*, também se refere com frequência a Heidegger:

Vendo outros seres no meio ambiente, não somente como coisas a serem usadas pela humanidade, mas como seres em seu próprio direito, o ser humano se torna livre. A liberdade se revela no deixar-ser dos seres, diz Heidegger. Este deixar-ser não deve ser visto como mera indiferença, mas como semelhante ao *wu-wei* taoísta, no qual a não-ação significa refrear atos contrários à natureza, ou ao Todo. Somente aqui, em meio aos seres de seu mundo, poderá o ser humano começar a compreender o sentido de Ser. Heidegger chama o homem “o-ser-abrigado-no-nada”. Este Nada do qual o homem vem é a Plenitude do Ser. O ser humano, nesta Terra, nunca poderá conhecer esta plenitude do Ser, só poderá conhecer o ser tal como se manifesta nos seres de nosso mundo.

Testemunhar esta epifania do Ser é o lugar do ser humano no Todo. Na arte, na poesia, no ritual e até na tecnologia fiel à sua significação originária, só alcançaremos a nossa autêntica humanidade se abrirmos mão de nossas tentativas ilusó-

rias de sermos “tiranos do Ser”, para afirmarmos nossa amizade co-operária com o real.

Limites éticos apropriados, diz Heidegger, só poderão surgir a partir de um outro patamar de compreensão do que somos e do que outros seres são. Respeitando os outros seres dentro de seus próprios limites é que poderemos desabrochar dentro dos limites que nos são próprios. Para Zimmerman, o pensador alemão proporciona uma base filosófica para a ecologia radical na medida em que ele nos convida a uma renovação criativa da *wisdom tradition* do Ocidente, isto é, a tradição que define a razão como sabedoria, necessária para nos manter dentro destes limites e para redescobrirmos a prática dos nossos deveres e obrigações em relação ao Cosmos.

O “ser ocidental”, de acordo com Heidegger, é um relacionamento com a realidade em termos de dicotomia, hierarquização e exclusão. Questionar este modo de se relacionar com o real, dispor-se a uma outra maneira de habitar o mundo, um novo *ethos*, passam por uma mutação radical em nossa compreensão de quem somos: eis o convite e o desafio de nosso tempo.

CAPÍTULO 2

A revolução reverente: uma experiência sertaneja

2.1 Ecologia radical no sertão

O movimento ecológico, como já expresso anteriormente, é anunciador de novos valores e traz dentro de si um potencial de renovação do tecido social. No entanto, pode-se indagar até que ponto, em aproximadamente 25 anos de atuação desse movimento, sua prática foi polarizada entre um novo modo de ser, uma nova ética e a dinâmica inerente ao ativismo.

O que se pode observar é que a prática dos movimentos ecológicos frequentemente parece ter-se envolvido na dinâmica própria à militância, herdeiros que são, muitos deles, de movimentos político-sociais que foram a marca das gerações imediatamente anteriores. Por outro lado, eles absorvem e manifestam a lógica do sistema em que vivemos, marcados pela funcionalidade e instrumentalização. A funcionalidade, a dinâmica instrumental e o que denominamos a tiranização do real – a pretensão de controlar a própria vida – parecem corresponder a pulsões que talvez sejam constitutivas do ser humano. Todavia, a modernidade conferiu um nível de concretude sem precedentes a tais pulsões, transformando-as em eixo de sua cultura.

A característica básica dessa tentativa de tiranização do real diz respeito à relação com o poder. Platão, em **A República** (1993), afirma ser a *polis* nada mais que a realidade, ou a vida da alma, escrita em letras maiúsculas. Parafraseando Platão, podemos também ler esta dinâmica da modernidade como uma expressão, em letras maiúsculas, de uma realidade anímica do ser humano, na qual um aspecto da condição humana foi erigido como critério determinante de sua identidade. Por isso, algumas correntes do pensamento ecológico, como a ecologia profunda, têm postulado a necessidade de que uma transformação da relação do ser humano com a natureza estaria necessariamente ligada a uma transformação no modo em que o homem experientia sua identidade como humano. Contudo, na atuação desses movimentos, houve uma bifurcação entre correntes que se voltaram, cada vez mais, para um caminho meditati-

vo, e outras que se engajaram em uma prática cada vez mais ativista, reproduzindo, com isto, uma dicotomia que pode ser pensada como uma dicotomia entre saber e experiência, teoria e prática, gratuidade e eficácia.

Apesar de os movimentos ecológicos, nos últimos vinte e cinco anos, terem pontuado a necessidade de superar o paradigma da modernidade, representando, com isto, um repensar das posições das utopias socialistas, conforme já explicado anteriormente, o que se indaga é em que medida eles foram capazes de avançar no sentido dessa superação. Uma outra limitação que se pode anotar, no que se refere à atuação desses movimentos, especialmente no Brasil, refere-se ao fato de que eles são portadores de um discurso, de um modo de falar e de proceder eminentemente urbano e de classe média, não considerando outras formas de expressão existentes em nossa cultura.

Vivemos em um país onde uma parte imensa da população tem uma visão de mundo que segue outra lógica e outra dinâmica diferentes da lógica predominante. Apesar do impacto cada vez mais acelerado da mídia sobre esses bolsões de resistência cultural, o que se denomina cultura popular expressa um conjunto de cosmovisões de grande riqueza e criatividade incessante, e que se manifesta em um modo de pensar que não se submete às dicotomias que caracterizam nosso percurso civilizacional. No modo de pensar dessa cultura, as fronteiras entre o sagrado e o profano, entre a matéria e o espírito e entre o que chamamos de real ou de imaginário são fronteiras flexíveis, movediças, abertas. Trata-se de ver a contribuição que esse modo de pensar pode trazer para a reflexão do pensamento ecológico.

Fazer essa reflexão não significa traçar uma nova estratégia para poder veicular um recado ou uma mensagem que se precisa transmitir. Do mesmo modo, não se trata de uma técnica mais eficaz para operacionalizar uma prática de reordenamento da questão ecológica, nem de uma adaptação missionária de um trabalho que se quer educativo e fala a língua do povo para melhor transmitir sua mensagem. Significa perceber a fertilidade de um diálogo que precisa ser estabelecido entre diferentes níveis de saber, de uma síntese necessária entre a experiência do saber e o saber da experiência.

A contribuição mais original e essencial do ambientalismo no Brasil tem sido dada por movimentos que vêm dos cantões do País e talvez não catalogados, a princípio, como “ambientalistas”. É o caso do movimento dos Povos da Floresta Amazônica que, no cerne de sua proposta de desenvolvimento para a região, tem uma ética de respeito aos mecanismos de reprodução da vida. Também é assim, por exemplo, com as quebradeiras de coco no Maranhão, com o Movimento dos Atingidos por Barragens e com o movimentos dos pescadores da bacia do Rio São Francisco. Esses movimentos de populações tradicionais que lutam pela preservação de seus ecossistemas e manutenção do seu modo de vida possuem, na sua prática, afinidade com os valores colocados pela ecologia radical que procura estabelecer o elo entre as culturas tradicionais e a questão ecológica.

Em uma das várias canções nascidas das lutas das populações atingidas por barragens, aqui especificamente pela construção da barragem de Itaparica, no vale do São Francisco, foram criados os seguintes versos:

Lembrei agora dos meus antepassados
e fui tomado por grande agonia
ao pensar nos meus entes queridos
cobertos por um lençol de água fria.

O questionamento ao modelo desenvolvimentista representado pela construção da barragem, que desalojou 45 mil pessoas e provocou graves alterações ambientais no rio, que é a base de sobrevivência desta população, é feito a partir de um fato fundamental para eles mas totalmente irrelevante para a lógica do “desenvolvimento”: na área submersa, estava localizado o cemitério da comunidade. À lógica instrumental de dominação e exploração da Natureza se contrapõe uma outra lógica. O espaço que é visto apenas como reservatório de água e gerador de energia elétrica guarda, para os habitantes da região, significados culturais e espirituais profundos: a ligação com os antepassados, com a própria história, com o lugar onde se vive.

Em toda a região podem ser encontradas manifestações que revelam a percepção do povo ribeirinho para o que está ocorrendo com o Rio São Francisco. Antônio Gomes dos Santos, ou Seu Toinho, presidente da Colônia de Pescadores de

Penedo, cidade alagoana próxima à foz do Rio São Francisco, assim descreve em versos de sua autoria os ciclos do rio:

Em começo de outubro, o rio começa a altear
Com suas águas barrentas que é o adubo natural
Produzindo camarões e peixes para o pescador pescar.
Enchendo as grandes várzeas, era lindo se apreciar
Cupins, formigas, grilos, ratos nas águas começam a boiar
Tornando-se alimentos para os peixes engordar.
Neste grande equilíbrio quem ganhava era a população
Tanto dos peixes e das aves como de nós cidadãos
Porque não precisava adubos para fazer plantação
Hoje a coisa já mudou do melhor para o ruim
Quem são os culpados disso já deu para refletir
Quando, por causa do medo, deixamos acontecer assim.
Fecharam quase todas as várzeas, barragens foi por demais
Acabou-se a produção dos peixes, já se foram os animais
Agrotóxicos matam os passarinhos, saúde não existe mais.
O rio que era forte hoje está para morrer
Clamando pelo nosso amor, pedindo para viver
Depois desta romaria o que nós vamos fazer?

Além de um conhecimento sobre os ciclos do rio e sua interação com os ecossistemas que lhe estão próximos (neste caso, especificamente as várzeas do Baixo São Francisco), Seu Toinho mostra uma compreensão integradora do rio. Esta compreensão da natureza é capaz de respeitar o direito que têm os outros seres de existir e participar da mesma cadeia de vida: “Neste grande equilíbrio quem ganhava era a população / Tanto dos peixes e das aves como de nós cidadãos”.

Esta sensibilidade que Seu Toinho demonstra em seus versos é reflexo, de valores e conhecimentos presentes em sua cultura e, portanto, não é um atributo individual. E foi exatamente esta compreensão de que o respeito aos ciclos do rio é necessário e benéfico a todos – “peixes, aves e nós cidadãos” – que sustentou um amplo movimento social pela preservação da Várzea da Marituba, última grande várzea do Baixo São Francisco que ainda se mantinha relativamente íntegra no final da década de 80. Um movimento local de pescadores, que se contrapunha ao projeto de drenagem e produção irrigada na Várzea, foi capaz de envolver a Universidade Federal de Alagoas, entidades ambientalistas e mobilizar a opinião pública daquele Estado. O Movimento em Defesa da Várzea da Marituba impediu a implantação do projeto preconizado pela CODEVASF (Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco) e garantiu que

a várzea fosse declarada uma APA (área de preservação ambiental).

O elo que se estabelece entre o saber tradicional – pescadores – e o conhecimento científico – aqui representado pelos biólogos, engenheiros de pesca, geógrafos e outros especialistas da Universidade – foi fundamental para a preservação da várzea. Este diálogo entre saber popular e conhecimento científico foi possibilitado pela disponibilidade a um outro diálogo: a resposta a uma interpelação do rio, da vida que o anima. A postura dialogal em relação à natureza está presente de forma marcante nos últimos versos de Seu Toinho:

O rio que era forte hoje está para morrer
Clamando pelo nosso amor, pedindo para viver
Depois desta romaria o que nós vamos fazer?

A disponibilidade ao diálogo presente neste movimento de pescadores, e expressa por Seu Toinho, revela uma escuta poética do rio como constitutiva da relação que se estabelece entre esse povo e a natureza. A contribuição desses movimentos tradicionais tem raízes que são as da própria cultura onde se desenvolveram e, ao mesmo tempo, têm tido uma força de ressonância com as iniciativas do movimento ecológico global. Por não terem sido a simples implantação de modelos importados, mas sim uma resposta social a uma situação dada, esses movimentos mantêm sua vitalidade e se constituem em verdadeiro manancial para o ambientalismo.

É na experiência da falta e da ausência, da secura, que a força fecunda e regeneradora da água se faz mais presente no sertão. Neste espaço semidesértico, o Rio São Francisco traz a fertilidade e se torna um símbolo constante nas representações do sertanejo.

O sertão compreende uma vasta e indefinida área do interior do Brasil, que abrange boa parte dos estados de Minas Gerais, Bahia, Sergipe, Alagoas, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí, Maranhão, Goiás e Mato Grosso. A ocupação do sertão se deu principalmente através da pecuária extensiva, o gado solto nos vastos espaços, sendo este o traço mais evidente de sua economia. É dentro do sertão nordestino que está situado o semi-árido brasileiro. Possuindo ecossistemas bastante diversificados, que vão das secas caatingas aos cerrados e às matas ciliares ao

longo dos cursos d'água perenes, o sertão é marcadamente, no imaginário nacional, o espaço semidesértico.

É nesse ambiente que o Rio São Francisco é um caminho líquido a permitir as trocas materiais e simbólicas que dão origem a uma cultura singular e rica em suas práticas solidárias e em sua experiência do sagrado e da natureza.

Não é de se estranhar que o rio ocupe um espaço singular na vida e no imaginário popular da região. São muitos os nomes dados ao São Francisco pelo povo do sertão: Velho Chico, Chicão, Chiquinho, Rio do Chico. Também são muitas as lendas e histórias que têm como personagem o rio, suas riquezas e seus mistérios. Uma das expressões entre os moradores tradicionais das barrancas do São Francisco é a de que ele dorme, num curto espaço de tempo próximo da meia-noite. Neste momento, as águas param de correr, os peixes se deitam no fundo do rio e as cobras perdem o veneno. É proibido ver o rio durante o seu descanso: a desobediência a essa interdição acarreta conseqüências para o transgressor. É nesta hora em que o rio descansa que a mãe d'água vem para fora das águas para pentear seus cabelos. Quem a vê fatalmente perde o juízo e o encantamento o faz perder-se ou morrer afogado. Outro encanto do rio é o nego d'água, ou caboclo d'água, que possui domínio sobre as águas e os peixes. O nego d'água persegue os pescadores que pegam filhotes ou fêmeas ovadas no período da piracema (período em que muitas espécies de peixes sobem o rio para desovar nas águas paradas das lagoas): vira canoas, afugenta os cardumes, desempenhando um papel regulador na vida do rio. Para a lógica à qual estamos habituados, esses acontecimentos são incompreensíveis e são interpretados como fantasias e superstições que não têm uma ligação com a realidade. Para esse povo, este mistério está relacionado com as formas de preservação e continuidade da vida. É a força do próprio rio que se manifesta através dessas entidades.

Essa experiência do rio como território do sagrado, do misterioso, vem pouco a pouco perdendo espaço para uma visão planificadora e utilitarista de suas riquezas. A diversidade cultural das populações ribeirinhas cede espaço à homogeneização. Mas, apesar desse acelerado processo de descaracterização, muitas comunidades

ainda preservam, mesmo de forma fragmentada, essa visão do rio como morada do extraordinário. O sagrado se faz também presente no nome do rio. Francisco de Assis, o santo, permeia o mundo simbólico do sertão. Nas muitas romarias a Canindé de São Francisco, o povo do sertão reconhece em São Francisco das Chagas o seu próprio sofrimento. Para o povo ribeirinho, São Francisco é seu padroeiro e protetor, e também o dono do rio. Algumas histórias traduzem esta ligação. Deocleciano Francisco dos Santos, residente na Ilha Nova Esperança, município de Manga, MG, narra o seguinte:

No tempo antigo, Jesus reuniu seus doze apóstolos e presenteou-os, dividindo entre eles as muitas riquezas da terra. Quando São Francisco chegou no Céu, Jesus quis também presenteá-lo. Ofereceu ao santo de sua estima um grande rio, única riqueza ainda não distribuída, e disse-lhe: "Este será o Rio de São Francisco!" O santo recebeu o presente com muita alegria e perguntou a Jesus se poderia fazer com ele o que quisesse. Satisfeito com a resposta afirmativa, percorreu toda a beira do rio e distribuiu bilhetes convocando o povo para reunir-se na Serra da Canastra. Todos reunidos, São Francisco abençoou o rio de seu nome e entregou-o aos pobres, para que habitassem as suas margens e dele pudessem viver. Ao final da reunião, proferiu esta sentença: "Quem na beira do Rio São Francisco viver, rico não há de ser, mas de fome e sede não haverá de morrer".

A lenda diz que o rio é um presente que Jesus oferece ao santo de sua estima. Mas o rio é, também, o presente que São Francisco entregou aos pobres para que habitassem as suas margens e dele pudessem viver. No presente que é dado, encontra-se uma característica daquele que presenteia. Na afirmação "quem na beira do rio viver, rico não há de ser, mas de fome e sede não há de morrer", expressa-se um modo de vida para o povo sertanejo semelhante ao do santo: o da simplicidade. Ele terá garantido o que é necessário para o seu sustento. Desde a origem, estabelece-se uma relação de co-pertinência entre o santo, o rio e os habitantes de suas margens. A sentença do santo, enquanto palavra determinante de uma condição, é um dito popular entre os moradores mais antigos da beira do rio.

Não é somente na tradição popular que se revela este vínculo entre o povo do sertão e o rio. Diversos poetas e escritores buscam inspiração nessa mesma fonte e procuram restabelecer o diálogo entre a tradição oral e escrita. Na literatura brasileira, é a obra de João Guimarães Rosa, através de seus contos e do romance

Grande sertão: veredas, que melhor afirma a sabedoria de vida que brota no meio da sequidão.

O romance-epopéia que narra o périplo de Riobaldo tematiza sobre o espaço físico e geográfico do sertão, contornando seus limites, sua topografia, falando de seus animais e de sua vegetação. O **Grande sertão** é também a revelação de uma forma de conhecimento que se caracteriza pela escuta: escuta da voz da natureza, escuta de uma sabedoria que tem suas raízes na observação dos diversos elementos do mundo natural e das vivências cotidianas. A fala de Riobaldo é uma fala escrita que se alimenta das histórias que ele ouve contar, e que ele reconta como exemplar de um conhecimento que deve ser preservado e que é também capaz de nortear o senhor interlocutor, homem culto e letrado que quer conhecer o sertão.

O sertão, para Riobaldo, não é somente o espaço geográfico que ele atravessa, vivendo o amor impossível pelo jagunço Reinaldo-Diadorim. Para Riobaldo, como para João Guimarães Rosa, o sertão é um manancial para suas reflexões sobre a vida e o viver. Seu pendor filosófico, seu gosto de "especular idéias", desvela um conhecimento encontrado na experiência. Por isso, de espaço geográfico, o sertão é um símbolo constantemente referido por Riobaldo, porque faz parte de sua vivência subjetiva, estando intimamente enraizado na sua experiência: "O sertão é do tamanho do mundo." (GSV, p. 59); "O sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o Chapadão, lá acolá é a caatinga." (GSV, p. 370); "Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera; digo." (GSV, p. 218); "Sertão é o sozinho". "Sertão: é dentro da gente." (GSV, p. 235).

O sertão de Riobaldo é um lugar desértico, onde se encontra o Liso do Sussuarão e é o espaço que o Rio São Francisco atravessa. Toda sua vida está relacionada ao rio: às suas águas, à sua margem esquerda, à sua margem direita. Cada um desses elementos é um símbolo que não pode ser desvinculado das vivências de Riobaldo pelo sertão. O rio está nele, *rio baldo*, como no rio, nas suas margens, estão os registros de sua história. É sobre as águas do Chico que Riobaldo inicia sua travessia

amorosa, existencial e poética, delineando o espaço sagrado, extraordinário, misterioso das suas águas, revelando a presença do caboclo d'água e dos demais entes que povoam o São Francisco: “Agora, por aqui, o senhor já viu: Rio é só o São Francisco, o Rio do Chico. O resto pequeno é *vereda*. E algum ribeirão” (GSV, p. 59); “Mas, com pouco, chegávamos no do Chico. O senhor surja: é de repente, aquela terrível água de largura: imensidade” (GSV, p. 82); “E então se deu que tínhamos esbarrado em frente da Lagoa Clara. Já era o do-Chico – o poder dele – largas águas, seu destino” (GSV, p. 232); “O meu Urucúia vem, claro, entre escuros. Vem cair no São Francisco, rio capital. O São Francisco partiu a minha vida em duas partes” (GSV, p. 235).

Grande Sertão: veredas, por estabelecer este diálogo entre distintos níveis de saber, pode ser caracterizado como espaço de preservação do sagrado, do extraordinário e do mistério na literatura contemporânea, confirmando o projeto mitopoético de João Guimarães Rosa, que se considera um homem do sertão e de que é no sertão, com suas tradições, que ele encontra a possibilidade de revitalização da linguagem, da literatura e das representações culturais, fazendo ressoar a voz dessa tradição que ora consideramos, que hoje se encontra ameaçada de destruição.

O Rio São Francisco é a fonte da vida, porque lá é onde tá o peixe, onde tá a água, onde tá a fruteira, onde tá tudo, até a estrada, por assim dizer, a pista que gasta tanto de dinheiro para se andar um carro na estrada, na pista, e lá não precisa nada disso: o barco viaja, a embarcação viaja. Lá já tá construído tudo dentro do Rio São Francisco. Já ficou tudo completozinho: o peixe, ninguém dá alimentação a ele; a pista, ninguém cuidou dela; a água, ela é mandada por Deus, as plantações que se planta na beira do Rio São Francisco, ela se cria por conta dela... Onde existe rio, entonce é a fonte da vida, é nós vivo. Se aquilo morrer, é nós morto.

Valdemar Barbosa

Na região banhada pelo Velho Chico e seus afluentes, vivem hoje mais de treze milhões de pessoas. Com os 2.700 quilômetros de sua calha principal, o rio corta cinco estados brasileiros – Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe – sendo 58% de seu curso em pleno “Polígono das Secas” (V. Mapa, ANEXO 1). As palavras de Valdemar não são metafóricas: este povo depende diretamente do rio como fonte de vida. A identidade da vida das comunidades são-franciscanas com a vida do

rio caracteriza hoje uma situação-limite para ambos: os estudos realizados pelos técnicos das próprias instituições governamentais prevêem que se não houver uma mudança radical nas causas de sua degradação, a bacia hidrográfica do Rio São Francisco poderá se transformar num “deserto irrecuperável” (V. ANEXO 2), além do risco de o rio se tornar temporário, isto é, um rio que só corre na época das cheias (V. ANEXO 3).

A peregrinação do Rio São Francisco, experiência que analisaremos a seguir, nasceu no bojo de um trabalho que vem sendo desenvolvido por pessoas ligadas à espiritualidade franciscana, que vivem no sertão da Bahia, próximo ao São Francisco. Entre 4 de outubro de 1992 e 4 de outubro de 1993, o grupo percorreu todo o curso do rio, desde sua nascente, na serra da Canastra, em Minas Gerais, até a foz, em Penedo, Alagoas, visitando as comunidades ribeirinhas e sertanejas que vivem na proximidade do rio. Neste percurso de quase três mil quilômetros, cerca de trezentas e cinquenta localidades foram visitadas, estabelecendo-se um diálogo sobre a situação-limite que vivem o rio e o povo são-franciscano. O texto que se segue procura pensar diversos níveis e dimensões dessa experiência.

2. 2 A peregrinação do Rio São Francisco

Quando um amigo me deu a notícia de que um grupo de franciscanos estava realizando uma peregrinação ecológica pelo Rio São Francisco, centrada no contato com o povo da região, senti uma afinidade imediata com esta proposta, sentimento confirmado quando fui ao encontro dos peregrinos em julho de 1993. Este encontro se deu na cidade de Juazeiro, Bahia.

Durante os diferentes períodos em que pude acompanhar a peregrinação do Rio São Francisco, o que me pareceu particularmente relevante foi a maneira pela qual a dimensão ecológica, a questão social e a espiritualidade franciscana mostraram ser interligadas, a partir das matrizes culturais do povo do sertão: seus ritos, suas tradições, seu modo de ver a vida. Esta consideração pela cultura do povo sertanejo se expressava já no modo escolhido de realizar este trabalho: uma peregrinação de um ano, percorrendo o rio da nascente até a foz e visitando todas as comunidades que vi-

vem em suas margens, assim como um grande número de comunidades na caatinga.

Voltei ao sertão diversas vezes para encontrar o grupo, durante e depois da peregrinação. Entretanto, o que relato aqui é a experiência do primeiro encontro, quando durante nove dias visitamos diversas pequenas comunidades, seja na beira do rio, seja na caatinga, percorrendo uma área do sertão da Bahia que se estende de Juazeiro até o Raso da Catarina. Estávamos, portanto, no "Polígono das Secas". Havia um ano que não chovia no sertão.

Quando o ônibus noturno que partira de Salvador chegou a Juazeiro, vi, ao puxar a cortina da janela, uma casa, um burrico, árvores de galhos retorcidos e nus. A cor de barro seco, cuja poeira tudo cobria, permearia grande parte das cenas que vi nos nove dias a seguir. É como se o próprio pó da terra irmanasse todos os seres que vivem naquele lugar. Todos sentem o impacto da seca, mas todos também partilham da alegria da vida renovada com a vinda da chuva.

Ao chegarmos à companhia de navegação, encontramos todas as embarcações paradas. O Rio São Francisco sempre foi um caminho líquido a ligar as populações ribeirinhas de cinco estados, através de um transporte barato, acessível a todos, permitindo assim manter os laços afetivos e a unidade cultural do povo barranqueiro. Mas as manobras de interesses das grandes companhias de ônibus foi um dos primeiros sinais da destruição da forma de vida tradicional do povo são-franciscano, destruição que passaria a ser uma das marcas constantes encontradas ao longo deste percurso.

Ao pôr-do-sol, uma missa para nós, peregrinos, é celebrada sobre uma balsa, nas águas do São Francisco. Durante o ato de contrição, pede-se perdão ao rio pelas agressões cometidas pela mão humana. Há também uma reflexão sobre a repercussão direta e imediata dessas agressões na vida do povo que mora nas suas proximidades: o desmatamento das matas ciliares; a construção das grandes barragens, que expulsaram populações inteiras do seu lugar, desequilibrando o meio ambiente e modificando completamente o ritmo do rio; a implantação de grandes projetos de irrigação, que estão salinizando e desertificando os solos do vale; a poluição do rio por dejetos

industriais, lixo e esgotos urbanos.

Durante a celebração, senti uma qualidade de trabalho que eu encontraria durante o tempo que passei junto aos peregrinos: o Rio São Francisco e o povo beiradeiro são celebrados na fraternidade constitutiva que resulta do simples fato de serem, ambos, manifestações da vida – vida que se encontra ameaçada em sua expressão como rio e em sua expressão como povo. Mas, ainda que todos que ali estavam tivessem de conviver com a realidade de um rio poluído e agredido, aquela celebração significava um momento de busca de uma revitalização. Nas flores que são jogadas no rio, ao final da missa, no rio que as recebe em seu curso, nas mãos dos seres humanos que as oferecem, no ritual da missa que celebra o ofertório, sentimos a procura de um outro modo de trabalhar o que habitualmente chamamos o “político” e o “ecológico”.

Na caminhada para Barro Vermelho, pequena comunidade ribeirinha, vi uma cena que se repetiria ao longo dessa viagem: uma estrada de pedra e pó passando por dentro da caatinga, onde há muito tempo não chovia. Árvores e gente cobertas pela poeira da terra, ressecadas e, no entanto, vivas, movidas por uma vida que se nutre de não sei que fonte subterrânea, alegria solene e latente. Quando a peregrinação começa a se aproximar de uma comunidade, somos sempre recebidos por grupos de pessoas: homens, mulheres, crianças que nos esperam, às vezes a léguas da sua comunidade, embaixo do sol, em meio à caatinga, onde todo verde é presença latente, oculta no âmago daquelas árvores retorcidas. E quando a peregrinação vem-se aproximando, com um de nós, que vai sempre à frente do grupo, levando a imagem de São Francisco nos braços, eles vêm também caminhando em nossa direção. São pessoas simples e quase sempre magras; pessoas que trazem, no olhar, nas rugas do rosto, na pele do corpo, os sinais da vida neste deserto; pessoas que se aproximam em meio à secura da paisagem, em meio à poeira, em meio ao forte calor. Algumas vezes trazem – e para mim é um espanto – flores: flores roxas, lilases, amarelas. De onde vêm tantas flores, como podem brotar neste lugar onde tudo parece ser galho seco e pó? Flores que jogam na imagem de São Francisco, enquanto nos recebem com abraços e apertos de mão.

E assim, caminhamos, todos juntos, às vezes por léguas, até chegar ao

povoado ou lugar escolhido para a celebração da missa.

Em Mandacaru, visitamos um dos aglomerados ligados aos projetos de irrigação. A maioria dos trabalhadores nestes projetos são pessoas que foram expulsas de suas terras, ou que viram seus povoados serem inundados pela barragem do Sobradinho, perdendo tudo que tinham, até mesmo os referenciais da paisagem, até mesmo os locais onde seus antepassados estão enterrados. Da mesma maneira, sua organização comunitária tradicional foi soterrada pela águas; agora vivem nos projetos de irrigação como bóias-frias. Nas plantações de melão, uva e pimentão, a aplicação de agrotóxicos é feita muitas vezes por mulheres e crianças, sem nenhum tipo de proteção. É grande o índice de doenças brônquio-pulmonares, abortos, perda de visão. Ao longo dos canais de irrigação, a terra esbranquiçada sinaliza o processo de salinização provocado por uma irrigação desmedida, que desvia as águas do rio ao mesmo tempo em que desvitaliza a terra circundante.

À noite, chegamos à pequena comunidade de Conchas, já fora dos projetos de irrigação. Um grupo de pessoas nos espera sob o céu estrelado, e com elas a bandeira do rosário, feita de cetim branco com uma Nossa Senhora bordada em rosa. Caminhamos pela noite em procissão; alguém toca um tamborim; há uma forte presença negra nesta comunidade. Ouvimos o canto da bandeira do rosário:

A bola do mundo é grande,
Jesus traz na mão fechada;
O pouco com Deus é muito,
O muito sem Deus é nada.

Durante a missa, Frei Luiz, o coordenador do grupo, abre, como sempre, um espaço para a oração na qual o povo pede: “livrai-nos, Senhor, de todos os males”. E o povo participa: “livrai-nos da tempestade, da seca, das guerras, da fome, da peste, das doenças...” Nas preces, a expressão da experiência cotidiana deste povo. No momento do ofertório, apresentam as coisas simples que também fazem parte de seu cotidiano: um ramalhete, uma rede, mas também um livreto que conta a história da própria comunidade e de sua resistência: Conchas é uma comunidade cercada de grandes proprietários que se foram apoderando de todas as terras em volta, limitando drástica-

mente o espaço que esta gente precisa para desenvolver uma de suas atividades mais importantes: a criação de bodes, para a qual é necessário um amplo território. Durante gerações, os bodes foram criados soltos por aquelas terras que, segundo a organização tradicional de “fundo de pasto”, eram de uso comunitário.

Sáimos de Conchas às sete horas da manhã, em peregrinação rumo à comunidade de Cachoeirinha, sempre levando a imagem de São Francisco, talhada em madeira. No caminho, o encontro com as pessoas: uma lavadeira carregando a trouxa, um senhor idoso com seu cajado, uma família viajando numa carroça; em cada rosto, a expressão de um sentimento de reverência; em cada gesto de tirar o chapéu ou de fazer o sinal da cruz, a silenciosa devoção. O sentimento do sagrado é a alegria do sertanejo, uma alegria diferente daquela à qual estamos acostumados. Depois, continuavam sua caminhada rumo a seus afazeres, assim como nós continuávamos a nossa. Seguimos para a comunidade de Bom Conselho, onde a missa foi celebrada à sombra de uma ba-
raúna, única árvore verde em toda a área que a vista alcançava. De resto, o sol e a terra ressequida.

Nessas caminhadas de um povoado a outro, onde tantas vezes o povo se junta à peregrinação por várias léguas, o sol é tão intenso que, mesmo usando um chapéu de palha, preciso olhar para o chão. E, andando desta maneira, com o olhar voltado para o solo, vejo os nossos pés que caminham, dezenas, às vezes centenas de pés; pés morenos, pés calejados, pés metidos em sandálias de dedo, ou então descalços, pés de velhos, de crianças, de mulheres, de homens. Pés que caminham juntos por aquela estrada de terra e de pedra. Pés que levantam poeira no seu caminhar peregrino e que, neste momento, parecem simbolizar o caminhar de todo o povo nordestino, do povo brasileiro, do povo latino-americano, e o caminhar do próprio ser humano que, mesmo quando caminha só, inscreve seus passos no caminho de todos, que é o caminho do viver.

Apesar do incomensurável sofrimento, apesar da desagregação ética e social, ainda há lugares no Brasil nos quais o povo consegue preservar uma tessitura de símbolos, mitos e rituais que, ainda que fragilizada e fragmentária, expressa uma rela-

ção com a vida que se dá para além dos marcos da racionalidade instrumental e da dicotomia sujeito-objeto.

Fazer uma leitura desta cultura como “primitiva” é incorrer num reducionismo que não alcança o caráter originário desta percepção da vida. Tal caráter não se reduz a uma teoria determinada, nem depende do saber acadêmico. Antes, diz respeito a uma atitude do pensar. A sensibilidade poética, o sentimento do sagrado, a capacidade de colocar-se à escuta da natureza correspondem às dimensões do ser humano que não dependem do saber acadêmico e não se expressam de um modo único, podendo eclodir tanto na palavra erudita quanto na linguagem do povo simples.

Lembremos que Platão (*Teeteto*, 155 d, 1973) situa *Thaumas*, a capacidade humana de espantar-se, de maravilhar-se, como *arché*, princípio originário e constitutivo de todo filosofar. Trata-se de uma postura diante da vida que é, em si, uma via de conhecimento. A palavra grega *arché* significa princípio: princípio não é início, nem o começo. Princípio é origem, e, enquanto tal, a origem de algo é a fonte de sua natureza.

Durante a peregrinação, as celebrações eram frequentemente realizadas na beira do rio, ou mesmo dentro de uma balsa. Em dado momento do ritual, era feita a oração “São Francisco, salve o Rio São Francisco”. Nela, há uma saudação à diversidade de espécies que vivem em interação com o rio; os animais, os pássaros, os peixes são nomeados um por um. Assim, na saudação aos peixes (V. ANEXO 4):

Salve os peixes:
surubim, dourado, matrixã,
piranha-preta, mandim, pocomã,
pescada, curimatã, pirambeta,
piauí-de-cheiro, piauí-cavalo, piranha-amarela,
pirá, piaba, molão,
sardinha, curvina, maria-oião
e todos os que vivem nas águas.

Quando da realização de uma celebração na comunidade de Bom Jesus, em Minas Gerais, entre Pirapora e São Francisco, Seu Chico, morador da região, disse: “O que eu achei mais bonito, foi a gente rezando na beira do rio e os peixes tudo alegre, ouvindo a gente dizer o nome deles.”

Tempos depois da peregrinação, relatei as palavras ditas por Seu Chico durante uma reunião de trabalho da qual participava Valdemar Barbosa, agricultor da Ilha Redonda, comunidade ribeirinha no município de Curaçá, Bahia. Sua reação espontânea foi registrada na gravação da reunião:

Dia 4 de outubro, nós estávamos celebrando o dia de São Francisco, e de frente, onde estava as embarcação, os peixes começaram a cabrear. E aí eu estendi a mão e disse: “gente, todo mundo veja o tanto que os peixe tá alegre com o momento que estamos celebrando, em nome do rio e em nome do peixe”. E os peixe ficaram todos cabreando; todo mundo ficou alegre que viu que os peixes se levantaram perto das embarcação. Foi muito bonito: é coisa que claro que acontece. E eu, no momento me recordei do que aconteceu.

A naturalidade com a qual Seu Valdemar, agricultor da Bahia, recebeu as palavras de Seu Chico, lavrador de Minas Gerais, se dá pela ressonância de uma mesma percepção da realidade. Em ambos os depoimentos, conta-se uma experiência que fala da alegria dos peixes durante uma celebração feita no Rio São Francisco, e da alegria dos homens que são capazes de reconhecer esta felicidade: “Foi muito bonito: é coisa que claro que acontece. E eu no momento me recordei que aconteceu.” Seu Valdemar e Seu Chico nunca se conheceram; um é mineiro, o outro, baiano. Mas o relato da experiência de um desperta a lembrança do outro, ressaltando a condição comum que é a de ser um ser humano que sente, que pensa, que vive à beira do mesmo rio. A existência da beleza e da alegria, a possibilidade dos peixes compartilharem do momento de celebração, “em nome do rio e em nome do peixe”, “é coisa que claro que acontece”.

O modo em que Seu Chico e Seu Valdemar experienciaram esses dois momentos não provém de uma mera ingenuidade, mas de uma dimensão do pensar. As palavras destes homens do sertão me fizeram lembrar de um poema recolhido por Chuang Tzu, mestre do taoísmo chinês, que viveu há cerca de 2.500 anos, a mesma época em que viviam os pré-socráticos na Grécia (apud Merton, 1984, p. 126-127):

"A Alegria Dos Peixes"

Chuang Tzu e Hui Tzu
Atravessavam o rio Hao

Pelo açude.

Disse Chuang:
“Veja como os peixes
Pulam e correm livremente:
Isto é a sua felicidade”.

Respondeu Hui:
“Desde que você não é um peixe
Como sabe
O que torna os peixes felizes?”

Chuang respondeu:
“Desde que você não é eu,
Como é possível que saiba
Que eu não sei
O que torna os peixes felizes?”

Hui argumentou:
“Se eu, não sendo você,
Não posso saber o que você sabe
Daí se conclui que você,
Não sendo peixe,
Não pode saber o que eles sabem”.

Disse Chuang:
“Um momento:
Vamos retornar
À pergunta primitiva.
O que você me perguntou foi
‘Como você sabe
O que torna os peixes felizes?’
Dos termos da pergunta
Você sabe evidentemente que eu sei
O que torna os peixes felizes.

“Conheço as alegrias dos peixes
No rio
Através de minha própria alegria, à medida
Que vou caminhando à beira do mesmo rio”.

O poema nos fala de um diálogo entre dois amigos que atravessam um rio. A alegria dos amigos que conversam e caminham pela beira do rio e a alegria dos peixes que pulam e correm livremente em sua correnteza, é uma só: a alegria de poder correr e pular, ou caminhar e conversar – a alegria de viver – junto ao mesmo rio. O sentido essencial do poema se sintetiza na afirmação: “conheço a alegria dos peixes através de minha própria alegria, à medida que vou caminhando à beira do mesmo rio”. A co-pertinência de peixes, homens e rio propicia as condições para o conhecimento do Outro e de sua experiência.

Nesta dimensão do pensar, o ato de conhecer não é somente uma operação lógica, um ato do intelecto. Também não se reduz a uma experiência empírica.

Na medida em que acolhe a presença dos seres e das coisas, o conhecimento é afinidade e correspondência. É desta correspondência que provém a possibilidade de reconhecer a alegria do Outro através da própria alegria. Tal experiência transcende a dicotomia sujeito-objeto, porque se funda na intuição de que há um denominador comum do qual partilham, ou compartilham, todas as coisas, e que não se revela como uma coisa, mas como uma força de reunião e de tensão entre diferenças. Este reconhecimento do que é “comum a todos” constitui também uma das principais vertebralizações do pensamento pré-socrático. Diz Heráclito (fr. 2; 1973, p. 85):

Por isso é preciso seguir o-que-é-com, isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com. Mas o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular.

A sabedoria, ou “o sábio”, *to sophon*, reside em reconhecer este comum-a-todos. É justamente a Heráclito que a tradição atribui a expressão inaugural da palavra *philosophia*, que aparece primeiro na forma adjetivada – *aner philosophos*^(*), o “homem filosófico” – aquele cujo modo de ser é de *philia* para com *to sophon*, o que é sábio, a coisa sábia. A palavra grega *philia* tem um sentido mais abrangente do que aquele que habitualmente damos à amizade; não se limitando à relação entre duas pessoas, expressa essencialmente uma atitude de afinidade, de sintonia. No modo em que aparece em Heráclito, amar, ou ser amigo da sabedoria, é dizer – conforme o *Logos* – que toda multiplicidade se encontra reunida numa unidade: todas as coisas são Um. Este Um não é homogeneizador: seu modo de realização é regido por *pólemos*, o conflito que ao mesmo tempo contrapõe e reúne as diferenças; harmonia de tensões opostas, como a do arco e da lira. Na medida em que acolhe a presença dos seres e das coisas, o ato de pensar é *philia*, afinidade e amizade.

Entendida como inserção do homem no mundo, postura existencial, a amizade passa por uma abertura fundamental ao dinamismo do real, do qual somos também expressão. Esta abertura é, por sua vez, solidária da capacidade humana de maravilhar-se, de encantar-se, de acolher a presença do extraordinário no ordinário.

(*) A palavra *aner philosophos* aparece por primeira vez em Heráclito (1980, p. 69) no fr. 35: “É bem necessário serem os homens amantes da sabedoria para investigar muitas coisas”.

Afirma, assim, uma outra ordem através da qual os diversos níveis de realidade podem ser compreendidos. O ser que se coloca em estado de afinidade e de consonância com os demais seres pode ouvir a sua voz e conhecer os seus mistérios.

2.3 Diálogo com Valdemar

A fala de Valdemar Barbosa, agricultor que vive à beira do Rio São Francisco, nasce de uma escuta. Embora Valdemar não reflita necessariamente a compreensão mediana do povo sertanejo, a realidade da qual ele fala e expressa com profundidade e clareza está presente no sentimento e na atmosfera da cultura que encontrei no sertão durante a peregrinação do Rio São Francisco. Valdemar Barbosa é um líder na comunidade à qual pertence e é, também, um pensador que mantém viva uma determinada maneira de refletir sobre o viver.

Valdemar - Eu ouvi o papagaio dizer: “alguma coisa tá destruindo a nossa mata. Como é que nós vamos fazer?” É nossa preocupação. Nós tamos passando aqui na vila da Ilha Redonda para dizer a esse povo: cuidado nos projetos que tá destruindo a nossa mata. Cadê o nosso imbuzeiro? Cadê a nossa imburana? Como é que eu vou fazer pra criar meus filhotes? Aqui é onde tem a morada, onde eu posso deixar meus ovos e depois meus filhos vão nascer: os papagainhos novos. Entonces, mesmo que a Natureza^(*) tava contando isso e nós, aqui embaixo, observamos. E contamos pras nossas crianças, nossos jovens, que eles passaram dizendo isso, e eles acharam que, completamente, era isso mesmo que eles tavam dizendo. É, tavam com medo sem saber. Mesmo que o projeto chegou, nunca mais teve papagaio passando. Não sei pra onde foram ficar. Mesmo por isso, nós já estamos preocupados com a chegada da barragem também de Pedra Branca. Já tem passarinho contando aqui pra gente. O sofrê dizendo: “Ai meu Deus, como é que vamos fazer? A barragem da Pedra Branca tá chegando.” Chegou um passarinho, o anu preto, aquele que faz o ninho no pé de ingazeira, dizendo também: “Meu Deus! O pé de ingazeira vai ficar debaixo d’água. Aonde eu tirava os meus filho-

(*) A grafia de Natureza com inicial maiúscula procurou representar um entendimento, na fala de Valdemar, da manifestação do sagrado no cotidiano, a presença do extraordinário no ordinário.

tes, aonde eu podia viver. E como é que eu vou fazer com isso?“. Quer dizer, dentro de tudo isso, é que nós tamos preocupados com a revolução que o governo tá fazendo, destruindo a natureza, achando que tá fazendo as coisas mais melhor. Mas, nós tamos muito preocupados, porque nós vivemos num sistema bonito, com a natureza, com os pássaros, e com o viver da gente bem tranqüilo. Claro que precisa viver; agora, a preocupação tem sido a forma em que tão destruindo as coisas sem o conhecimento da gente. Que nós tinha seis engenhos na nossa comunidade e hoje nós não temos mais nenhum. Nós tínhamos meio mundo de casa de farinha, umas cinco casas de farinha; hoje se acha com três. Isso quem fez tudo foi o sistema da barragem de Sobradinho, e o desastre agora vem acontecendo com as que vem começando de baixo pra riba. Começou Itaparica, iniciou Xingó, Pedra Branca está chegando, e outra é Belém do São Francisco, e outra que vai acontecer, Itamotinga e, segundo uns fala, em Pedra do Cavalo, que nós não conhecemos esse lugar, tirante que seja um lá em Feira de Santana. Mas já estamos se preocupando e vendo aonde é que vamos ficar, segundo o papagaio nos disse, que tomasse o cuidado, que o dia vem chegando. E essa forma é que nos tamos vendo, dia a dia vendo que a situação tá nos apertando mais. Entences, é isso que nós estamos preocupados.

Nancy - Para escutar os sinais da Natureza e entender a linguagem dos passarinhos, o homem precisa de uma preparação.

Valdemar - A primeira preparação é ver as coisas que pertencem ao projeto de Deus, é respeitar, fazer aquilo que agrada à Natureza... Primeiro de tudo: respeitar a terra como mãe; respeitar a água como mãe; como irmã, e também fazer o bem ao outro companheiro que tá do lado. Também fazer tudo aquilo que agrada nas orações, no bem do viver e na própria família, que é aquela que a gente tem no dia-a-dia, junto com a gente. E outra preocupação que é obrigatória a gente fazer para ser irmão, tá vivo, é respeitar a formiguinha, o calango, a lagartixa, e aquilo que serve para servir ao outro animal, não ser destruído. Quando Deus vê que a gente é autor destes benefícios, entences ele dá o poder da gente manter a sabedoria daquilo que ele disse que tem para nós aprender. A Natureza é uma professora: mesmo de quando que a gente

mante a Natureza como uma mãe poderosa. É isso que eu acho que a gente é sabedor, e tem uma sabedoria popular, um sistema que vai cumprindo tudo aquilo que o dia precisa, que a noite precisa, que o viver precisa, fazer aquilo como experiência também. E não se aprende direto, porque a gente é pecador e vamos trabalhando pensando no pecado, pensando naquilo que é contra a vida da gente. Fazer para ajudar, para agradar, para fazer crescer o viver da gente com a natureza. E outra coisa que atrai muito o homem e joga bem para longe a sabedoria dele: quando o homem bota fogo numa moitinha de bagaço e queima a natureza. Ele bota uma moita de resto de cultura no meio do solo, e os bichinhos, os animais entram pra dentro, porque eles precisam dum lugarzinho mais frio. E daí o sujeito queima; quer dizer: queimou meio mundo da natureza; aí fica mais afastada toda a sabedoria dele. É muito cuidado: é muito bom o homem manter os bagacinhos dum lado, num lugar aonde os bichinhos fique. Porque cada um de nós precisa da casa, precisa da nuvem, precisa do sol pra manter. O homem, quando ele maltrata a natureza, a sabedoria se afasta dele pra longe, e leva às vezes oito anos pra poder manter perto dele. Porque nele tem tipo uma fumaça que se afasta dele e vem bem devagarzinho; no dia que ele fizer coisa contra de novo, ela se afasta de novo. Termina às vezes, o homem, passando para um pecado que às vezes é até mortal. É muito cuidado ter com isso.

Nancy - Ontem, você falou que o homem precisa de inteligência, mas precisa também de sabedoria. Como é isso?

Valdemar - A inteligência do homem é uma parte importante, porque o homem quando tem inteligência, ele começa a fazer pesquisa naquilo que serve pra ele, e não só pra ele como para os outros também. É que chama sabedoria. Mas como o homem tem o poder de fazer tudo aquilo que agrada, ele não deve fazer coisa muito contra a vida dele; que o homem também é destruidor. Ele tem que fazer pensando que aquilo ali é para o bem comum e depois não serve pra destruir ninguém, serve pra ajudar. Essa é a nossa grande preocupação. É logo no fazer, nas construções, o homem pensar o bem; que o bem continua junto com ele. Se ele constrói pensando no mal, e aquilo entra o mal em cima dele, fica muito difícil de o bem encostar, porque o mal tá com muitas prote-

ções. É isso, a nossa preocupação.

Adriano - Valdemar, escutar a Natureza é uma sabedoria. Na sua vida, como foi que você descobriu que podia escutar a Natureza?

Valdemar - Eu acho que no meu começo da vida, como eu entendi que era obrigado eu entender que a Natureza, ela fazia parte nos momentos de fé, foi um dia, um Sábado de Aleluia, que teve uma grande necessidade da gente fazer uma devoção pelo acontecimento de uma criação da gente que saiu, e foi ficar em cima de um morro da Serra, chama Serra do Furtuoso. E lá a gente fez uma promessa com uma imagem, quer dizer, a Santa Cruz que tem lá, que mandasse aquelas criação a descer daquela serra pra ela vir pra casa da gente, que a gente mantinha todo Sábado de Aleluia uma caminhada pra aquele cruzeiro. E isso foi como hoje; quando foi como amanhã, às seis horas, toda a criação estava próxima à gente, na casa. Nós achamos que era uma caminhada de fé, aí era obrigatória a gente também, como tinha fé, escutar a Natureza. Que a Natureza ela deu o poder de ela vir numa forma em que a gente conversou, nem conversou com ela, mas só pensou no coração e foi mantido. Nós achamos que ter a fé para manter também um contato com a natureza, conversar com os pássaros, conversar com as formiguinhas e ver o que é que elas estão fazendo de bem. Foi essa a forma que nos trouxe; começou por aí. É aquela questão que se diz: mesmo que a gente bota um calçado nos pés, é porque tamos achando que os nossos pés tá muito espinhado. Mesmo de quando que bota um chapéu na cabeça, tamos achando que nossa cabeça tá precisando de um chapéu. Mesmo de quando que nós bota uma camisa no nosso corpo, tamos achando que o nosso corpo tá precisando de uma camisa. Mesmo de quando que nós bota um gole de água na nossa boca, tamos achando que nós estamos com sede. Mesmo de quando que nós botamos uma colher de comida na nossa boca, tamos achando que nós estamos com fome. Foi através daí que a gente foi buscando essa caminhada, através da necessidade. Deu para observar e conscientizar a forma que a gente podia manter o contato com a natureza. Quer dizer que mesmo de quando que foi escutando, estudando essa parte, para hoje estar mais ou menos consciente de que a Natureza é um grande ensinamento pra gente, mesmo de quando a gente escuta e veja ela como viva no meio

da gente. E uma das coisas que a gente sempre tem sido um pouco meio preocupado, e venho conversando aqui com alguns companheiros, é sobre o Rio São Francisco. Sou muito preocupado do sistema, que o rio tá fino, de água baixa, secando, e a gente sabemos que mora quantos milhões de gente nessa beira do Rio São Francisco. E cada uma dessas pessoas que moram à beira do Rio São Francisco, cada uma delas vem lavar seus panos à beira do Rio São Francisco. E nós achamos que não é certo, porque o rio precisa de muita limpeza, porque a saúde tem que começar da água. E outro problema, preocupação da gente, é que os animais morrem e eles conseguem jogar dentro do rio; é nossa preocupação isso também. Nós precisamos conscientizar uns aos outros, e nós sentimos que temos os órgãos que dizem que trazem benefícios, que trabalham de defesa sobre o meio ambiente e, segundo, não conheço essa realidade. Tem umas escolas, as universidades, e a gente chega nas universidades, não tem nada disso; é a formatura para o mal comum, porque não é bem comum. É destruindo, ensinando veneno, ensinando a fazer as coisas errado que não deve ser por aí. Que também eu acho que eles não estudam a Natureza. Se eles começassem a estudar a Natureza, eles não ensinavam errado, ensinavam certo.

Adriano - Valdemar, eu aprendi com o pessoal que mora aqui na beira do rio, que o rio tem muita estória, muita coisa encantada. O que você conhece disso?

Valdemar - É, a gente conhece um pouco, mesmo de quando que a gente já vem – os nossos antepassados, os nossos descendentes já contavam pra gente – e mesmo com a minha idade, de 42 pra cá, eu cheguei a conhecer algum tipo de lenda do Rio São Francisco. Mesmo de quando que aqui próximo a nós tem uma cachoeira que chama Cachoeira do Panelão; eu já passei à noite e vi lá um tipo de animais bem grande nadando dentro do rio. Era bem mais que um animal grande, assim, um jumento, e entences a canoa passou perto e eu fiquei muito assombrado; não tinha conhecimento ainda, mas depois conversando com o pessoal mais velho, o pessoal me disseram que era o bicho d'água. E aí, a partir daí, eu conversando com outros companheiros, eles me disseram que aqui, numa fazenda por nome Matinha, tem também uma morada de nego d'água. Nego d'água é uma família de gente, que ela é encantada e vive lá debaixo da

terra. Ela só sai naqueles momentos que nós não podemos ver, mas terá pessoas que vê. Ela já deu carreira em gente quando tão tomando banho lá; o pessoal vê completamente esses neguinhos, só que não tem cabelo, eles são careca, e passam lá, e o pessoal se assombra e corre com medo. Aqui tem um lugar, próximo à capela de São Miguel, que também tem uma morada, tem uma aldeia de nego d'água. E há uns anos atrás, mais ou menos dez anos pra trás, eles chegaram, teve um rapaz que tava caçando capivara e deu um tiro num nego d'água. Segundo ele viu, ele ficou gemendo muito tempo lá, caído. E, daí pra cá, ele morreu e não pisou mais os pés aí, porque ele, acho que os mais velhos contaram pra ele, que ele não podia mais pisar os pés próximo a esse lugar porque a aldeia podia ser contra ele e destruir ele de mediato, no lugar. Entonces, é uma grande pedra, e segundo eles dizem que eles moram por debaixo da pedra. Aqui tem mais abaixo um serrote: chama Serrote Toco Preto, tem uma grande morada de bicho d'água também, e nego d'água. É uma morada, uma aldeia muito grande, que mora dentro deste pé de árvore, serrote. Entonce, aqui mesmo o pessoal já chegou a ver o boi d'água, nessa Cachoeira do Panelão. E a gente não diz que não acontece, que não tem, porque tem mesmo. Tem o nego d'água, tem o cavalo d'água, tem o bicho d'água: as lendas do Rio São Francisco.

Nancy - Uma coisa encantada, ela só faz amedrontar, assustar, ou ela pode servir, trazer benefícios?

Valdemar - Com certeza que ela traz benefícios, porque cada coisa serve pra outra, né? Porque como é a noite, a noite não pode ficar misturada. Nós que somos do ser vivo, e o correr do dia, a noite faz parte de outra repartição, quer dizer, a noite é de uma repartição que tem outro viver: a noite como o dia. Quer dizer: o planeta é outro e a natureza é outra. Só que nós não mante que devia todos nós calmar à noite, mais ou menos de nove horas por diante, e só retornar pelo menos às três da manhã. Que a Natureza é o momento que ela está andando... é outro planeta que tá andando; quer dizer, nós não mante isso aí, por isso que nós tem medo por essas questões: "aí, eu vi ali uma tromelada, vi uma coisa ou outra"... Mas, o quê? É outro viver que está andando no meio da gente, é outra natureza. E isso o homem não vê, e o homem nem faz

estudo nessas questões, porque acha que nada disso é, e depois ele passa ruim com essas questões. Ele não mante aquilo que o planeta diz. O planeta diz: “Olha, à noite depois de nove horas, tem outras coisas andando”. Essa hora muita gente tem medo, porque vê alma, vê cachorro preto, vê... um bocado de coisas, porque esta questão é um viver vivo que tá chegando também no horário dele. A firma pode... vamos dizer assim, a fábrica não fecha porque entra outra turma, e o dia não termina porque entra outra turma, quer dizer: à noite, mas entra outra turma da noite. Às vez não é visto, às vez não é visto em consideração; que devia ser considerado esse horário aí, todo mundo dormece e deixa o outro planeta existir até as três horas da manhã. A partir de três horas, todo mundo acordava e estava disponível a fazer uma luta. É isso que eu vejo. E às vezes não é respeitado, não é considerado com o ter um ser vivo também naquele horário. É encanto mas é um encanto que serve de benefício pra nós, que a natureza não pode ficar sem nada, né?

Adriano - Quando a gente não respeita isso, a gente pensa que tá sozinho nesse mundo, é a gente que tá mandando aqui sozinho.

Valdemar - Isso, muito, bem! Pois é essa a questão. Nós sabemos que nesse horário nós não vê o canto dos bichinhos, como os cascudos e outras coisas que cantam à noite; esse horário eles tão dormindo. Porque eles só vão cantar à noite. Porque à noite, tem outro planeta pra eles, é o planeta deles. É aquela questão; se nós faz parte, se nós aceitamos tá aqui, nesse clima da natureza, não aceitamos tá no fundo do rio, que lá é outra temperatura, lá é outra alma, lá nós morre. É como o encanto: ele não dá pra andar no correr do dia porque tem sol, ele só anda à noite porque não tem sol: o planeta passou pra outro planeta, quer dizer, aí é o planeta que ele anda no correr do dia. E esse viver aí, ninguém nem sabe falar direito sobre como é que é, e ninguém sabe bem a coisa. O importante é respeitar esse horário, isso é que é a preocupação da gente. Porque eles não escreveram livro, eles não escreveram a forma, agora nós, cientistas, nós que temos um viver com a natureza, é que devemos respeitar, que sim, que tem. Importante é saber que tem mesmo. E saber que é obrigado nós manter ele vivo, junto com a gente, mesmo de quando não queira que o mundo se acabe. Que senão nós vamos ficar

com a natureza morta.

Adriano - Se esse encanto acabar, o mundo acaba?

Valdemar - Se esse encanto acabar, o mundo acaba, sim. Pelo amor de Deus, não pode nunca acabar esse encanto. Porque mesmo de quando no dia que acabar esse planeta que é do encanto, aí o mundo se acaba, porque vai acabar um planeta. Porque o encanto faz parte dum planeta, só que aquele planeta, ele move um tanto da noite; não é a noite toda, ele começa das nove horas da noite às três da manhã, isso é um planeta que passa dentro desse tempo, e tem que ser respeitado esse horário aí, se ele acabar, aí nós começa algum vincos contrário. Quer dizer, começa a cair algum quanto do mundo. Porque eles podem acabar, mesmo de quando que fecha as casas, acabam as cidades deles. Então, uma comparação: se Ilha Redonda tem uma família, acabando essa parte de Ilha Redonda, o pessoal diz: “bom, Ilha Redonda acabou”. Isso que nós podemos dizer, que tem que ter o planeta do encanto vivo, se nós queremos o mundo vivo junto com a gente; senão, começa a poder nós se acabar também junto com eles. Porque o rio pode secar, a terra pode se acabar, queimar, e o ar pode terminar também. Porque mesmo de quando que eles também tão com a máquina na mão, ajudando a dirigir aquilo que se chama a natureza; ele faz parte de tudo isso.

Nancy - Então, esse encanto vem de Deus.

Valdemar - Vem de Deus. Ele foi adoado. Quando o dilúvio veio, acabou tudo, menos o encanto. Muita coisa acabou, o homem se destruiu quase tudo. O encanto não acabou nada; continuou vivo na terra, debaixo do solo. Quando as águas baixou, o encanto estava tudo presente de novo. Isso já vem dos tempos passados, isso não se acaba nunca, nunca se acabou. O planeta Terra não se acaba, e o que é gerado da Terra, aquilo é difícil de se acabar. Segundo o que as estórias dizem, se acabar o planeta com fogo, pode acabar sim, mas quando não, não vai acabar; com água, é mais vida: com água é mais vida, mesmo de quando se acaba o homem, mas a natureza continua viva dentro do rio. A terra está lá, pronta. Agora, queimando a terra, aí vai queimar a parte? Por isso que é bom o homem ter cuidado para manter viva a natureza que é a floresta, é o rio, é a própria terra. Isso é três planetas que, pelo amor de Deus, não pode ser

destruídos pelo homem de jeito nenhum. E o homem tá indeciso nessa parte; tá indeciso porque ele tá pensando nele e nem tá pensando na natureza que tá aí de lado. Quando eu estou preocupado com a minha casa e não me preocupo com a do companheiro, completamente, eu estou errado. Tem que pensar na casa do outro companheiro, que está ali também sem poder andar, e a gente pega no braço dele e puxa: “companheiro, vamos caminhar um pouco, vamos escutar o canto do nosso pássaro, vamos escutar o canto do sapinho, que cantou porque choveu, vamos ver o canto da natureza e a zoadá da cachoeira, a zoadá do vento, a zoadá da folha da planta”. E cada coisa dessas serve pra servir a nós, que às vezes até tamos desanimados, sem pensar, sem poder andar, e começa a se alegrar: eu não tou só, tem mais coisa a meu lado! E às vez eu estou sozinho, debaixo de um pé de árvore, sem ter com quem conversar, mas eu tou escutando o canto do pássaro, eu tou escutando o zoar do vento, e começo a ver tudo aquilo que a natureza tem a nos oferecer. Então, é uma das coisas que nós podemos se sentir bem feliz, mesmo de quando nós respeita a Natureza como ser vivo; é importante mesmo.

Nancy - Ontem, quando a gente começou a falar da natureza e o trabalho do agricultor, o conhecimento, você falou que “por detrás disso, tem mais coisa”.

Valdemar - Muito bem. A questão que a gente diz “é, por detrás disso” é assim: o homem começa a investir na sabedoria, mas ele tem o momento de se ajoelhar, ele tem o momento de meditar para reforçar tudo aquilo que ele sabe, e aí não fazer coisa contrária... à meditação dele. Eu me recordo, nesse momento aqui, a lembrança de que nós estávamos com noventa e tantas pessoas aqui nessa área de frente, meditando sobre a terra. Olhando pro céu e vendo que a terra é um planeta de Deus, e nós somos um viver... e de lá, nós, todo mundo, arribemos a mão pro céu e pedia: luz na nossa caminhada, luz no nosso viver e luz na nossa sabedoria. Quando se pede luz na sabedoria, tem que também dizer assim: “Faça também de nós uns instrumentos de fé.” E cada coisa que possa fazer, deve ser visto como cristão, como Natureza, quer dizer, só ofereceu e pediu. Quando ele pede uma questão dessa, que o homem começa a estudar tudo quanto é bom, e a natureza confia nele. Outra vez eu estou aqui, nessa beira de rio; passa uma caça perto a mim. Ela confia em que pode passar perto de mim; que mesmo de

quando eu ofereci que eu garanto que ela vai manter o dia-a-dia dela junto comigo, ela confia também em mim. É mesmo que o companheiro que confia no outro, e às vezes dorme, e bota ele para escutar se não vem barulho contra a vida dele. É como o companheiro que vai pegar um copo d'água e oferece ao outro pra beber e o outro sente que ele não botou veneno e nem prejudicou aquela água. Quer dizer, ofereceu um copo com água para a vida dele, pro viver dele, não pra destruir ele. É a mesma questão de a gente manter as relações com a Natureza, relações com Deus também, na forma de respeitar as coisas que tem escondidas na Natureza, que é obrigado a gente se preparar para poder receber essa benção. Isso é uma benção muito forte, e muito poderosa, mas nem todo mundo pode receber. Possa ser que na minha família, um filho ou uma filha, ou um neto, um bisneto, manta essa sabedoria, essa benção; é obrigado que eu comece a rezar na frente dele, pra ele se conscientizar que uma benção dessa é uma benção com muito valor, mesmo de quando que a gente mante ela viva, respeitando a Natureza como benção também. Respeitando tudo aquilo que é ser vivo. “Ai, mas a terra não tem nada, eu posso tocar fogo.” E aí é donde vem a mancha pra gente, e perde toda a sabedoria. Não adianta se queimar uma moita de mato, que a sabedoria dele vai se embora. O homem que é saíbo, às vezes expulsa a sabedoria dele pra fora, porque ele não mantém aquilo que ele prometeu fazer. Quando não se promete fazer aquilo, é a mesma questão do trabalhador que foi expulso da roça; porque não manteu aquilo que o patrão disse que era para ele fazer. Ele, como patrão... mas ele tinha que fazer o que o patrão disse que era pra ele fazer. Mas nós não somos... Deus não é o nosso patrão, mas é o nosso Pai, e a gente tem que oferecer o bom pra o Pai ser feliz, e pedir ao Pai... confiar nele... para poder de lá o Pai poder mandar o bom, e mandar confiança pra gente. Se o homem não tem essas relações com Deus no viver, tudo é nada. Isso é uma das coisas que nós sabemos, e outra coisa que é muito importante para o homem nuns momentos desses é o homem não se preocupar muito com o viver; porque se ele se preocupar com a boniteza, fazendo as coisas erradas, tudo isso vai-se embora; ele não tem condições de manter junto com ele, de jeito nenhum. Que a Natureza, ela se afasta da gente no sistema em que a gente vai empurrando ela pra trás. Ela se abusa e vai embora.

Hilário - Aqui é o Hilário, o irmão do Valdemar. Eu tenho uma experiência do seguinte: no mato, na Ilha, sempre eu ando, e a gente vê no mato o que sempre tinha antigamente quando eu procurava, hoje não tem mais. Depois que o homem começou a destruir, pegar tatu para manter em casa, vender, tudo isso acabou. E assim que eu retornei de viagem, do mundo, quando eu voltei, cheguei aqui na região da gente, tinha muitas caça, muitas caça mesmo: preá, tatu, tamanduá. E aí as pessoas chegaram, começaram a pegar e foi destruindo, destruindo, e hoje nós não temos mais. Agora tem mais outra coisa, é o seguinte: a gente anda assim no mato, e tem lugares que a gente passa e sente uma emoção na gente, no corpo da gente. A gente tá achando que é algumas coisas que tão se escondendo por causa da destruição. Uma coisa é certa: a gente não vê, mas o corpo da gente vê. Essa palavra é dura da gente entender, mas... quem sabe se numa hora dessa a gente não vai descobrir como é isso, na gente. Então, como no rio mesmo: no rio, a gente jogava três ou quatro lances, já dava pra gente chegar em casa e comer à vontade. E hoje a gente leva a noite toda pescando, e não encontra. É aquela passagem que Jesus disse aos pescador: “Vocês passaram a noite toda e não pegaram nada. Vão e lança a rede pelo lado direito, que vocês pegam o peixe”. Então eles voltaram, e lançaram a rede pelo lado direito; encheu. Então, quem sabe se pode a gente tá trabalhando, andando errado, pode ser que a destruição dos homens tá chegando, tá fazendo as coisas fugir de frente da gente. Que as coisas tão ficando difícil.

Valdemar - A Natureza não tá mais plantando as plantas nativas, porque como nós tamos vendo na nossa caatinga, a falta de um pé de umbuzeiro... Também tem outra nossa preocupação, do pé de quixabeira que nasce no campo mais dentro, lá na caatinga, e também nós tamos muito preocupado, queremos saber, aonde tem um pezinho de quixabeira nascendo lá no centro da caatinga. Também nós temos outra árvore que faz parte da natureza, é o pé de juazeiro. Nós vem preocupado: sempre nasce pé de juazeiro nas beira das terras onde trabalho, e o povo não respeita, mas na caatinga, como sempre costumava nascer, de uns anos pra cá, de 60 pra cá não conhecemos mais um pé de juazeiro, aquele que serve, que manta a água todo o tempo na seca, e a folha

continua sempre verde^(*). E como nós sabemos que a Natureza, ela é viva no meio da gente, entences a Natureza acha que não vale a pena mais, o homem não respeita, o homem não tem ela como uma vida. Queima e destrói de qualquer forma. E também tem outra coisa: a ganância: que os imbu hoje tá sendo levado para as grandes indústrias, lá nas capital, e aquilo que foi plantado, que a Natureza plantou para servir o povo nas comunidades, regiões, principalmente para também o consumo dos animais, hoje tá sendo cercado pelos grandes empresários, e que tá levando pras capital grande pra fazer picolé, tipo de doce. Entences, por isso que hoje o encanto, que é a Natureza, está desconsiderando que hoje nós não merece mais isso. E também o Rio São Francisco, nós sempre conhecemos estória dos descendentes dizer que aqui próximo a nós tem umas moradas de mãe d'água, aonde tocava pife e via o canto da novena, via a novena batendo zabumba. E hoje é muito difícil, não se vê mais. Entences nós vimos que, de 60 pra cá muitas coisas foi destruída à falta da consciência, do homem que não tem mais, destruindo as pedras, acabando com o rio, e vendo as caças se acabando, usando espingarda nos pássaros, desrespeitando aquilo que foi criado pela Natureza, e a Natureza tá indo embora, e nós tamos vendo que a coisa tá começando a piorar no meio de nós. Mas logo que o homem não tomar conhecimento, ele vai ficar num deserto, só homem e mulher, ou mesmo mulheres sem homem; porque segundo o que nós vê, a coisa é bem perigosa.

2.3.1 Valdemar: uma sabedoria do encanto

Como habitante do sertão, Valdemar revela uma convivência com o ambiente onde se situa, transitando através de diferentes níveis de realidade, e dando para nós uma dimensão do estranho e do mistério que permeiam a paisagem sertaneja, apreendida na pluralidade de seus níveis, muitas vezes inapreensíveis a um pensamento acostumado a ver o mundo pela ótica de uma racionalidade linear.

Pesquisando a natureza, o rio, os elementos que o circundam, Valdemar afirma determinados valores que levam o homem a uma celebração da própria vida no que ela tem de essencial: a fraternidade, o respeito por todos os seres vivos.

^(*) O juazeiro, também chamado de catingueira, é uma árvore que permanece verde durante a seca.

Como conhecedor do sertão, Valdemar sabe das transformações que ele sofre, provenientes da ação humana. Nesse sentido, o rio, a fauna, a flora local – o papagaio, o anu, o sofrê, a ingazeira, o umbuzeiro – comparecem na sua fala como características da região, que são destruídas para dar lugar às barragens impostas ao povo são-franciscano, junto com o desmatamento e a poluição do rio. A voz do papagaio que Valdemar ouve, decifrando o seu recado, é, como seu olhar, o ponto em que se articula uma grave revelação, anuncia um momento de crise, gerada pela arrogância desmedida da ação humana: a destruição da mata, morada dos pássaros e outros animais.

Na conversa com Valdemar, podemos perceber que ele resgata o tempo mítico em que o homem pode perceber que tudo é falante. Por isso, ele ouve a voz dos animais que habitam os rios. Valdemar é um mediador entre a fala da Natureza e os homens. Ele é capaz de decifrar, traduzir os diversos sinais, pela relação de reverência que assume diante da sacralidade dos seres e da vida.

A figura de Valdemar evoca alguns personagens de Guimarães Rosa (1969), como o chefe Zequiél, em “Buriti”, que define de ouvido os sons do sertão: decifrando a voz do mundo, “ele pode dizer, sem errar, qual é qualquer ruído da noite, mesmo o mais tênue” (p. 91). Ele nos reporta ainda ao velho Cara-de-Bronze, que ensina ao Grivo conhecer as coisas “desimportantes” da vida, aprendendo a decifrar, pela contemplação, a fala da Natureza, o “quem das coisas”: “A rosação das roseiras, o ensol do sol nas pedras e folhas. O coqueiro coqueirando... A brotação das coisas” (“No Urubùquaquá, no Pinhém”, p. 100/101).

É pela contemplação e pelo reconhecimento da sacralidade da Natureza que Valdemar conhece a voz dos pássaros e os mistérios do rio. Sua relação com a região se efetua a partir de uma sensibilidade que compreende a situação do rio, sem dissociar o que chamamos de dimensão física, geográfica, mítica e poética.

Em sua fala, perpassa a idéia de que determinados acontecimentos só podem ser conhecidos através de uma convivência com a natureza que não a conceba apenas como matéria disponível para as necessidades do homem. Nessa dimensão, pulsa a vida no que ela tem de mais essencial, apreendida através dos sinais mais variados,

força estranha que movimenta os pássaros, os ingazeiros, a catingueira, a terra, o vento, o rio.

Como é que Valdemar começou a escutar a Natureza, a decifrar os seus sinais e a conhecer os seus mistérios?

Ele diz que foi pela necessidade e responde com um acontecimento concreto: o episódio dos animais que se extraviaram e foram para o alto de uma serra. A comunidade fez uma promessa para que a criação descesse e voltasse para casa. Assim, Valdemar conta:

Eu acho que no meu começo da vida, como eu entendi que eu era obrigado a entender a Natureza, ela fazia parte, nos momentos de fé, foi um dia, um Sábado de Aleluia, que teve uma grande necessidade da gente fazer uma devoção pelo acontecimento de uma criação da gente que saiu, e foi ficar em cima de um morro da serra, chama Serra do Furtoso. E lá a gente fez uma promessa com uma imagem, quer dizer, a Santa Cruz que tem lá, que mandasse aquelas criação a descer daquela serra pra ela vir pra casa da gente, que a gente mantinha todo Sábado de Aleluia uma caminhada pra aquele cruzeiro. E isso foi como hoje; quando foi como amanhã às seis horas, toda a criação estava próxima à casa da gente. Nós achamos que era uma caminhada de fé, aí era obrigatório a gente também, como tinha fé, escutar a Natureza. Que a Natureza ela deu o poder de ela vir numa forma em que a gente conversou, nem conversou com ela, mas só pensou no coração e foi mantido. Nós achamos que ter a fé para manter também um contato com a natureza, conversar com os pássaros, conversar com as formiguinhas, e ver o que é que elas estão fazendo de bem. Foi essa a forma que nos trouxe; começou por aí. (...)

Valdemar fala de uma correlação entre ter fé e escutar a Natureza, porque a Natureza é mais do que os animais, as plantas, o rio: ela é uma instância superior. Foi a Natureza que deu o poder à criação de descer da serra e retornar à casa. Neste sentido, o poder da Santa Cruz, à cuja imagem foi feita a promessa, e o poder da Natureza são um só: o pedido foi feito à Santa Cruz, a Natureza deu o poder dos animais descerem.

Outro aspecto que merece ser destacado nesse relato é o modo em que este contato foi feito: “a gente conversou, nem conversou com ela, mas só pensou no coração e foi mantido”. Ou seja, uma experiência concreta, vinda por uma necessidade, gerou o pedido do coração à Natureza, propiciando a Valdemar a fé na possibilidade de dialogar com suas múltiplas manifestações. Neste diálogo reside, também, a possibilidade do aprendizado, pois “Quer dizer que mesmo de quando que foi escutando, estudando essa parte para hoje estar mais ou menos consciente de que a Natureza é um grande

ensinamento pra gente, mesmo de quando a gente escuta e veja ela como viva no meio da gente”.

A Natureza é um grande ensinamento na medida em que ela é vista como “viva”. Esta afirmação é freqüente na fala de Valdemar e contrasta com aqueles que só vêem uma “natureza morta”, isto é, como um objeto a ser utilizado pelo homem. A idéia de “vivo” abrange mais do que um critério “científico”, pois vivo, neste modo de percepção, é tudo aquilo que se apresenta como um “tu”, como outro, como uma existência autônoma, uma presença. Assim, Valdemar fala do encanto como uma das condições para esta vitalidade. Viva significa ainda que se trata de uma força dotada de consciência e de intencionalidade.

Desse modo, a Natureza é uma fonte de conhecimento para o homem. Ela é, nas palavras de Valdemar, “uma professora”. Mas este aprendizado exige uma preparação: o respeito é a condição primordial para receber os seus ensinamentos, e para poder compreender a linguagem dos pássaros.

Primeiro de tudo: respeitar a terra como mãe, respeitar a água como mãe, como irmã, e também fazer o bem ao outro companheiro que tá de lado. Também fazer tudo aquilo que agrada nas orações, no bem do viver e na própria família, que é a aquela que a gente tem no dia-a-dia junto com a gente. E outra preocupação que é obrigatória a gente fazer para ser irmão, tá vivo, é respeitar a formiguinha, o calango, a lagartixa, e aquilo que serve para servir ao outro animal, não ser destruído. (...)

O verdadeiro saber se desenvolve em consonância com o sentimento de reconhecimento do sagrado e o respeito pelo que é conhecido. São estes sentimentos que constituem o antídoto à arrogância humana, à possibilidade de desvirtuamento do conhecimento. É preciso que o ser humano se coloque em estado de disponibilidade para acolher o sentimento profundo das coisas, a revelação dos mistérios da Natureza. Desse ponto de vista, a sabedoria reside em agir em consonância com o ritmo da natureza. A prática destrutiva do homem, exemplificada na fala de Valdemar pelo ato de queimar a moita onde se abrigam os bichinhos, afasta o homem da sabedoria, “joga para bem longe a sabedoria dele”. Da mesma forma que o ser humano se prepara para receber os ensinamentos através de uma atitude de respeito e de abertura para o sagrado, isto é, de um cuidado para com a vida, um ato que maltrata a natureza resulta no afastamento da

sabedoria, que se esvai numa “fumaça” a cada transgressão cometida, podendo “levar até oito anos para voltar”. É desse modo que Valdemar expressa este esquecimento:

O homem, quando ele maltrata a natureza, a sabedoria se afasta dele pra longe, e leva às vezes oito anos para poder manter perto dele. Porque nele tem tipo uma fumaça que se afasta dele e vem bem devagarzinho; no dia que ele fizer coisa contra de novo, ela se afasta de novo. Termina às vezes, o homem, passando para um pecado que às vezes é até mortal. É muito cuidado ter com isso.

A maneira como Valdemar registra esta perda corporifica-se através da fumaça que se afasta do homem. A incidência da ação destrutiva pode levar a um afastamento mais radical da sabedoria, conduzindo-o ao pecado que, como afirma Valdemar, às vezes, é até mortal. A noção de pecado é aqui pensada a partir dessa relação imediata com a Natureza, e se define como um desconhecimento de seu ritmo e de suas leis. O período de oito anos em que a fumaça se afasta configura a perda do poder, o obscurecimento do saber daquele que comete a ação transgressora e destruidora.

Tanto a agressão direta, com as queimadas, a caça indiscriminada, a destruição do rio, como também o apego ao que não é essencial, expresso na fala de Valdemar pela “preocupação com a boniteza”, propiciam um afastamento da Natureza e da fonte do conhecimento, pois são dois aspectos de uma mesma arrogância humana. Desconhecer o lugar que cada ser ocupa no “Projeto de Deus” resulta em uma ação transgressora, gerada pela dualidade que caracteriza o ser humano: tanto o homem pode “fazer para ajudar, para agradar, para fazer crescer o viver da gente com a natureza”, como pode ser atraído para a ação destruidora, como “quando bota fogo em uma moitinha de bagaço e queima a natureza”.

Como uma instância superior, a Natureza abençoa o ser humano com seus ensinamentos, desde que ele respeite e reconheça esta bênção como tal. Valdemar afirma que:

...uma bênção dessa é uma bênção com muito valor, mesmo de quando que a gente mante ela viva, respeitando a Natureza como bênção também. Respeitando tudo aquilo que é ser vivo. (...) É a mesma questão de a gente manter as relações com a Natureza, relações com Deus também, na forma de respeitar as coisas que tem escondidas na Natureza que é obrigado a gente se preparar para poder receber essa bênção. Isso é uma bênção muito forte, e muito poderosa, mas nem todo mundo pode receber.

Assim, o conhecimento não é o resultado de um acúmulo de informa-

ções; também não é fruto exclusivo da vontade humana; é uma bênção, dada àquele que está em consonância com o sagrado, receptivo aos sinais da Natureza, e solidário à vida em suas múltiplas manifestações.

O *encanto* permeia aquela dimensão do real a que Valdemar chama “o planeta da noite”, e que é um “viver vivo” que tem o seu próprio reino, ou domínio, vigente “das nove horas da noite às três da manhã”.

Porque como é a noite, a noite não pode ficar misturada. Nós que somos do ser vivo, e o correr do dia, a noite faz parte de outra repartição, (...) que tem outro viver: a noite como o dia. Quer dizer: o planeta é outro e a natureza é outra. Só que nós não mante que devia todos nós calmar à noite, mais ou menos de nove horas por diante, e só retornar pelo menos às três da manhã. (...) É outro viver que está andando no meio da gente, é outra natureza. E isso o homem não vê, e o homem nem faz estudo nessas questões. (...) Ele não mante aquilo que o planeta diz. O planeta diz: “Olha, à noite, depois de nove horas, tem outras coisas andando”.

No horário que é próprio à manifestação desta dimensão (entre nove e três), cabe ao ser humano se recolher e “deixar o outro planeta existir”. Por não considerar esta realidade, o homem não obedece ao ritmo que é próprio à alternância do dia e da noite, e às manifestações que lhes são próprias. Sobre este viver, ninguém sabe falar direito, porque é de outra Natureza; o essencial é respeitá-lo, na sua alteridade radical. Tal é o dever de um homem de conhecimento:

É como o encanto: ele não dá pra andar no correr do dia porque tem sol, ele só anda à noite porque não tem sol: o planeta passou pra outro planeta, quer dizer, aí é o planeta que ele anda no correr do dia. (...) O importante é respeitar esse horário, isso é que é a preocupação da gente. Porque eles não escreveram livro, eles não escreveram a forma, agora nós, cientistas, nós que temos um viver com a natureza, é que devemos respeitar, que sim, que tem.

Não há, no discurso de Valdemar, uma linha divisória de acordo com a qual o planeta, ou o domínio do encanto, estaria do lado do imaginário, em contraposição ao domínio da realidade. Trata-se antes da existência de vários níveis de realidade, o diurno e o noturno, o da mesma natureza, e o que é de outra natureza, o visível e o velado, o que se dá a conhecer e o que convida o homem a manter uma distância respeitosa. A “turma da noite”, ou o “planeta da noite”, parece corresponder àquela dimensão da Natureza que deve ser considerada e respeitada em seu mistério. Ao ser humano, cabe acompanhar o seu ritmo, “calmando e repousando”, no horário que corresponde ao outro planeta. Do mesmo modo que não podemos viver no fundo do rio, o encanto só

anda à noite, porque não tem sol. Sobre este viver, ninguém sabe falar direito, mas o importante é reconhecer sua existência enquanto uma dimensão da vida, “Porque eles não escreveram livro, eles não escreveram a forma, agora nós, cientistas, nós que temos um viver com a natureza, é que devemos respeitar, que sim, que tem”.

Contudo o dia é um só, com seus dois turnos, ou duas turmas, cujo elo de ligação está em que ambos são expressões de uma mesma força de eclosão, o “viver vivo”, ou a “natureza viva”. Enquanto manifestação do viver vivo, não é encanto somente aquilo que o ser humano experiencia como beleza. Pode ser também o assombroso – Valdemar declara como ficou “muito assombrado” quando viu, pela primeira vez, o bicho d’água --, o desconhecido: “ninguém sabe falar direito sobre como é que ele é”, porque é totalmente outro.

É outro viver que está andando no meio da gente, é outra natureza. E isso o homem não vê, e o homem nem faz estudo nessas questões, porque acha que nada disso é, e depois ele passa ruim com estas questões.

Enquanto uma dimensão essencial do real, o encanto precisa ser preservado, do contrário, “começa a cair algum quanto do mundo (...) tem que ter o planeta do encanto vivo, se nós queremos o mundo vivo junto com a gente; senão, começa a poder nós se acabar também junto com eles”.

Por outro lado, o encanto, enquanto de procedência divina, é perene.

Valdemar afirma que ele

Vem de Deus. Ele foi adoado. Quando o dilúvio veio, acabou tudo, menos o encanto. Muita coisa acabou, o homem se destruiu quase tudo. O encanto não acabou nada; continuou vivo na terra, debaixo do solo. Quando as águas baixou, o encanto estava tudo presente de novo.

A maneira como Valdemar fala sobre os encantos da Natureza, seus mistérios, suas múltiplas dimensões, me reporta a um diálogo que tive, há alguns anos atrás, quando participei, junto com outros professores, de um curso sobre o meio ambiente e a questão social, oferecido a um conjunto de comunidades localizadas à beira do Rio Tapajós, próximo à cidade de Santarém, no Pará.

Nos primeiros contatos com as pessoas das comunidades, elas mantiveram uma relação um tanto formal – éramos professores, e vindos das grandes cidades --,

ao mesmo tempo em que se esforçavam para entender aquele encadeamento de temas expressos numa linguagem bastante “objetiva”. A convivência nos intervalos das aulas e à noite eram os melhores momentos para tentar uma aproximação mais pessoal, enquanto comíamos peixe assado na brasa e olhávamos o rio muito azul passar.

Conversando com Seu Clarito, pescador e caçador, senti, num primeiro momento, a mesma reserva à qual me referi antes. Falávamos sobre vários assuntos ligados à região, até que em certo momento eu lhe perguntei: “Seu Clarito, a floresta tem muitos mistérios, não é?” A palavra “mistério” foi a chave que abriu as portas para uma outra dimensão de diálogo. Mudando quase imediatamente de postura e expressão, Seu Clarito começou a me contar sua experiência como caçador na floresta. Existe o momento em que o caçador entra na floresta para caçar o que comer para ele e os seus. Mas existe também o momento em que o caçador se envaidece de sua própria habilidade e começa a caçar por caçar. Neste momento, vem a curupira^(*), e mexe com a cabeça dele de modo tal que ele fica rodando em círculos dentro da floresta, sem encontrar a saída.

A curupira tem uma aparência assustadora, com a cabeça virada no sentido inverso ao corpo, e um jeito feroz. Ela é a mãe da mata, cuja função é zelar pela caça que habita a floresta. Segundo Seu Clarito, veado não se pode matar muito, nem caititu, senão o sujeito começa a “ver coisas”. Da mesma maneira, afirmou, existe a mãe do lago, que é dona daquele lugar, protetora do lago. Apesar do seu aspecto feroz, e de ter um olhar que mata, a proteção que a mãe do lago oferece pode fazer frente ao tipo de transgressão cometida por um caçador ou pescador da região, mas quando chegam muitas pessoas com motosserras e tratores, a mãe do lago foge de lá e o lago morre.

O fato de que a pergunta que fiz a Seu Clarito sobre os mistérios da floresta tenha mudado inteiramente o curso do nosso diálogo é expressivo quanto ao lugar que o mistério ocupa em sua visão de mundo. Como a mãe d’água, o bicho d’água ou nego d’água de que fala Valdemar, a curupira, a mãe do lago, a mãe do igarapé expressam uma força de equilíbrio da natureza, na medida em que são entidades que protegem e zelam por ela. São também forças que dão ao ser humano um senso de sua medida: o

^(*) Curupira: a palavra é empregada no feminino, ao invés da forma masculina registrada nos dicionários.

caçador, que comete a desmesura de caçar pela simples afirmação de sua própria habilidade, encontra seu limite quando a curupira “mexe com a cabeça dele” e ele não consegue mais sair da floresta, enquanto não mudar sua atitude. Seu Clarito afirmou, na sequência da nossa conversa, que ele mesmo havia vivido esta experiência. Por outro lado, esses seres só habitam um lugar onde a Natureza mantém seu mistério e seu brilho, pois eles são o brilho e o mistério da Natureza. Quando o lugar que abriga o encanto é invadido por pessoas e máquinas que “mexem muito com o lago” ou com a floresta, estas forças se retiram.

Estas falas sobre os encantos e os mistérios da Natureza me remeteram ao que Heidegger, em *“What are poets for?”* (1971a, p. 91-92) diz sobre o obscurecimento do mundo dominado pela técnica e a fuga dos deuses, que não mais encontram abrigo nesta terra devastada: “Não somente os deuses fugiram, mas a divina radiância extinguiu-se na história do mundo.” A “divina radiância” é a morada, o abrigo do extraordinário, cuja irradiação o ser humano vê somente quando ele habita a morada que corresponde à sua natureza mais essencial. A postura do sujeito auto-afirmativo, cujo empenho é a edificação do mundo da produção total, expressa um desenraizamento desta morada, ao mesmo tempo que embota sua capacidade de acolher a qualidade radiante da vida. Para este pescador, que vive à beira do Rio Tapajós, e para este agricultor da beira do Rio São Francisco, a natureza não é somente o “meio ambiente” e, enquanto tal, algo que pode ser totalmente calculado, planejado e medido. A Natureza é também a ambiência do encanto, do mistério, do extraordinário.

Segundo Mircea Eliade, a experiência do Cosmos como uma hierofania – como manifestação do sagrado –, é um dos traços essenciais do *homo religiosus*. Este traço aparece com mais nitidez no homem das sociedades arcaicas, mas continua num conjunto de configurações sócio-culturais, dentre os quais ele cita o “cristianismo cósmico” dos camponeses do sudoeste da Europa. Afirma Eliade (1965, p. 139):

O que constatamos desde que nos colocamos na perspectiva do homem religioso pertencente às sociedades arcaicas (...) é que a própria existência no mundo “quer dizer” alguma coisa, que o Mundo não é mudo nem opaco, que não é uma coisa inerte, sem finalidade, nem significação. Para o homem religioso o Cosmos “vive” e “fala”.

Nesta experiência, uma pedra ou uma árvore, ao mesmo tempo em que se manifesta enquanto realidade concreta, remete a algo que é “totalmente outro”, sem deixar de ser o que é. Desde obras clássicas como as de M. Eliade, E. Cassirer e W. Otto, muito foi escrito no sentido de mostrar que esta sensibilidade para fazer uma leitura simbólica do Cosmos, dos fenômenos da Natureza e dos ritmos da vida, é uma dimensão constitutiva do homem, mesmo quando ela é negada, como foi e ainda é nas sociedades modernas.

O discurso de Valdemar realiza um constante vai-e-vem entre o sentimento do sagrado, a amizade com os seres da natureza, e a solidariedade ao outro ser humano. Estes assuntos desembocam uns nos outros sem solução de continuidade, sem rupturas, como se fossem correntezas de um mesmo rio. Quando o ser humano adota a postura adequada, a natureza confia nele como o homem que confia no “companheiro” que vela seu sono ou que lhe dá um copo d’água. Este modo de estar no mundo nos fala de uma disposição anímica, existencial, em estar à escuta dos sinais da natureza. Aquele que se coloca nesta disponibilidade de abertura aos fenômenos conversa de fato com os animais, compreende a linguagem dos pássaros e percebe a alegria dos peixes. Neste modo de ser, a solidariedade tem um sentido não somente ético, mas cognitivo. Tal não tem sido a postura hegemônica da época na qual vivemos. Quando o ser humano projeta a sombra de sua voracidade sobre as coisas, a Natureza – em sua dimensão de mistério e encanto – se retrai. Nas palavras de Valdemar, “ela se abusa e vai embora”.

Há pouco mais de 400 anos nos acostumamos a pensar a identidade do homem como a do sujeito em si mesmo fundado, cuja humanidade se realiza na razão direta de sua capacidade de tudo controlar. A dimensão do nosso pensamento, a dinâmica do nosso pensar acompanham esta determinação do homem como sujeito em todas suas características de dicotomização, unidimensionalidade e reificação.

Pensar a conjuntura atual enquanto deserto e desertificação é também pensar a produção de um tipo de “sujeito humano” que fala somente monólogos num universo mudo e destituído de sentido. Este sujeito humano, que permeia o saber institucional desde o Renascimento, expressa um modo de ser que exclui interlocutores. Um

diálogo pressupõe a relação entre um Eu e um Tu; não pode acontecer entre um sujeito e um objeto.

A radicalidade da crise que vivemos nos põe diante da necessidade de questionar não somente os nossos conceitos e preconceitos, mas a própria dimensão na qual pensamos. Este processo de questionamento evidencia que o modo em que pensamos nossa humanidade é historicamente datado: surge com a implantação da sociedade moderna e corresponde às suas necessidades, mas não é a única expressão possível da identidade do homem.

No percurso deste questionamento, nos encontramos com diferentes interlocutores e podemos estabelecer diversos níveis de diálogo. A visão de mundo de Valdemar é eloqüente de uma outra atitude existencial, um outro modo de estar no mundo.

A peregrinação do Rio São Francisco, contudo, é uma experiência que pode ser lida em vários níveis. A reflexão que se segue procura, em primeiro lugar, pensar de que modo a peregrinação tece elos entre o social, o ecológico, o espiritual, e a cultura do povo sertanejo. Ou, talvez, seja mais preciso dizer de que modo a peregrinação revela a existência destes elos. Em outro nível, esta experiência também remete a questões de ordem filosófica e espiritual.

2. 4 Diálogo com Adriano

Adriano Martins, natural de Porto Alegre, formado em Sociologia, morava há seis anos no sertão da Bahia, próximo a Gentio do Ouro; desenvolvia um trabalho com as comunidades da região, junto com o frade franciscano Luiz Cappio. Na época da peregrinação, ele tinha 26 anos. Sua participação na peregrinação ilustra a viabilidade da interlocução entre o ecologismo e a cultura popular.

Adriano - Mais ou menos dois anos antes do início da peregrinação, enviamos uma carta^(*) às paróquias, às dioceses e mais ou menos a trezentas entidades

^(*) V. ANEXO 5.

populares e pessoas que conhecíamos e que trabalhavam na região do São Francisco, seja como parte dos grupos ecológicos, sindicatos, pastorais da terra, pastoral de pescadores, seja grupos de lavadeiras, colônias de pescadores, pesquisadores etc. O intuito dessa carta era partilhar essa intuição primeira da caminhada, que é despertar esse sentimento de valor do rio, da sua importância, da gratidão em relação à presença dele em nossas vidas, em nossa terra, estabelecer este diálogo sobre a degradação e suas causas e possibilitar essa disposição que cada um tem de responder a esse desafio. Quer dizer, o recado não é para um, não é para dois. O recado é para todos. Cada um, a seu modo, é chamado a passar o recado adiante, responder a esse chamado, a esse clamor. Uma coisa que nos alegrou bastante foi que essa intuição fundamental conseguiu tocar pessoas muito diferentes: desde um padre bastante conservador, na sua visão de política, na sua visão pastoral, até o militante de esquerda, do PT, PC do B e até o pessoal da "Nova Era". Quer dizer, essa intuição conseguiu dialogar com aquelas pessoas e houve resposta. Então, nessa época, começamos a receber cartas, telefonemas de pessoas respondendo a isso, trazendo idéias. Foram essas pessoas, no seu local, que fizeram, organizaram as atividades.

Nancy - Então, essa dimensão do recado como alguma coisa que não é propriedade de alguém, que não é a verdade enquanto posse de uma determinada pessoa ou determinado grupo, é o que dá o tom à peregrinação?

Adriano - Eu acho que ela é que possibilita a peregrinação, na medida em que, se você trabalha com a sua verdade, a que você quer passar aos outros, se você não mobiliza essa disposição de troca, você está aprisionado a essa verdade, você está fechado para o outro e isso não suscita essa troca. Então, essa abertura, essa idéia de um recado sem forma, mas que a traz em si, busca uma forma, foi o que garantiu que as pessoas nos alimentassem, trabalhassem e trabalhassem muito na preparação da nossa chegada, porque elas já haviam sentido um fragmento do recado e, antes mesmo da chegada, começavam a responder. Por ser talvez um recado incompleto, ele pede a completude. Se você manda uma coisa pronta, isto não desafia. Agora, se é um fragmento, esse fragmento pede para ser completado e, esse complemento, eu percebo que cada

comunidade deu a seu modo. Então, é claro que alguns deram com uma forma mais aprofundada, mais bonita do que outros. Mas havia esse espaço de complemento.

Nancy - Como é que as comunidades preparavam a peregrinação?

Adriano - Normalmente, o núcleo central, na maioria das comunidades, foi a paróquia e aí cabe ressaltar que, na formação cultural do povo do sertão, especialmente na beira do São Francisco, o catolicismo é fundamental. É em função das festas celebradas pela religião que as pessoas organizam suas vidas, pois o dia mais importante do ano é o da festa do padroeiro do local, do patrono. O tempo forte da comunidade, o tempo do perdão, o tempo em que a família se reaproxima é a Semana Santa. Há, também, o ciclo do Natal, o ciclo junino, que são muito importantes e que dividem o tempo e dão o sentido à vida de comunidades que ainda preservam esses laços comunitários fortes, e mesmo daquelas que já os perderam ou onde eles já se fragmentam. Então, a Igreja Católica, as paróquias católicas, geralmente são espaços muito dinâmicos. Também naquelas comunidades onde houve um avanço na educação política, eu diria que noventa e nove por cento disto passa pelo trabalho da Igreja Católica. Então, onde há um sindicato, uma colônia de pescadores mais atuante, isto de certa forma foi resultado de um trabalho feito através dessa estrutura da Igreja Católica. Ela é, portanto, um veículo dinâmico e mantém um contato bastante forte com as comunidades locais. Em outros lugares, não foi assim. Foi uma minoria, mas ocorreu. Em que algum grupo ecológico, algumas pessoas tomaram a frente, como em Pirapora, Buritizeiro, Três Marias, lugares onde havia pessoas que entenderam melhor o recado, mas mobilizaram também as paróquias locais. Normalmente houve encontros de planejamento durante o ano, o que deu tempo também de preparar a peregrinação. Como o recado chegou com tempo, as pessoas puderam digerir, puderam pensar, puderam conversar, puderam incluir, nas suas atividades, essa passagem nossa e decidir também sobre ela, porque quem dizia "tanto tempo nesse lugar, tanto naquele" eram as comunidades. Então, isso foi bem importante: o tempo necessário para o diálogo. Você pode até ter uma idéia de dialogar com o outro, mas se você não respeita um certo ritmo, quase que um rito de aproximação, esse diálogo não acontece, é uma farsa de diálogo. Então, houve também esse tem-

po. Normalmente aconteceram reuniões prévias, houve um grande envolvimento das escolas locais, como espaço de diálogo com a comunidade e havia, assim, algumas comunidades onde isso aconteceu. Quando chegamos lá, quando a peregrinação chegava, a impressão que se tinha é que o trabalho já estava de fato feito: todas as escolas da localidade já tinham elaborado um trabalho sobre o rio, já tinham preparado uma celebração da vida gerada pelo rio, já tinham absorvido o recado contido nessa primeira carta e lhe dado forma em uma peça de teatro ou numa poesia. Em alguns lugares, onde eles reuniram o pessoal do reisado, o pessoal congadeiro, houve essa dimensão também de valorizar o que existe de próprio nessas comunidades. Então, algumas entenderam bem isso e aproveitaram essas coisas bonitas que acontecem e às vezes ficam um pouco ofuscadas no cotidiano da vida. Dava a impressão de que, quando chegávamos, era quase que só o coroamento de algo que já estava acontecendo. Nesse sentido, também, o recado transcende a gente. Antes da sua chegada concreta ao lugar, o recado já chegou, já encontrou suas formas, seus veículos, e com o trabalho coletivo daquela comunidade já aconteceu, já está em curso. Então, a chegada não inaugura algo, ela coroa algo que já está acontecendo.

Nancy - Você consideraria este trabalho um trabalho de educação popular?

Adriano - Sim. Na medida em que o problema da devastação ecológica revela uma, digamos assim, incapacidade nossa, neste momento presente, de ter algumas pulsões (uma palavra que se pode usar) que não são educadas, não são bem conhecidas e não se vêem exatamente controladas, colocadas no seu devido lugar. É exatamente esta visão utilitarista das coisas, no caso da questão ecológica do Rio São Francisco. Ela é uma desordem de percepção e de experiência das coisas e que precisa ser educada. E eu percebi, ao longo de todo o tempo em que trabalho com movimento ecológico, que é a forma mais *eficiente*, digamos assim. É uma palavra feia, mas é a forma que concretiza melhor essa idéia...

Nancy - Tem que ter eficiência mesmo...

Adriano - A forma mais eficiente de ajudar pessoas a se educarem é

aquela que toca, que entra pelo canal do sentimento. Conversamos há pouco tempo que as pessoas estão vendo tanta desgraça no mundo, a todo momento e por todos os canais, que isso já não interpela mais ninguém: acaba como um fato qualquer. Está tudo tão horrível, está acontecendo de tudo, que isto já não cumpre mais o papel de interpelar as pessoas.

Nancy - É. E diante de tantos horrores, a defesa é um certo cinismo, é a inércia, é a descrença...

Adriano - É assim mesmo. Quer dizer, isto é tão maior que eu, ...eu não sou nada, o mundo é assim...

Nancy - Os americanos têm uma palavra chamada *empowerment*, que é muito bonita e que eles empregam para organizar trabalhos, inclusive em relação à ameaça nuclear. Então, certos grupos ecológicos e terapêuticos trabalham com este conceito, no sentido de que *empowerment* é a força e o poder que a pessoa descobre em si mesma, a partir de si mesma.

Adriano - É isso. O fato de a peregrinação ser um recado que interpela a sua participação, a idéia do gole d'água que cada um pode fazer, ela aciona esse *empowerment*, interpela a pessoa e cria essa idéia de que cada um é, sim, capaz de fazer alguma coisa, e é possível despertar isto, porque você não está falando apenas das desgraças. Existe, é claro, uma tempestade de desgraças, mas você está falando também de beleza e da importância vital que tem o rio, que é o segundo ponto. E, aí, o aspecto educativo é muito importante, porque existe na cultura tradicional do povo do São Francisco a visão do rio como o pai, como uma mãe, daí o gesto de pedir a bênção ao rio. Muitas pessoas, por lugares variados ao longo do São Francisco, molham a mão no rio e fazem o sinal da cruz, pedem a bênção ao rio, conseguem perceber o encanto, o mistério, a força que tem o rio, muito mais do que H₂O correndo. Uma caminhada franciscana, uma peregrinação acompanhando o rio, é também um espaço de reconhecimento dessa sacralidade, reconhecimento no qual as comunidades também se reconhecem, porque o ato de peregrinar está inscrito em sua cultura, em sua prática. Por mediação, esse reconhecimento do rio como espaço sagrado, as comunidades também se reconhe-

cem, quer dizer, resgatam algo que já existe dentro delas, como uma semente, como um potencial de relação reverente com a vida e que se manifesta para elas através desse rio, doador de vida. Por isso, este trabalho tem um aspecto educativo muito importante; então, não é uma educação como ilustração, como informação sobre o rio.

Nancy - Educação pela recordação, memória de alguma coisa.

Adriano - Exato... exato! Com a canção "O meu Rio de São Francisco" era como se as pessoas estivessem lembrando de algo, e não aprendendo um canto novo. Era cantada como a lembrança de algo que está lá dentro, encoberto de poeira, e que, naquele momento sagrado de encontro, ressurgiu com seu brilho verdadeiro. Nesse sentido, eu diria que sim, foi um trabalho educativo, e este é o sentido mais profundo, é o que eu considero mais importante. Há, também, um outro nível de discussão, de encontro com as entidades ecológicas, com os sindicatos, com as câmaras de vereadores, com as prefeituras, como também com os empresários, nos quais se discutiam idéias concretas, necessárias para reverter essa situação de morte. A interpelação se dava também nesse nível mais organizativo, social, das políticas públicas, das decisões políticas. O trabalho teve esses dois braços. Mas o que a peregrinação teve de vital e que sustentou a caminhada, foi esse contato direto e essa lembrança: você não leva algo, mas talvez, pelo próprio caminhar, faz com que desabroche algo que já existe no coração dessa cultura. Aí você tem um certo nó, um ponto delicado com algumas experiências pastorais, que é a área com que a gente trabalha mais diretamente, e também com o movimento popular: sindicato, partido político, que é um certo desprezo pelo que eles chamam de uma "espiritualidade alienada", que não toca nos problemas concretos das pessoas. Uma certa compulsão de que tudo tem que servir para alguma coisa. Se você canta um canto em uma Igreja, esse canto tem que estar servindo para conscientizar as pessoas, ele tem que falar do problema dos negros, do problema das mulheres, dos lavradores. Esta compulsão impede o fluxo das coisas, impede que a vida aflore como ela quer, como o recado surge. Então, quando a gente falava de caminhar com a imagem de São Francisco, para algumas pessoas, isto às vezes criava problemas no sentido de achar que isto reforçava um defeito da cultura popular, que devia ser sanado. Ou então de enten-

der por um outro lado: "Legal, então a gente usa isso para vender o pacote". Esta situação ocorreu por algumas vezes, e durou um certo tempo. Muitas pessoas depois entenderam, ao longo do caminhar, que não era assim.

Nancy - Elas achavam o quê?

Adriano - Primeiro, a idéia de que "vocês têm muito tempo para gastar, um ano inteiro para não fazer nada". Isso foi interessante. Antes da peregrinação, em uma reunião com o pessoal da Pax Cristi, uma instituição alemã, eu falava sobre a peregrinação nos limites do que eu podia falar um ano antes. Ou seja, não tinha forma definida. Havia apenas a intuição, e a coordenadora da reunião foi muito radical, apelando germanicamente: "Puxa vida! Vocês têm muito tempo para gastar! Um ano inteiro para educar um povo e não fazer nada!" Talvez ela esperasse algo assim: "Durante este ano de trabalho, vamos fundar noventa e sete grupos ecológicos; no ano que vem, vamos fazer uma campanha de tal monta envolvendo tantas cidades, tantas coisas etc."

Nancy - Nos grupos ecológicos também encontrava um certo desdém...

Adriano - Em alguns grupos ecológicos, até companheiros que já haviam trabalhado, antes, em outras frentes, havia uma idéia um pouco menosprezadora da iniciativa e, sintomaticamente, são também essas pessoas que, depois de feita a peregrinação e visto o resultado, passam a apoiar.

Nancy - Isto de que você fala, é de que eles ficam fascinados pelo resultado, não é? Como eu dizia antes, acho que uma das contribuições da peregrinação é lançar uma luz, talvez um enriquecimento, para toda essa reflexão da dimensão da ligação possível entre gratuidade e eficácia, sem que elas sejam excludentes, e de pensar qual é a eficácia da gratuidade.

Adriano - No trabalho concreto que buscamos fazer, é claro que gratuidade não significa descompromisso com as coisas, onde tudo que acontece está bem feito. Alguns amigos falam da "perfeição das coisas", o que, na verdade, revela um certo "não estou nem aí com a dor do mundo, com a dor das pessoas concretas, com a acelerada destruição". Então, trabalhamos muito a idéia de Jesus, de você ser simples como as pombas, mas ser também prudente como a serpente, ou seja, você tem que estar nesse

abismo o tempo inteiro, estar totalmente aberto às pessoas e às situações, mas também buscar o antídoto dessa situação tão degradante. Para mim, a medida disso é saber se você está de fato ouvindo esse recado, se você está sentindo esse clamor que vem do mundo concreto, das coisas, do sofrimento, e se você quer responder a ele, se está sendo interpelado e se se dispõe a empreender a caminhada. Existe nisso um compromisso com a vida, e você deve buscar o jeito de, da forma melhor possível, servir a esse clamor de vida. Não dá para ser infantil, não dá para ficar nesse mundo cor-de-rosa, de "achei lindo!", "quase chorei quando você falou!", essas coisas que, perto do sentimento concreto, das pessoas concretas, constituem algo tão piegas, tão bobo...

Nancy - Tão supérfluo...

Adriano - Supérfluo! Exato, tão supérfluo! Se você responde a esse clamor, a essa interpelação, você vai buscar as formas de que esse recado seja passado adiante por um número maior de pessoas, e que um número maior de pessoas seja interpelado por essa mesma força que interpelou você, por esse mesmo clamor. Então, nesse sentido, a eficiência se dá, fundamentalmente, na abertura para o outro, porque você não está querendo passar para ele a sua verdade. Você está querendo criar condições para que ele também experimente ser interpelado e tenha que responder, sintase motivado a responder a essa interpelação.

Nancy - Quem é interpelado e de alguma forma acolhe o recado se coloca, responde, colocando-se à disposição da vida, onde, como você dizia, tudo não parte de você, mas, por outro lado, colocar-se à disposição da vida exige a lucidez de ver as coisas como elas são; lucidez e atenção. E abertura para o outro, que também não passa por uma mistificação, ou uma folclorização desse outro, mas por um olhar para o outro, que o compreende com todas as suas contradições.

Adriano - Nesse sentido, Nancy, na peregrinação há essa experiência muito concreta, que também você viveu, na região do "polígono da maconha", onde nos defrontamos com uma situação que é o resultado da falta de políticas mais adequadas à pequena produção, que garanta às pessoas uma condição de vida melhor, mas que também é resultante de uma situação onde essa ganância pelo dinheiro se exacerba, onde

existe uma degradação da integridade das pessoas e onde se deve ter um recado para isso, rompendo também um pouco essa idéia dos pobrezinhos, dos coitadinhos, que estão sofrendo, as vítimas dos malvados. Esse mesmo povo que carrega em si o potencial tão bonito de integração com a natureza, de solidariedade em todos esses níveis, de acolhida do outro, de receber o visitante, de trabalhar em mutirão, esse mesmo povo também, numa dada situação, pode sufocar isto e deixar aflorar exatamente o que de pior nossa civilização está promovendo, está experimentando. Então, nesse momento, deve-se, também, dizer a palavra que não agrada, que corresponde ao resgate de algo que está dentro, que é a integridade, mas dita de uma forma que é um pouco dolorosa, porque se deve confrontar com essas pulsões, ver o quanto se é responsável pelo inferno criado, como é o caso das comunidades que sofrem com o narcotráfico. Existe, já, uma crítica estruturada, fundamentada, e parece também que importante, para, neste momento, dar um suporte teórico que ajude esses grupos *new age*, cuja importância tem sido grande no movimento ecológico atual e que têm acesso à mídia, a entenderem que a gratuidade não é um descompromisso com o real. Ela é um diálogo com o outro, movida por essa vontade de passar o recado de um compromisso com a vida. E, também, quanto ao significado da passagem da peregrinação por um lugar, é importante destacar essa característica de a peregrinação ter sido um momento na vida dessas comunidades, em que esse acontecimento pode trazer à luz iniciativas já existentes em algumas cidades, em relação à poluição de uma determinada fábrica, à necessidade de recuperar uma nascente ou um afluente do São Francisco, ou a de enfrentar com propostas alternativas a chegada da agroindústria, do modelo de desenvolvimento destruidor e socialmente injusto. A peregrinação teve esse atributo, essa característica, essa qualidade de ser um suporte para as iniciativas, e o fato de ser peregrino também revela um sentido interessante, porque não é caminhar para se afirmar como defensor do rio, como a solução para a situação do rio, mas criar momentos em que, nessas comunidades, aquilo que existe seja potencializado, despertar algo que dê suporte e que provoque uma comunicação mais eficaz entre essas iniciativas, às vezes um tanto isoladas, da comunidade como um todo. Nesse sentido, para mim, a disposição peregrina é algo muito importante, porque é

abrir mão do trabalho isolado, é aceitar a condição de que um dá o toque para o outro e que reconhece o outro também como agente. Nesses lugares em que existem, e em muitos lugares existiam, tais iniciativas, você é simplesmente aquele que faz o suporte, que arma o palco para que o outro seja visto, valorizado, e ganhe força.

Nancy - É importante isso porque é como uma metáfora do que pode ser a própria consciência humana. Em vez de ser uma afirmação que se empenha principalmente em rotular, em classificar, em controlar as coisas, os seres, ser também, a consciência humana, um espaço aberto, uma clareira onde as coisas, os seres, e as coisas do mundo possam se refletir.

Adriano - Com toda certeza! Quando se lida com a comunidade humana, uma das coisas que me tem tocado muito, ultimamente, é como é poderoso o reconhecimento da capacidade criativa das pessoas que vivem nesses lugares. Ao reconhecer o outro, você o ajuda a descobrir esse poder criador que carrega nele próprio. Caminhar, passar por um lugar, dialogar, abrir mão de ser você o centro das coisas, criar condições para que o outro também se mostre naquilo que ele tem em si de criador, é uma coisa fantástica. Então, a peregrinação e outras iniciativas nesse sentido têm, também, um caráter educativo para os movimentos ecológicos e para os movimentos populares, pois é necessário superar a si mesmo para comunicar-se com o outro, com as populações ribeirinhas ou de outros locais. Essa força de doação é algo que diz muito às pessoas. É isso que toca. Se é uma pessoa qualquer que chega e diz uma coisa, isso tem um peso. Se é um cientista renomado que lá chega e diz uma coisa, isto também tem um peso. Mas se é alguém que foi capaz de empreender algo que toca as pessoas pela sua capacidade de doação, isto tem outro peso. Porque aí o exemplo fala mais do que a própria afirmação e é neste sentido que se educa, também. Precisamos também encontrar uma forma melhor de colocar a questão da ética. Pode-se fazer um questionamento da ética de uma forma a não machucar as pessoas e criar defesas, resistências em relação ao que se diz. Pode-se fazer isto criando, despertando nas pessoas a necessidade de uma elevação. Parece ser mais eficaz, quando se provoca nas pessoas a necessidade de melhorar, do que quando se critica, despertando nelas a necessidade de se defender e de reagir, de

criar justificativas.

2. 4. 1 A postura peregrina

Um dos traços principais do depoimento de Adriano é a centralidade dada à questão da ressonância com respeito, em primeiro lugar, ao povo barranqueiro ou habitante da caatinga – cujo destino depende do destino do rio, como expressa a afirmação feita ao longo da peregrinação: “rio vivo, povo vivo”.

Daí decorre a necessidade de um modo de agir que supere o “espetáculo” ou o “seminário”: formas sempre repetidas da política como poder concentrado dos que detêm as informações; poder que só se mostra como espetáculo para um “público” espectador.

A idéia da peregrinação surge enquanto um acontecimento que faz parte da vida do sertanejo. Expulso de suas terras pela seca, pela fome, pelas barragens, pelos grandes fazendeiros, o povo do sertão ritualiza e sacraliza sua condição de errância na romaria, na caminhada, na peregrinação.

O modo como se preparou a peregrinação segue esta mesma centralidade da interpelação: diferentemente da planificação detalhada que parece caracterizar a maioria das práticas políticas, não houve uma programação rígida das atividades a serem realizadas pelas comunidades. Foi escrita uma carta preliminar, com dois anos de antecedência, anunciando a idéia da peregrinação para compartilhar “a intuição primeira da caminhada”; outra, um ano antes, para confirmá-la (V. ANEXO 6). Tal modo de proceder se baseia na idéia de um “recado incompleto” que “pede completude, e por isso interpela”. É esta idéia, segundo Adriano, que possibilita a peregrinação.

Eu acho que ela é que possibilita a peregrinação, na medida em que, se você trabalha com a sua verdade, a que você quer passar aos outros (...), você está aprisionado a essa verdade, você está fechado para o outro e isso não suscita essa troca (...), essa idéia de um recado sem forma, mas que a traz em si, busca uma forma, foi o que garantiu que as pessoas nos alimentassem, trabalhassem e trabalhassem muito na preparação da nossa chegada (...). Por ser talvez um recado incompleto, ele pede a completude. Se você manda uma coisa pronta, isso não desafia. Agora, se é um fragmento, esse fragmento pede para ser completado e, esse complemento, eu percebo que cada comunidade deu a seu modo. (...)

Esta abertura para o diálogo, a partir da renúncia à posse de uma ver-

dade completa e excludente, é solidária a um respeito ao ritmo e ao tempo propício a seu acontecimento.

Como o recado chegou com tempo, as pessoas puderam digerir, puderam pensar, puderam conversar, puderam incluir, nas suas atividades, essa passagem nossa e decidir também sobre ela, porque quem dizia “tanto tempo nesse lugar, tanto naquele” eram as comunidades. Então, isso foi bem importante: o tempo necessário para o diálogo. Você pode até ter uma idéia de dialogar com o outro, mas se você não respeita um certo ritmo, quase que um rito de aproximação, esse diálogo não acontece, é uma farsa de diálogo. Então houve também esse tempo. (...)

Na medida em que cada comunidade tinha o espaço e o tempo necessários para responder à interpelação, a peregrinação foi um momento simbólico de síntese e “coroamento” do exercício de criatividade e compromisso de cada lugar, o que resultou em formas extremamente diversificadas de expressão e participação efetiva a nível de escolas, tradições culturais locais, grupos de mulheres etc.

Neste sentido, também o recado transcende a gente. Antes de sua chegada concreta ao lugar, o recado já chegou, já encontrou suas formas, seus veículos, e com o trabalho coletivo daquela comunidade, já aconteceu, já está em curso. Então, a chegada não inaugura algo, ela coroa algo que já está acontecendo. (...)

A idéia do grupo de pessoas que realizou a peregrinação foi calcada na vocação espiritual mais profunda do franciscanismo, que é uma espiritualidade centrada na pobreza e na simplicidade: compartilhar uma vida semelhante à dessas pessoas que moram na região. Daí a opção de se deslocarem sem dinheiro, vivendo daquilo que as comunidades podiam lhes oferecer, tanto no sentido de hospedagem por uma ou duas noites, como no sentido do transporte de uma comunidade a outra. Por isso, o transporte era feito de canoa, de caminhão e, muitas vezes, a pé.

A ênfase do trabalho não está na denúncia, embora este elemento exista, mas na busca de “intensificar nas pessoas o sentimento da beleza e da importância vital que tem o rio, realçando e valorizando elementos que já existem na cultura tradicional do povo do São Francisco”. Desses elementos que existem na cultura tradicional, destaca-se como central a relação com o sagrado.

A cultura do povo sertanejo, principalmente na beira do Rio São Francisco, é permeada pelo sagrado que se expressa principalmente através de um catolicismo popular, um cristianismo cósmico, no qual a Natureza comparece como epifania.

As palavras de Frei Luiz, coordenador da peregrinação, expressam a adesão da peregrinação a esta cultura:

Na fase preparatória da peregrinação, nós discutimos muito sobre a maneira de abordar os assuntos. Chegamos à conclusão que a melhor maneira de abordar os assuntos é dentro de uma linguagem religiosa. A linguagem técnica é uma linguagem que não tem nada a ver com a maneira de ser do povo do sertão. A linguagem religiosa, a linguagem mística, tem tudo a ver com o coração deste povo. E foi uma abordagem muito feliz. Em primeiro lugar, porque a gente acredita nela também. A maneira de falar do rio como dom de Deus, como pai e mãe do nosso povo, aquele que gera a vida – esta maneira de falar cria laços, e reflete a sensibilidade que o povo tem em relação ao rio. O rio para o povo não é um acidente geográfico, *é um ente sagrado, é um ser*. E muitos de manhã, quando vão buscar água, colocam a mão no rio e fazem o sinal da cruz. O pescador, o barqueiro antes de navegar, faz o sinal da cruz.

Vale ressaltar que a opção pela linguagem mística na abordagem dos assuntos não é uma tática perspicaz para garantir a popularidade da iniciativa em questão. Trata-se, antes de mais nada, de uma afinidade com esta linguagem, que toca o coração do povo sertanejo. “Foi uma abordagem muito feliz. Em primeiro lugar, porque a gente acredita nela também”. Na fala de Adriano, encontramos um longo trecho que confirma as palavras de Frei Luiz no sentido de revelar o sentimento místico, expresso na atitude cotidiana do sertanejo, na sua relação com a sacralidade do rio:

Muitas pessoas, por lugares variados ao longo do São Francisco, molham a mão no rio e fazem o sinal da cruz, pedem a bênção ao rio, conseguem perceber o encanto, o mistério, a força do rio, que é mais do que H₂O correndo. Uma caminhada franciscana, uma peregrinação acompanhando o rio, é também um espaço de reconhecimento dessa sacralidade, reconhecimento no qual as comunidades também se reconhecem, porque o ato de peregrinar está inscrito em sua cultura, em sua prática. Por mediação, esse reconhecimento do rio como espaço sagrado, as comunidades também se reconhecem, quer dizer, resgatam algo que já existe dentro delas, como uma semente, um potencial de relação reverente com a vida e que se manifesta para elas através desse rio, doador de vida. Por isso, este trabalho tem um aspecto educativo muito importante; então, não é uma educação como ilustração, como informação sobre o rio, “mas uma educação como recordação, como memória de alguma coisa”...

É a afinidade com a sensibilidade espiritual do povo sertanejo que faz com que a peregrinação não seja uma “educação como ilustração” – a mera assimilação de uma informação externa, que não encontra ressonância no interior de cada um – mas uma “educação como recordação” – memória de uma sacralidade com a qual o sentimento do sertanejo está em sintonia. Um dos aspectos que merece destaque nesta fala de Adriano diz respeito ao reconhecimento do rio como espaço sagrado, capaz de despertar determinados vínculos que se manifestam na relação diária do homem do sertão com a Natureza. É nesse sentido que, em um primeiro nível de entendimento, a

peregrinação, como um acontecimento, realça aspectos que já estão presentes no cotidiano do sertanejo, na sua tessitura simbólica, na sua cultura. É a partir desse ponto que se introduz um outro nível de reflexão sobre a peregrinação que é a possibilidade de se repensar o político na sua instrumentalidade. Em oposição à planificação da mentalidade produtivista que impõe os meios e os fins necessários a uma atuação, a peregrinação seguiu um roteiro minimamente traçado. Esta escolha permitiu que cada comunidade fosse a instância decisória do trabalho a ser realizado ou em realização.

Uma das características da peregrinação que mais me chamou a atenção foi o contraste entre a gravidade da situação, que requer uma solução de grande urgência, e o modo de buscar uma participação das comunidades ribeirinhas, que acentua a celebração, a reflexão e o comum aprendido. A ameaça à vida do rio e do povo e a urgência de uma resposta não provocam uma atitude reativa ou meramente pragmática e instrumental: o modo de realizar o objetivo predomina, e seu traço essencial é a sociabilidade que se tece no próprio caminhar. Nesta sociabilidade do caminhar, a educação se faz como recordação de uma sensibilidade, um modo de experimentar a vida, uma identidade.

Com a canção “O meu Rio de São Francisco” era como se as pessoas estivessem lembrando de algo, e não aprendendo um canto novo. Era cantada como a lembrança de algo que está lá dentro, encoberto de poeira, e que, naquele momento sagrado de encontro, ressurgiu com seu brilho verdadeiro. (...)

Não se trata com isso de desconhecer a importância dos contatos institucionais. Trata-se antes de um cuidado para que o cerne do trabalho não seja descaracterizado:

Há, também, um outro nível de discussão, de encontro com as entidades ecológicas, com os sindicatos, com as câmaras de vereadores, com as prefeituras, como também com os empresários, nos quais se discutiam idéias concretas, necessárias para reverter essa situação de morte. A interpelação se dava também nesse nível mais organizativo e social das políticas públicas, das decisões políticas. O trabalho teve esses dois braços. Mas o que a peregrinação teve de vital e que sustentou a caminhada, foi esse contato direto e essa lembrança: você não leva algo, mas talvez, pelo próprio caminhar, faz com que desabroche algo que já existe no coração dessa cultura. (...)

No tempo durante o qual caminhei com os peregrinos, uma das coisas que mais me impressionou foi constatar que, assim como a peregrinação não levava recursos financeiros, mantimentos, medicamentos, e nem mesmo soluções, as comuni-

dades também não esperavam e nem cobravam isso dela. No entanto, havia lugares nos quais, quando começávamos a nos aproximar de um povoado, ainda a léguas de distância, encontrávamos as pessoas à nossa espera, agrupadas às vezes sob a sombra de uma única árvore verde, ou até mesmo expostas ao sol forte, as mulheres protegendo seus bebês de colo com uma sombrinha. O que esperavam? Nada, além do próprio encontro, e o que isso representava em termos do exercício da fraternidade, do mútuo reconhecimento e estima.

O ato de receber a peregrinação à distância tinha também o sentido de propiciar as condições de caminhar juntos até o povoado, de compartilhar ritualmente esta condição de viandantes, de acolher os peregrinos que naquele momento passavam a ser visitantes e hóspedes. Em meio às condições de grande pobreza, as pessoas do lugar assumiam sua condição de hospedeiros: eram elas que nos davam água, alimento, abrigo. Um feijão com jerimum, uma melancia, às vezes até uma galinha, freqüentemente a oferta da única cama da casa para as mulheres do grupo, enquanto os donos da casa iam dormir em redes. O exercício da hospitalidade é um dos modos pelos quais o sertanejo pode revelar a dignidade, que é um de seus traços mais essenciais. Em momento algum, por mais adversas que fossem as circunstâncias, vi alguém se portar como vítima. Dentro desta atmosfera é que se dava o processo de diálogo sobre os modos de amenizar os impactos da destruição do rio.

O que quero ressaltar aqui é que este modo de ser da peregrinação foi questionado por pastorais engajadas, por sindicatos e partidos do chamado “movimento popular”, e por organizações não governamentais (ONGs) de desenvolvimento sustentável. Esta reserva não se deu em relação a aspectos secundários, mas às qualidades essenciais da peregrinação e, em primeiro lugar, ao que Adriano expressou ser o centro vital da caminhada. Volto a citar estas palavras, no sentido de mostrar o encadeamento de idéias no seu depoimento:

Mas o que a peregrinação teve de vital, e que sustentou a caminhada, foi esse contato direto e essa lembrança: você não leva algo, mas talvez pelo próprio caminhar, faz com que desabroche algo que já existe no coração dessa cultura. Aí você tem um certo nó, um ponto delicado com algumas experiências pastorais, que é a área com que a gente trabalha mais diretamente, e também com o movimento popular: sindicato, partido político, que é um certo

desprezo pelo que eles chamam de uma "espiritualidade alienada", que não toca nos problemas concretos das pessoas. Uma certa compulsão de que tudo tem que servir para alguma coisa. Se você canta um canto em uma Igreja, esse canto tem que estar servindo para conscientizar as pessoas, ele tem que falar do problema dos negros, do problema das mulheres, dos lavradores. Essa compulsão impede o fluxo das coisas, impede que a vida aflore como ela quer, como o recado surge. Então, quando a gente falava de caminhar com a imagem de São Francisco, para algumas pessoas, isto às vezes criava problemas no sentido de achar que isto reforçava um defeito da cultura popular, que devia ser sanado. Ou então de entender por um outro lado: "Legal, então a gente usa isso para vender o pacote".

Assim, uma "espiritualidade alienada" é aquela que não toca nos problemas concretos das pessoas, através de mensagens e conteúdos que possam promover sua "conscientização" social e política.

Resta saber se a necessidade de pessoas submetidas às condições extremas de privação e sofrimento é, antes de tudo, ouvir falar de seus problemas, e se é somente nestes problemas que se dá o "concreto" de suas vidas. O uso desta palavra me remeteu a sua origem etimológica: concreto provém de *con-crescere*: crescer com, crescer junto. Na sua acepção primeira, o concreto não é o cimentado, o fixo. Também não é o já dado. Concreto é o dinamismo mediante o qual os seres humanos realizam sua caminhada na vida: suas tristezas e alegrias, perdas e ganhos, caminhos e descaminhos. Como um crescer-junto, a palavra concreto acena para a necessidade humana de estima e reconhecimento, de diálogo e encontro, de participação e reconhecimento. Reporto-me ainda ao refrão com o qual a peregrinação era recebida em algumas comunidades:

Ó, que prazer, que alegria é o nosso
encontro de irmãos.
Serenos da madrugada é o nosso
encontro de irmãos.
É como um banho perfumado o nosso
encontro de irmãos.

Propiciador de prazer e alegria, o encontro se assemelha ao sereno da madrugada, a um banho perfumado. A força poética dessas palavras se revela de modo singular quando reverbera numa paisagem de seca intensa, de grande pobreza. Na comemoração de um reconhecimento mútuo é que se fortalecem as condições para um crescer-junto, é que se manifesta a dignidade do concreto, é que se potencializam as forças de criatividade, de ânimo, de vitalidade e de regeneração que nutrem o espírito do homem como o orvalho nutre a vegetação.

Sem estar em contato com este manancial, que força de resistência e transformação nos é dado viver?

O que a experiência histórica mostra é que os movimentos anti-sistêmicos das últimas décadas foram mais reativos do que criativos. O ato reativo não permite nem inovação nem renovação, porque não consegue saltar fora da dinâmica própria à situação que pretende negar. Por isso a reproduz no círculo vicioso da repetição invertida do mesmo modelo. Neste sentido, a postura reativa peca por falta de radicalidade. A perspectiva ou, como Adriano diz, a “compulsão de que tudo tem que servir para alguma coisa” não é uma particularidade deste tipo de discurso militante. É um traço essencial do sistema no qual vivemos. Os pensadores da Escola de Frankfurt foram talvez os primeiros a analisar o processo mediante o qual o iluminismo, visto com razão emancipadora, se desdobra na razão instrumental, que reduz a Natureza e os seres humanos à condição de instrumentos cujo único valor reside no lucro que podem produzir. Por sua própria dinâmica interna, esta racionalidade tende a invadir todos os níveis da existência: só aquilo que produz resultados palpáveis, mensuráveis, quantificáveis tem importância, legitimidade e, em última instância, direito de existir.

Na dinâmica do mundo contemporâneo, todo empreendimento, quer teórico quer prático, manual ou intelectual, individual ou coletivo deve servir aos objetivos de controle, domínio e lucro. Por isso, o valor de alguma coisa não está nela mesma: não é um valor que lhe é essencial, isto é, determinante de sua identidade. O valor das coisas no mundo do capital global não é mais sequer o seu valor de uso, mas o valor fixado segundo as flutuações e conjunturas do mercado global. O que caracteriza uma postura utilitarista não é o fato de que o ser humano utiliza os seres e as coisas. O que a caracteriza é a pretensão de reduzir os seres e as coisas à única dimensão da funcionalidade, como se sua existência não pudesse revelar outros, múltiplos sentidos. Diante da atitude objetivante, os seres e as coisas nada revelam; recolhem sua luminosidade e seu mistério. No lugar de um cosmos translúcido que se oferece como epifania, o mundo se torna tão opaco quanto o olhar daquele que o vê.

Em todas as instâncias da vida, humana e não-humana, impõe-se o to-

talitarismo de uma única escolha: produzir ou perecer. É desta imposição que resulta o processo de desertificação: como supressão das forças de pensamento e criação, como homogeneização e nivelamento de culturas e tradições, como destruição da infinidade de manifestações da natureza. No deserto do mundo da produção total, não há lugar para a criatividade e a espontaneidade: como pode haver lugar para a transformação radical?

Em todas as partes do globo, há quem busque um modo de resistir ao peso da inércia e do desânimo, do cinismo e do desinteresse que se alastram como um câncer no tecido social. Este acontecimento é uma manifestação do extraordinário no ordinário. Que em meio a uma força tão desmesurada de massificação e controle, o homem contemporâneo ainda possa se inquietar, querer e buscar outro modo de ser é, a meu ver, digno de espanto e maravilhamento. Mas será possível que ainda possamos ter outro modo de experienciar a nossa identidade, outra maneira de nos colocar no mundo que não a do sujeito auto-afirmativo? Teremos ainda a possibilidade de experienciar uma relação com a vida que não seja unicamente como instrumentalidade? Poderemos encontrar um modo de minimizar os aspectos destrutivos e autodestrutivos de nossa Natureza humana, numa cultura que, à diferença de outras culturas, não nos oferece continente para isso? Como pensar uma participação que não repita a mesma trama de dominação e controle, de poder e posse, de subjetivação e objetivação?

Temos que lidar com estas questões do modo como elas se nos apresentam hoje, em meio à dúvida e à perplexidade que nos sacodem. Uma das idéias recorrentes ao longo da presente reflexão é que talvez o desafio maior dos dias de hoje não está em encontrar respostas, mas em aceitar conviver com a tensão da própria pergunta. É também nisto que reside a experiência da pobreza, talvez a pobreza essencial à qual precisamos aceder num mundo em que a pletora de informações dissimula a indigência do nosso não-saber.

Se me detive no relato da peregrinação do Rio São Francisco, é porque vi nesta uma experiência que concentra uma multiplicidade de sentidos. O vigor desta experiência não está em ser um modelo bom para contrapor a outros modelos que são

ruínas, como se a questão fosse deflagrar uma produção em série de peregrinações, uma nova “forma de luta”. A força de atração da peregrinação é uma força poética. Sua riqueza é analógica, simbólica, no sentido de possibilitadora de correspondências e percursos.

Um recado, no sentido em que aparece no contexto do depoimento, não é uma receita, nem mesmo uma resposta: é uma indicação, um aceno, um vislumbre. O povo sertanejo tem um modo de pensar e de lidar com o mundo baseado numa outra noção do que é a realidade.

Fazer uma leitura desta cultura como “pré-moderna” diz mais a respeito do conceito de história de quem a faz – o conceito de história como progresso linear – do que sobre esta cultura em si. Tratar tal visão de mundo unicamente do ângulo do 'folclore' seria reduzi-la a um lugar secundário e até marginal; significaria também deixar de perceber o que nela há de caráter mais essencial, e que por isso pode contribuir para um repensar criativo do momento que vivemos.

Ananda Coomaraswamy^(*), em sua obra **O que é civilização** (1992) afirma:

Quando a cultura burguesa das universidades declinou até os níveis de informação puramente empírica e limitada aos fatos, é precisamente nas superstições do campesinato – nos lugares onde têm estado arraigadas o suficiente para resistir aos esforços subversivos dos educadores – onde sobrevive uma sabedoria genuinamente humana, e, com freqüência, realmente sobre-humana, por mais inconsciente, fragmentária e ingênua que possa ser a forma no qual está expressa. A memória popular faz às vezes de uma arca na qual a sabedoria de uma época anterior é transportada durante o período de dissolução das culturas que acontece no fechar de um ciclo.

Penso que, em momentos de crise de civilização, a tradição cultural de um povo funciona como um manancial a partir do qual uma sabedoria de vida pode florescer. Por isso, a prática das idéias de quem procura hoje os elos entre o social, o ecológico e o espiritual, passa pelo diálogo com esta tradição, também uma forma de buscar a água da qual tanto precisamos – a eclosão inesperada da vida.

^(*)Em nota, Coomaraswamy assinala que a palavra superstição designa algo que “fica em suspenso”, ou “sobrevive, de uma época anterior”, e que já não compreendemos.

Na maioria das vezes, uma peregrinação caminha em direção a um lugar sagrado. Em tibetano, a palavra para peregrinação – *gnas-skor* – significa “circumambulação dos lugares sagrados”, o ato de seguir um circuito sagrado prescrito. À medida em que a pessoa se aproxima do lugar sagrado, a ascese da peregrinação abre sua percepção para a força espiritual do lugar (Carrasco, 1996, p.14)

No caso da peregrinação do Rio São Francisco, o lugar sagrado é o próprio rio, da nascente à foz. Nas palavras de Frei Luiz: “O rio para o povo não é um acidente geográfico; é um ente sagrado, é um ser. E muitos de manhã, quando vão buscar água, colocam a mão no rio e fazem o sinal da cruz. O pescador, o barqueiro, antes de navegar, faz o sinal da cruz.” Durante a peregrinação, pude experienciar com nitidez a relação entre a experiência que o sertanejo faz da sacralidade do rio, e o fato deste ser sua fonte essencial de vida. Enquanto percorríamos as áreas mais distantes do rio, andávamos em meio a uma paisagem desolada: salvo o raro encontro com a catingueira e o juazeiro, o que se via eram carcaças de bois mortos, e árvores que também pareciam esqueletos expostos ao sol a pino; o mundo reduzido à poeira; pedra e espinhos, a vida como que silenciada. Em certos momentos da caminhada, eu me deparava, e para meus olhos inexperientes na leitura dos sinais do sertão, isso me aparecia sempre de modo súbito e inesperado, com uma faixa verde de árvores e arbustos e, logo em seguida, o reluzir do Rio São Francisco: um oásis naquele deserto. Quando a seca se tornava insuportável, o sertanejo sempre tinha o recurso de migrar para a beira do rio.

Feliz de quem ama, quem luta, quem lida
aquele que aceita a batalha da vida.
O Rio São Francisco é a nossa salvação:
(Reisado do “Reis da Barquinha”, Carinhanha, Minas Gerais)

A realidade da região da seca pode ser percebida e expressa de várias pontos de vista e através de modos discursivos diversos. Na música “Catingueira” estamos diante de uma forma poética de expressar a realidade.

2. 5 A canção da catingueira

“Catingueira” - Onildo Almeida e José Maria Assis

Catingueira, catingueira
Diz o segredo que existe
Que somente a catingueira
Enfeita a paisagem triste
Catingueira, se és feliz
Não zombes nunca desse teu contraste
Segura tua raiz
E pede a Deus que ela nunca se gaste.

Não resseca a umburana
A terra quente e rachada
O marmeleiro se enrama
Mas não agüenta a queimada
Sentindo como quem ama
A terra quente pede invernada
Quanto mais seca a ribeira
A catingueira fica enfolharada.

Catingueira, se um vintém
Puder se tornar um milhão
Pede a Deus por quem não tem
Pra cair chuva no chão
Pois somente a catingueira
Agüenta a seca lá do meu sertão
Sertanejo não quer nada
Vê na invernada a maior benção.

A forma utilizada é de um diálogo subjacente ao monólogo, posto que a voz que canta dirige-se à catingueira nas suas observações, percepções e pedidos. Ao fazê-lo, a canção não procede à maneira do romantismo, que projeta os desejos e sentimentos humanos nos seres da Natureza e com isso impede que eles se mostrem. Ao estabelecer um vínculo simbólico entre a catingueira e o sertanejo, ela deixa aparecer a realidade própria de cada um.

A catingueira, assim como o juazeiro e a baraúna, é uma árvore cuja centralidade na vida do sertanejo está em que ela permanece verde durante a seca. Quem caminhar pela catinga em tempo de seca, sob um sol a pino, poderá experimentar o que significa encontrar naquela paisagem desolada e inóspita, o alegre verdejar da catingueira, acenando para o viandante com a presença acolhedora e reconfortante da sombra. Por isso a canção diz:

Catingueira, catingueira
Diz o segredo que existe
Que somente a catingueira
Enfeita a paisagem triste

Catingueira, se és feliz
Não zombes nunca desse teu contraste
Segura tua raiz
E pede a Deus que ela nunca se gaste.

A felicidade da catingueira provém do fato de que esta árvore possui raízes que mergulham profundamente no solo, alcançando os lençóis freáticos que lhe propiciam o poder de regeneração e resistência às condições adversas da seca: “O segredo da catingueira está na sua raiz.”

Este modo de ser da catingueira pode ser pensada em diversos níveis. Ao afirmar “Segura tua raiz / E pede a Deus que ela nunca se gaste”, o poeta congrega catingueira e sertanejo em seu poder de resistência, acenando ainda para a ligação estabelecida com o poder divino através do ato de pedir a Deus. Como a catingueira, o sertanejo fixa suas raízes na terra à qual pertence. Mas à diferença da árvore, o homem é forçado, por imposição das circunstâncias políticas e sociais, a deixar sua terra e migrar, a sofrer a experiência do desterro e do desenraizamento. Nesta diferença, porém, reside também a sua liberdade. Quer sofrendo as agruras do exílio, quer enfrentando as dificuldades da seca, a vitalidade do sertanejo depende do zelo pela raiz. O apelo que o poeta faz à catingueira/sertanejo acena ainda para a ligação estabelecida com o poder divino através do pedido: “E peça a Deus que ela nunca se gaste”.

O texto poético revela ainda a capacidade de identificar o coração humano sedento de amor com a realidade de uma terra seca pedindo chuva, bem como o poder de renovação presente em ambos. A possibilidade de proliferar-se em verde quando se esperaria a perda de vida é um aceno à superação das condições adversas.

Sentindo como quem ama
A terra quente pede invernada
Quanto mais seca a ribeira
A catingueira fica enfolharada.

O viço da catingueira, o seu poder de proliferação em meio ao aumento da seca se assemelha ao poder divino em realizar milagres, a transformação da carência em fartura, do vintém em milhão, e da ausência em presença de água no sertão. Por isso, é a catingueira que pode mediar a relação do sertanejo com o divino:

Catingueira, se um vintém
Puder se tornar um milhão
Pede a Deus por quem não tem
Pra cair chuva no chão
Pois somente a catingueira
Agüenta a seca lá do meu sertão
Sertanejo não quer nada
Vê na invernada a maior benção.

A vivência que o sertanejo faz do sagrado, na permanência de sua ligação com Deus em meio à aridez, pode propiciar – embora isso dependa de cada indivíduo e de seu modo de se colocar na vida – um outro nível de experiência da pobreza. Numa dimensão de interpretação desta música, o fato de que “o sertanejo não quer nada” porque “vê na invernada a maior benção”, isto pode simbolizar o despojamento do querer, que se atém ao essencial que é a bênção da chuva.

Em seu modo de ser, a catingueira revela um segredo da vida para quem pode perceber. O segredo não significa algo que está escondido ou oculto, mas algo cuja presença só se mostra para quem o pode acolher. A catingueira mantém seu viço em meio à desolação da seca, porque suas raízes alcançam as águas profundas. Quando outros seres fogem ou fenecem, ela resiste à seca. O mandacaru também resiste, a cobra resiste, como também o carcará e o escorpião, Mas nenhum deles se assemelha a esta árvore. É que, em meio à desolação da seca, ela dá sombra a quem precisa. Seu modo de ser provém de sua ligação com a fonte. Por isso, sua força de resistência é uma força de acolhimento: a catingueira resiste servindo.

A sombra se revela de modo singular para quem vivenciou a realidade da seca. Mas não é esta a nossa condição, habitantes que somos da terra destituída em que errância e deserto, raiz e fonte, acenam com seus sinais?

CAPÍTULO 3

Da foz à nascente

No pensamento de Heidegger, todo morar autêntico está ligado a um preservar. Preservar não é apenas não causar danos a alguma coisa. O preservar genuíno tem uma dimensão positiva, ativa, e acontece quando deixamos algo na paz de sua própria natureza, de sua força originária. Assim também, salvar não tem unicamente o sentido de resgatar uma coisa do perigo: salvar é restituir, ou dar condições para que ela se revele naquilo que lhe é mais próprio. Salvar realmente significa deixar-ser.

Os mortais moram quando recebem o céu como céu, deixam à lua e ao sol a jornada que lhes é própria, deixam às estrelas o seu percurso e às estações a sua benção e sua inclemência; não transformam a noite em dia e nem o dia numa frenética agitação. (*"Building Dwelling Thinking"*. In: Heidegger, 1971a, p. 150)

Se o morar genuíno deixa que cada ser desabroche na plenitude de sua essência, a dominação está ligada a todo fazer, a todo pensar no qual o homem projeta sobre as coisas a sombra de sua própria vontade, e que as transforma em objetos de posse. Esta atitude, que está a um passo da espoliação, é característica do entendimento moderno do que é conhecer. O mundo doravante aparece unicamente como objeto de cálculo e controle. A imposição unilateral deste modo de se relacionar com o real ofusca os seres e corresponde a um estreitamento da capacidade humana de experienciar a vida.

Nós chamamos este chão de terra. O que esta palavra diz não deve ser associado com uma massa de matéria depositada em algum lugar, ou como idéia meramente astronômica do planeta (...) Uma idéia meramente astronômica do planeta Terra e uma idéia da terra como uma massa distribuída em algum lugar não dizem o que a terra é. A terra é o lugar onde tudo que surge, tudo que cresce, volta a encontrar abrigo. (*"The origin of the work of art"*. In: Heidegger, op. cit., p. 42).

Uma pedra pressiona para baixo e manifesta o seu peso. Mas enquanto este peso exerce sobre nós uma pressão de oposição, recusa-nos qualquer penetração em seu interior. Se tentarmos tal penetração, quebrando a pedra, mesmo assim ela não nos mostra em seus fragmentos, qualquer coisa interior que tenha sido assim descoberta. A pedra instantaneamente se recolheu novamente para dentro da mesma opaca pressão e volume de seus fragmentos. Se tentarmos agarrar o peso da pedra de outra maneira, colocando a

pedra numa balança, nós meramente a traremos para a forma de um peso calculado. ("*The origin of the work of art*". In: Heidegger, op. cit., p. 46).

Esta determinação, talvez muito precisa, da pedra continua um número, mas o que significa verdadeiramente para nossa experiência o peso da pedra enquanto fardo, enquanto gravidade, nos escapou.

A cor brilha, e quer somente brilhar. Quando a analisamos em termos racionais, medindo suas ondas, ela já se foi. Ela se mostra somente quando se mantém velada e inexplicada. Assim, a terra estilhaça toda tentativa de nela penetrar. Ela faz com que todo agir inoportuno e meramente calculador sobre ela se torne uma destruição. Esta destruição pode se apresentar sob a aparência do domínio e do progresso, na forma da objetivação técnico-científica da natureza, mas este domínio permanece entretanto uma impotência da vontade. ("*The origin of the work of art*". In: Heidegger, op. cit., p. 46-47).

O velado da terra, a pedrice da pedra, o brilho da cor não podem ser reduzidos *unicamente* ao que o pensamento do cálculo delas apreende, porque são ontofânicas, modos de revelação do ser, que possibilitam múltiplos sentidos e remetem a níveis diversos de experiência. Se a imposição unilateral deste modo de se relacionar com o real constitui o desenraizamento próprio do homem moderno, o morar que é um preservar e salvar, isto é, que deixa-ser, propicia aos mortais a condição de um novo enraizamento.

Os "mortais" que Heidegger contrapõe ao homem planetário, são aqueles que sabem habitar, morar, no sentido pleno da palavra; isto é, que sabem respeitar a Terra e seus seres, acolher e preservar, deixar o próximo ser próximo e o distante ser distante, reconhecer o sagrado, assumir a morte. São os seres humanos que são capazes de acolher a morte enquanto morte, isto é, de percorrer todas as transformações e metamorfoses da vida. Em seu livro *Heidegger et l'Essence de l'Homme*, Haar (1990) pergunta se o homem planetário – o homem da errância – e o "mortal" – que no entanto vive também na época planetária – podem ser o *mesmo homem*, no sentido de representarem uma ambivalência, uma dualidade de essência, marcado tanto por um movimento de adesão à técnica quanto por um movimento de rejeição a esta^{1/2}.

O discurso que Heidegger pronunciou em sua cidade natal, na data comemorativa do 175^o aniversário do compositor Conradin Kreutzer, foi posterior-

mente intitulado *Gelassenheit* ^(*). Esta palavra do alemão moderno assume na reflexão heideggeriana uma conotação ontológica: a atitude mediante a qual o ser humano “deixa-ser” os seres, abrindo mão da pretensão de submetê-los à sua vontade.

Nesta reflexão, Heidegger afirma que o homem precisa ter raízes para poder alcançar o amplo domínio do espírito. Esta raiz é simultaneamente o enraizamento na Terra, na natureza, e o enraizamento naquilo que o constitui enquanto ser humano. No entanto, a época que vivemos se caracteriza pelo fato de que nela o homem está ameaçado em seu enraizamento essencial.

A filosofia que fundamenta o desenvolvimento da tecnologia moderna (a filosofia moderna) estabelece uma relação inteiramente nova do homem com o mundo, com seu lugar no mundo. O mundo doravante aparece como um objeto, e unicamente como um objeto, a ser enquadrado, computado, controlado. Esta relação se dá sob a égide de uma dimensão do pensar que Heidegger (1990, p. 141) chama “o pensar que calcula”.

O mundo aparece agora como um objeto sobre o qual o pensar que calcula dirige seus ataques, e a estes nada mais deve resistir. A natureza torna-se um único reservatório gigante, uma fonte de energia para a técnica e a indústria modernas.

Segundo Heidegger, o pensar que calcula é indispensável, mas é uma dimensão do pensamento. Sua especificidade reside no fato de que quando planejamos e organizamos, lidamos sempre com condições já dadas com a intenção calculada de fazê-las servir a algum objetivo específico. O pensar que calcula computa sempre, mesmo que não trabalhe nem com computadores nem com números: computa novas possibilidades para chegar a resultados definidos.

O cálculo, que domina o modo de ser do homem planetário, não designa simplesmente a prática do saber matemático, mas “um modo de comportamento” que determina todo tipo de ação e atitude deste homem. Segundo Heidegger, a exacer-

^(*) V. Heidegger: “*Serenité*”. In: *Questions III et IV* (1990); e *Discourse on thinking* (1966).

bação do cálculo é a atitude que só reconhece como real a ação prevista, organizada, planificada. Enquanto tal, o cálculo se opõe a todo movimento espontâneo daquilo que cresce a partir de si mesmo, daquilo que se move a partir de seu crescimento intrínseco. Para ele, os avanços tecnológicos resultantes da exploração da energia atômica deflagraram um movimento que se desenvolve num ritmo sempre mais acelerado, que já independe da vontade do homem. A planetarização de uma civilização que aboliu fronteiras espaciais e temporais coloca um desafio para o homem contemporâneo enquanto tal: o desafio de aprender a lidar com o poder da técnica, e para que isso aconteça, compreender o seu sentido.

O mais inquietante, afirma Heidegger, não é que o mundo se tecnifique completamente, e sim que não tenhamos ainda aprendido a lidar com este fenômeno determinante de nossa época. É por não estar preparado para esta transformação radical, que ocorre a uma velocidade sempre maior, que o ser humano vive um desenraizamento de sua essência. No pensamento heideggeriano, este desenraizamento não é causado somente por fatores externos, e nem é somente o efeito da negligência dos homens, mas do espírito da época em que nascemos. Se o antigo enraizamento na terra natal vier a desaparecer, é preciso encontrar este chão no coração da época da ciência e da técnica (op. cit., p. 143). O caminho para lá chegar é a via de um pensar que medita. O que deve ser meditado é o que concerne a cada um de nós aqui e agora.

Aqui: neste canto de terra natal. Agora: na hora que soa no relógio do mundo. (...) O pensar que medita exige de nós que não nos fixemos sobre um só aspecto das coisas, que não sejamos prisioneiros de uma representação, que não nos lancemos sobre uma via única numa única direção. O pensar que medita exige de nós que aceitemos considerar coisas que, à primeira vista, parecem irreconciliáveis. (op. cit., p. 137 e 144)

Heidegger em nenhum momento propõe uma recusa do mundo tecnológico. Ele está instalado e veio para ficar. Seria uma insensatez, afirma ele, atacar a tecnologia cegamente. E seria fazer prova de uma visão curta condená-la como obra do demônio. Precisamos das invenções técnicas e delas dependemos. Aquilo de que não precisamos nem dependemos, é de mantermos uma relação de tal modo unidimensio-

nal com o tecnológico que esta relação se torne uma servidão. O que podemos fazer é aprender a lidar com o poder que o mundo tecnológico traz, cuidando sempre para que esta relação seja de independência. Isto significa que ao mesmo tempo que as invenções técnicas podem fazer parte do nosso cotidiano – o que de fato já fazem –, podemos reconhecer o seu lugar de coisas que não têm nada de absoluto, e que dependem de uma realidade mais alta. E, para falar desta atitude, que significa dizer ao mesmo tempo “sim” e “não” à tecnologia, Heidegger emprega a palavra *Gelassenheit*^(*), cujo sentido pode ser explicado como uma atitude de “deixar-ser”.

Vivendo entre as coisas do mundo tecnológico, mas sem ser dominado por elas, o ser humano pode aceitar o fato de que ainda não sabemos o sentido profundo do momento que atravessamos. A postura de abertura diante deste não-saber, que Heidegger chama de “abertura ao mistério”, e o deixar-ser às coisas oferecem a antevisão de um novo enraizamento.

Entretanto, por enquanto o homem vive uma situação de profundo perigo: “A onda que se aproxima da revolução tecnológica poderia de tal modo cativar, enfeitiçar, seduzir e absorver o homem, que o pensamento que calcula viesse um dia a ser aceito e praticado como o único modo de pensamento.” (Heidegger, “*Sérénité*”, p. 149). Se isto acontecesse, o homem se alienaria de sua natureza essencial, que é a de um ser que medita, ou seja, um ser que ausculta o sentido de tudo que existe. Abrindo mão da pretensão de dominar os outros seres por meio dos instrumentos tecnológicos, realizando a ascese de um pensar que se mantém aberto ao sentido velado daquilo que se manifesta, o homem poderá encontrar um novo chão e uma nova morada.

Ao pensar o mundo da técnica no qual estamos envolvidos, Heidegger convida-nos à mesma atitude de desapego e de deixar-ser. Podemos dizer sim à utilização dos objetos técnicos e, ainda assim, nos mantermos livres frente a eles. Podemos “deixar-ser” esses objetos, como algo que não nos envolve intimamente; dizer ao

(*) O sentido desta palavra, em Heidegger, é traduzido tanto como “*Laisser être*” (Schürmann, 1972, p. 345), “*sérénité*”, “*égalité d’âme*” (Préau, 1990, p. 145), “*releasement toward things*” (Anderson & Freund, 1966, p. 54). Adota-se a tradução de Schürmann, de “deixar-ser”, como referência principal.

mesmo tempo “sim” e “não” aos objetos tecnológicos é não permitir o estabelecimento de uma relação de exclusividade com eles - que é a relação na qual o homem contemporâneo termina por ser dominado pelo mundo tecnológico que ele mesmo criou.

É importante enfatizar que a palavra *técnica* para Heidegger não se limita aos objetos tecnológicos, mas a toda atitude que se desenvolve no enquadramento da racionalidade unilateral que reduz os outros seres à condição de objetos cujo único valor reside em como podem ser utilizados pelo sujeito humano. Aquele que “deixa-ser” instaura uma relação simples e pacífica com as coisas, ao mesmo tempo que lida com elas; reconhece que o mundo tecnológico não é o único modo segundo o qual as coisas podem ser. O universo não se resume a uma soma de objetos, conhecidos ou ainda não conhecidos, que estariam ao dispor do ser humano. No enquadramento do mundo da técnica, outros modos de desvelamento dos seres foram ofuscados, na medida em que o homem projetou a sombra de sua vontade de poder sobre todas as coisas, vendo-as unicamente como objetos de um sujeito ego-centrado e onipotente.

Este ofuscamento corresponde a um empobrecimento do próprio ser humano, um estreitamento de suas potencialidades de sensibilidade, percepção e pensamento. No pensamento de Heidegger, tal processo provém de um esquecimento: o esquecimento do sentido do Ser, que é simultaneamente o esquecimento do nosso verdadeiro ser, de nossa identidade autêntica. No entanto, só esquecemos aquilo que já soubemos; só perdemos aquilo que já tivemos e que, por isso mesmo, podemos recordar e restituir. Este re-encontro se dá mediante uma mudança radical em nossa postura diante da vida: a disposição de “deixar-ser” os seres e a abertura em favor do mistério – o jogo de velamento e desvelamento mediante o qual a vida nos presenteia com o inesperado – nos dão a possibilidade de um novo enraizamento³. A serenidade, assim como o abrigo da morada, é fruto da renúncia ao desejo de dominação e controle. Heidegger dirá que a renúncia não tira, a renúncia dá: a plenitude do Simples, o enraizamento essencial (“*Le chemin de campagne*”. In: Heidegger, 1990, p. 15).

Na medida em que abrimos mão do desejo voraz de tudo controlar e possuir, reencontramos o sentimento de maravilhamento e espanto diante da vida, a ambiência da palavra de Heráclito: “A morada do homem, o extraordinário” (fr. 119; 1980, p. 133). Esta morada, por ser originária, se presentifica sempre que o ser humano se dispõe a ser por ela acolhido. O originário é *arché*: fonte perene, podendo ser reencontrada, mesmo no mundo marcado pela fuga dos deuses e o crescimento do deserto.

Na doutrina do místico medieval Mestre Eckhart, ao qual Heidegger (op cit., p. 13) se refere como “...mestre Eckhart, junto a quem aprendemos a ler e a viver”, a palavra *Gelâzenheit*, do alemão medieval, ocupa um lugar central. Segundo Schürmann (1972, p. 40), *Gelâzenheit* designa

...a atitude de um ser que olha os objetos e os acontecimentos não mais segundo sua utilidade, e aceita-os em sua autonomia. Tal atitude renuncia às influências, e traz a eqüanimidade da alma. Assim, pode-se traduzir esta palavra por “conformação” e por “serenidade”. As duas palavras falam de um desabituar-se a possuir as coisas e a se possuir. *Lâzen, lassen*, significa “deixar”, “restituir a liberdade”, “desatar”. (...) Aquele que aprendeu a “deixar ser” restitui todas as coisas à sua liberdade primitiva, devolve todas as coisas a elas mesmas. Ele desaprendeu a sujeitá-las a seus projetos, ele se despojou de toda afirmação de si, na qual o estorvam a curiosidade e a ambição.

A disponibilidade em viver “sem porque” é um dos traços principais da mística eckhartiana, expressa pelo mestre de múltiplas maneiras. Aquele que se coloca à disposição da vida se “deixa” viver, sem estar motivado por qualquer móvel externo, nem mesmo por Deus. Amar e servir o Senhor a fim de merecer o título de servidor do Senhor é, dirá Eckhart, amar como se ama uma vaca, isto é, em vista do leite e do queijo que ela pode fornecer. Quem age assim dirige o seu querer para as vantagens que pode obter, mesmo que estas vantagens sejam de ordem espiritual. Mas essa atitude faz dele um “servo e mercenário”, pois torna-se escravo de sua própria avidez. Aquele que nada procura está livre, porque desapegado.

Schürmann mostra que, enquanto a doutrina estóica da *apatheia* – a libertação das paixões – precisa de um esforço contínuo e constante da vontade moral,

em Mestre Eckhart é a “alegria errante” que define o ser humano que acolhe as manifestações da Vida em cada novo agora, porque em todas elas reconhece a presença de Deus⁴. O homem desapegado não procura o porquê das coisas porque sabe que seu porquê, o seu fundamento, está em Deus; das coisas que existem na sua vida ele retém somente sua transparência com respeito a Deus.

Celui qui ne connaîtrait rien que les créatures, n'aurait nul besoin de penser à des prêches, car chaque créature est plein de Dieu et est un livre^().* (Sermão "Quasi stella matutina", apud Schürmann, 1972, p. 172).

Como ganhar esta plenitude que permite decifrar Deus nas coisas do tempo? O homem que pensa lá chegar, responde Eckhart,

...doit être comme une étoile du matin: toujours présente a Dieu et toujours près de lui, également proche, élevé au-dessus de toutes les choses terrestres et être un adverbe près du Verbe. (Sermão "Quasi stella matutina", apud Jarczyk et Labarrière, 1995, p. 242).

É o apego às coisas, como a uma propriedade, que embota o espírito e o impede de perceber esta transparência. É o apego que fere a liberdade, porque o homem apegado se torna servo de seu próprio desejo de posse. Por isso, uma só coisa importa: abrir mão de todo apego, e receber em troca a serenidade. O homem apegado às coisas vive na ânsia das obras, isto é, daquilo que se pode ter como uma conquista ou uma propriedade; por isso experiencia o tempo como duração entre o passado e o futuro. A temporalidade do desapego não está voltada para a obtenção de nenhuma recompensa, nenhuma conquista externa; existe em si mesma. Aquele que se coloca nesta postura, entra numa outra possibilidade de comércio com as idéias e com as coisas. Livre, porque desapegado, ele pode lidar com elas sem querer delas se apossar: vive sua própria identidade de modo adverbial, peregrina.

A mística eckhartiana não significa um desprezo pelas coisas, mas uma educação do olhar. A condição de dependência da criatura não é um mal a ser extirpado ou um perigo a ser conjurado. É o elo, ou a raiz, que liga a existência indivi-

^(*) No caso das citações da Mestre Eckhart, traduzidas para o francês do alemão medieval e do latim, optei por deixá-las na tradução francesa.

dual à fonte.

Como comenta Schürmann: "A pedagogia de Mestre Eckhart se revela sempre idêntica: voltar nosso olhar para aquilo que é verdadeira e exclusivamente a nascente e a foz de onde vem e para onde flui a vida desapegada. Nascente e foz são o Mesmo." (Schürmann, op.cit., p. 174).

Nas obras escritas em latim, Eckhart emprega a palavra *bullitio* para designar a ebulição da Vida no seio da Deidade, antes da criação: a Vida antes da vida, a fonte de tudo. A palavra *ebullitio* significa o jorrar do criado a partir do fundo primitivo. No século dezessete, a mística de mestre Eckhart, assim como a de Jacob Boehme, encontram uma ressonância profunda no médico-poeta Angelus Silesius (Johann Scheffler), cujo livro **O peregrino querubínico** é considerado uma obra-prima da poesia barroca alemã. No que diz respeito à Deidade em sua dimensão de fonte e mar, de ebulição e jorro, citamos os seguintes versos: "A Deidade é uma fonte, tudo provém dela / e tudo a ela retorna: assim é ela igualmente um mar (...) Deus é como uma fonte, ele flui generosamente em sua criatura e no entanto permanece em si." (apud Schürmann, op. cit., p. 223 e 224).

Quando a alma reflui em sua natureza genuína, ela reencontra a alegria que nela mora: ebulição de vida, nascente e foz, princípio e origem: *arché*.

No plano do cotidiano da existência humana, o fruto do desapego é a serenidade. O ser desapegado renunciou à pretensão de domínio e controle das coisas, às exigências quanto a seu porquê, e à avidez quanto ao que delas receberá. Sua ligação com a fonte nutre e renova seu modo de se relacionar com todos os níveis da vida. Ele nada tem e nada procura. Por isso, sua alegria errante acolhe todo novo agora como morada.

A ressonância de uma palavra está nos múltiplos caminhos de pensamento que ela propicia. Quando me despedi de Valdemar, na beira do rio, ele me abraçou e fez um convite:

No ano 2000, vamos fazer outra peregrinação pelo Rio São Francisco, só que da foz à nascente.

As palavras de Valdemar me remeteram à minha própria reflexão sobre o momento que vivemos. Nos momentos de crise, seja na trajetória de uma pessoa, seja na história das civilizações, encontramos-nos no intervalo entre uma resposta que não atende mais à conjuntura que vivemos e outra resposta que ainda não se cristalizou. Tudo se torna fluido, maleável, aquático, fluxo de rio em que entramos e não entramos. Estamos diante de um desafio: o desafio de não cedermos à compulsão de congelar este fluxo em uma nova resposta, uma nova explicação, até mesmo um novo paradigma, se este novo for reduzido ao caráter de novidade. Há uma diferença de qualidade entre novidade, e nascimento. A palavra novidade remete ao descartável: o que hoje é novidade amanhã já não o é. O nascimento é portador da força inaugural do novo. Remete à origem, fonte, nascente, à força da vida que mina, que brota.

Penso que uma das grandes riquezas da peregrinação é ter sido um lugar privilegiado de desvelamento de uma cultura de *arché*. Retomo a palavra *arché* enquanto força originária que concentra e reúne diferenças: do Um e do múltiplo, de *Cosmos* e *polis*. Ao constatar que a visão de mundo expressa por Valdemar traduz o que estou chamando uma cultura de *arché*, é preciso fazer uma distinção entre o pensador de seu povo e o caráter complexo da realidade sócio-cultural do povo sertanejo hoje. Assistimos em quase todas as cidades sertanejas e em muitas comunidades, à destruição desta sabedoria consuetudinária e das formas de sociabilidade que a acompanham.

O que me parece, no entanto, admirável é a força de resistência e a vitalidade de uma tradição cultural que, mesmo fragilizada e fragmentária, ainda persevera e se preserva. O pólo aglutinador deste preservar e perseverar é o pensador – entendendo pensador como aquele que é capaz de concentrar, sintetizar, e expressar o universo de símbolos, os valores essenciais, a visão de mundo de seu povo. O pensador é também aquele que traduz essa visão de mundo tanto para a comunidade à qual pertence como para outros espaços de interlocução. Enquanto a tradição de um povo tem poetas e pensadores que possam dar testemunho do sentido profundo de suas ma-

nifestações, esta tradição está viva, mesmo que esteja submetida a situações de grande adversidade e isolamento. O encontro mais enriquecedor que podemos ter com a visão de mundo que se transmite através de pessoas como Valdemar, não se reduz ao lamento por uma cultura em vias de extinção. A palavra de Valdemar nos convida a um percurso singular para este tempo de transição.

O que é, hoje, caminhar em direção à nascente? Não é voltar atrás, nem projetar na experiência de um povo fantasias de um lugar idílico, isento dos antagonismos e conflitos que perpassam a condição humana. É buscar uma superação criadora da dicotomia e unidimensionalidade de percepção do real que a funcionalidade representa. Mas isto só é possível mediante uma disponibilidade de transformação, uma abertura para deixar-se tocar pelo outro, por aquilo com que entramos em relação. É dialogar com os seres e as coisas. A palavra diálogo guarda relação com *Logos*, que em sentido originário nos fala de uma força de reunião que é também uma harmonia de opostos: existe uma identidade de essência entre *Logos* e *arché*. Por isso, a palavra que procura uma sintonia com a fonte não pode ter um só sentido. O conhecimento só pode ser claro e distinto quando há dicotomia sujeito-objeto: nesta separação asséptica, não há nenhuma interpelação no sentido de uma transformação do sujeito. Um pensamento de controle não entra em diálogo. Não é atravessado pelo *Logos*.

Já no pensamento concreto, que historicamente desencadeia uma transformação, pensar é ser, é crescer-junto (*concrescere*), é nascer-com (*conascere*). É abdicar do lugar do tirano, isto é, daquele que determina o real e "faz a si mesmo" sem depender de nenhuma outra instância. É abrir mão da pretensão de tudo controlar e determinar. Acompanhar o advento de um tempo inaugural requer uma disponibilidade de esperar o inesperado. Desta disponibilidade nos fala o fr. 18 de Heráclito (1980, p. 57): "Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso". O inesperado não pode ser acessado como uma informação na Internet. Não é o fruto de uma lógica dos resultados. Isso não significa que há algo de errado com a Internet, ou que o ser humano não deva fixar metas e agir

para realizá-las. Significa que precisamos de um saber que conviva com o mistério, com a alteridade, com outras modalidades de relacionamento com o real.

Por que peregrinar à nascente num momento de transição? Ao refletir sobre as sociedades mitopoéticas, Mircea Eliade afirma que, nelas, um momento de passagem é um "tempo forte" dotado de singular intensidade. Em tais momentos, toda a comunidade participa do ato de escutar a narração do mito de origem. Pela força de presentificação da palavra falada, as potencialidades criadoras da origem jorram sobre o presente, propiciando as condições de um novo ciclo^(*). Este modo de proceder, carregado de força simbólica, dá continente para que o ser humano possa acolher – e suportar – o grau de intensidade do espontâneo que é o nascimento do novo. No momento em que nós vivemos, marcado que é pelo desenraizamento e pela errância, precisamos buscar outros, múltiplos níveis de encontro com essas forças criadoras da origem. Nesta procura, precisamos de uma dimensão de pensamento que não se apresse em enquadrar a realidade em esquemas pré-fabricados; uma postura existencial que se ponha à escuta da vida e de seus sinais.

Num percurso civilizacional que substantivou nossa experiência do real e construiu uma metafísica do ter, a *postura peregrina* corresponde ao exercício de um despojamento radical. Despojar-se não somente da posse das coisas, mas de idéias estabelecidas, de hábitos cristalizados. Isso só é possível mediante uma transformação de essência. Uma *metanoia* em nosso modo habitual de ser. A palavra tibetana para vivente, *groba*, significa "aquele que vai". Acolher a nossa condição peregrina é aceitar o ritmo da vida e suas modalidades de transformação. Acolher a nossa condição peregrina é aceitar-se como vivente.

Quando Valdemar diz que, se o homem maltrata a natureza, a sabedoria se afasta dele para longe, ele fala de um saber que o homem tem, mas não o tem em caráter definitivo, pois é um saber do mistério, e este mistério tem que ser respeitado.

^(*) Cf. Eliade: *Aspects du mythe* (1963), *Le sacré et le profane* (1965), *La nostalgie des origines* (1971).

O mistério não é aquilo que não pode ser explicado. Também não é o ainda-não-conhecido. O mistério é aquilo que, podendo ser explicado, nunca pode ser exaurido, porque é fonte, é a presença de *arché* no seu revelar permanente. O saber que está em consonância com este princípio sempre vigente, é um saber organizado pela experiência, pelo ritmo, pela alternância, pela dialética. Um tal saber organiza um modo de ser, uma ética. Este saber, que é um saber do mistério, reside em compreender o ritmo do planeta.

A idéia de planeta em Valdemar é de uma riqueza originária, por ser um pólo de concentração de diferenças e potencialidades. O planeta é o Uno e é o múltiplo. Há o planeta do dia e o planeta da noite. Assim, o planeta é habitado de forma diversa, e esta alternância compõe um ritmo. Planeta também é o Todo, o Cosmos. Mas há dimensões do real que também recebem o nome de planeta, como o planeta do encanto, que "não pode morrer, senão começa a cair algum quanto do mundo". Pela sua abrangência, a palavra planeta no universo lingüístico de Valdemar compreende mais do que aquilo que a palavra natureza expressa em sua acepção usual.

É importante ressaltar que a palavra "Natureza" pode também ter um significado mais amplo. Ao comentar os **Sonetos a Orfeu**, de Rilke, Heidegger afirma que a presença nesses poemas da palavra Natureza ainda ecoa a palavra *physis*, que também corresponde a *zoe*, que traduzimos por "vida". No sentido que lhes é dado por Rilke, assim como na experiência grega originária, há uma correspondência de essência entre Natureza e Vida. Natureza, Vida nomeiam aqui o Ser no sentido de todos os seres, como um todo. Heidegger assinala que numa notação de 1885/86, Nietzsche escreveu: "Ser - não temos disto nenhuma idéia a não ser como 'vivo'. - Como algo morto pode 'ser'?" ("*What Are Poets For?*" In: Heidegger, 1971a, p. 101).

Pensando a palavra *Kosmos*, tal como aparece em Heráclito, Heidegger afirma: "Nós modernos, dissecadores da lógica, acreditamos que uma palavra só é sensata se ela possui um único sentido. Para Heráclito, esta riqueza plural é que é o *Kosmos*." (Heidegger, 1990, p. 369).

Pela sua abrangência, o uso da palavra planeta no discurso de Valde-
mar me remeteu ao sentido da palavra *physis* no pensamento originário grego. O pla-
neta é o lugar ontológico da morada, seja como dia, como noite ou como encanto,
como rio, floresta, ou terra.

Nós que somos do ser vivo, e o correr do dia, a noite faz parte de uma re-
partição, quer dizer, a noite é de uma repartição que tem outro viver: a noite
como o dia. Quer dizer, o planeta é outro e a natureza é outra. Só que nós
não mante que devia todos nós calmar à noite, mais ou menos de nove horas
por diante, e só retornar pelo menos às três da manhã. Que a Natureza, é o
momento que ela está andando...

Se esse encanto acabar, o mundo acaba, sim. Pelo amor de Deus, não pode
nunca acabar esse encanto. Porque mesmo de quando no dia que acabar esse
planeta que é do encanto, aí o mundo se acaba, que vai acabar um planeta.
Porque o encanto faz parte dum planeta, só que aquele planeta, ele move um
tanto da noite; não é a noite toda, ele começa das nove horas da noite às três
da manhã, isso é um planeta que passa dentro desse tempo, e tem que ser
respeitado esse horário aí. (...) tem que ter o planeta do encanto vivo, se nós
queremos o mundo vivo junto com a gente.

... é bom o homem ter cuidado para manter viva a natureza que é a floresta,
é o rio, é a própria terra. Isso é três planetas que, pelo amor de Deus, não
podem ser destruídos pelo homem de jeito nenhum.

A palavra do pensador de seu povo tem que ser transmitida à comuni-
dade para ser preservada. Ao ter que ser comunicada, ao significar e dar sentido, é uma
palavra estruturante de um modo de ser e de viver. O saber que é somente abstrato, não
é estruturante da vivência social. Mesmo que estruturasse esta vivência em algum ní-
vel, ficaria desenraizada, perderia sua autenticidade. O que dá autenticidade ao político
é que este político seja ético, que pertença à estruturação de um *ethos* – entendido
como um modo de ser e, em outro nível, como os valores estruturantes da experiência.
A experiência de estar no mundo, de morar, é a experiência do entrar em relação com a
alteridade, com o transcendente; é a relação com a terra, com os outros, consigo, com
o todo. Na medida em que traz na sua própria dinâmica a necessidade de ser comuni-
cado, remete para a comunidade, para a socialização, para a integração das crianças,
das mulheres, dos outros homens na comunidade. Não se trata de um saber desvincu-
lado e abstrato, mas de um saber da experiência que está articulado a uma ética.

Porque deixa-ser sua cultura e lhe dá condições de visibilidade, isto é,

de aparecer e de manifestar-se no brilho que lhe é próprio, a palavra do pensador é um lugar de preservação da cultura de seu povo. Ajuda-nos a resgatar o sentido essencial do político e do ético, no qual o político se manifesta como o cuidado em preservar o *ethos*, o modo de ser e de morar. O fundamento desta ética não se essencializa na convenção – esta representa apenas a petrificação desta dinâmica – mas na experiência da unidade do múltiplo, no acolhimento da dinâmica da vida, na abertura para perceber o caráter ontofânico dos seres, e no reconhecimento da solidariedade profunda de todas as coisas. Este reconhecimento é que permite uma ética do *inter-esse*, do estar entre as coisas de modo genuíno, de permitir que os fenômenos nos dirijam a palavra, de criar laços, de tecer elos, de sentir a alegria dos peixes através de nossa própria alegria, na medida em que percorremos o rio da nascente à foz e da foz à nascente. O que entendemos por "político" à luz desta alegria peregrina é zelar para que a lógica dos resultados não se torne a única lógica estruturante do nosso viver em comum. Em Valdemar, a solidariedade aparece como um pôr o outro de pé, para que ele esteja *inter-esse* – entre os seres.

Tem que pensar na casa do outro companheiro, que está ali também sem poder andar, e a gente pega no braço dele e puxa: "companheiro, vamos caminhar um pouco, vamos escutar o canto do nosso pássaro, vamos escutar o canto do sapinho, que cantou porque choveu, vamos ver o canto da natureza e a zoada da cachoeira, a zoada do vento, a zoada da folha da planta." E cada coisa dessa serve para servir a nós, que às vezes até tamos desanimados, sem pensar, sem poder andar, e começa a se alegrar: eu não tou só, tem mais coisa a meu lado! E às vezes eu estou sozinho, debaixo de um pé de árvore, sem ter com quem conversar, mas eu tou escutando o canto do pássaro, eu tou escutando o zoar do vento, e começo a ver tudo aquilo que a natureza tem a nós oferecer. (...)

Este estar entre as coisas tal como aparece na fala de Valdemar é um deixar-ser que escuta, contempla e agradece. Por isso, é uma atitude geradora de alegria e ânimo, vivência na qual a solidão não é isolamento nem atomização, mas convite ao encanto.

A visão de mundo expressa num discurso como o de Valdemar questiona o reducionismo do pensamento unidimensional. Este questionamento não se dá

através de um debate teórico, de uma polêmica intelectual, mas pela simples existência deste discurso, pela sobrevivência desses nichos culturais, pelo tipo de sociabilidade que perpassa comunidades como as da Ilha Redonda. É uma dimensão do pensar e um modo de ser que nos interpela aqui e agora, neste momento de crise e de transição, de desenraizamento, perplexidade e procura e nos dá indícios para perceber que o elo a ligar *Cosmos e polis é ethos*, o modo em que moramos.

Em sua manifestação genuína, a cultura popular não é e nem pode ser um interlocutor do mercado: não gera lucro, e nem pode ser instrumentalizado. Só pode ser suprimido pela dominação econômica e ideológica, pelo abandono, pelo desprezo, por uma força reificadora que converte o pensador e seu povo em mão-de-obra barata. Trata-se de uma dinâmica avassaladora que destrói essa experiência porque não a reconhece nem a valoriza.

Essa destruição segue a mesma lógica da sociedade de mercado em toda parte, que marginaliza os seres, transformando-os em instrumento e reduzindo a natureza a um grande depósito de serviços. O mercado hipostasiado, ontologizado, se impôs como processo de apropriação dos espaços, dos seres, da natureza, do próprio pensamento, como mercadoria. Quando algo não pode ser controlado pela instrumentalização e pelo cálculo, é controlado pela ideologia. A *arché* da cultura popular enquanto princípio de unidade do múltiplo está desprotegida, exposta ao poder instrumentalizador do capital. A desagregação ética e social na região tem muitas faces, das quais uma das mais sombrias se mostra nas plantações de maconha da região pernambucana do vale são-franciscano.

Preservar uma tradição é também traduzir, é integrar, é possibilitar novas ressonâncias, é permitir o surgimento de novos sentidos. É radicalizar – no sentido de um movimento verticalizante do pensamento – a reflexão a seu respeito, é descobrir, em sua configuração particular, indícios para pensar as questões essenciais com as quais, sempre e novamente, nos deparamos. Por isso, o pensador é também aquele que dá visibilidade a esta visão de mundo, estabelecendo a conexão entre a singulari-

dade de uma tradição cultural, seu enraizamento num povo e num lugar determinado, e sua dimensão universal.

Vivemos numa cultura na qual todas as coisas se apresentam como objeto de consumo e tudo é substituível. Na vigência da cultura do *ersatz*, não somente os artefatos tecnológicos, mas também os lugares da Terra, os seres da natureza, as relações que o ser humano estabelece com seus semelhantes e com os outros seres, o próprio homem são passíveis de substituição, e o são numa velocidade sempre crescente. O frenesi do consumo e o vazio da substituição compõem o desenraizamento próprio do homem contemporâneo.

O percurso deste trabalho buscou uma aproximação com outros modos de sentir a vida, outras atitudes do pensar que sugerem a existência de dimensões do ser humano, como a capacidade de admirar-se, a sensibilidade para a poesia da natureza, a simples alegria de viver, que não podem ser substituídas. Precisam ser restauradas, porque não lhe são atributos eventuais, mas essenciais. Como um modo de ser de habitar a terra na qual o ser humano realiza sua humanidade, a ética também pode ser pensada como a vitalidade para restaurar a morada. Que ressonâncias pode ter a palavra restaurar? Restaurar significa renovar, reconstruir, revivificar, restituir algo a uma condição originária, recobrar a saúde e a integridade. No caso da palavra em inglês, o *Webster's International Dictionary* (1934) acrescenta que, num uso hoje raro, *restore* também significa trazer a calma e a serenidade ao pensamento (p. 1819). Enquanto um fazer que restitui algo a seu estado originário, uma restauração não é uma reposição. No trabalho dos restauradores de igrejas, por exemplo, não se trata apenas de acrescentar um pedaço ou um fragmento, para que tenha uma aparência igual aos outros componentes, mas que corresponda ao sentido da obra. O restaurar não é uma questão de fachada, mas de sentido. Na acepção em que está sendo pensada em termos da presente reflexão, o restaurar não se reduz à ação do sujeito; restaurar é corresponder, é ser interpelado, é entrar em sintonia e favorecer uma força de renovação e regeneração cuja proveniência transcende o especificamente humano: provém da própria

vida.

Restaurar a capacidade humana de espantar-se, de admirar-se, é poder ter novamente uma vivência da realidade que não se reduz à reificação. É acolher a presença do extraordinário no ordinário. Da experiência desta presença nos fala uma estória que a tradição conservou sobre o pensamento de Heráclito de Éfeso, e que nos foi transmitida por Aristóteles:

De Heráclito se contam umas palavras, ditas por ele a um grupo de estranhos que desejavam visitá-lo. Ao aproximarem-se, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Detiveram-se surpresos, sobretudo porque Heráclito ainda os encorajou – a eles que hesitavam – fazendo-os entrar com as palavras: Pois também aqui os deuses estão presentes. (De part. anim. A5, 654 a 17, apud Heidegger, 1967, p. 86).

O pensamento que desce à raiz do sentido desta estória e da palavra de Heráclito é o pensamento radical. Nos limites desta reflexão, queremos somente acenar para duas de suas expressões, em Heidegger e em Emmanuel Carneiro Leão, destacando algumas linhas de uma reflexão bem mais ampla que ambos os pensadores fazem a este respeito.

Com o que vê logo à chegada, o grupo de visitantes desconhecidos fica frustrado e desconcertado na curiosidade que os levava ao pensador. Acredita ter de encontrá-lo em circunstâncias que, ao contrário do modo de viver comum aos homens, fossem excepcionais, raras e, por isso mesmo, emocionantes. Trazem a esperança de descobrir coisas que, ao menos por um certo tempo, sirvam de assunto para uma conversa animada. Esperam surpreender, talvez, o pensador justamente no momento em que, mergulhado em profundas reflexões, ele pensa. Querem “viver” esse momento, mas não, de certo, para serem atingidos pelo pensamento e sim, apenas, para poderem dizer que já viram e ouviram alguém de quem sempre de novo se diz ser um pensador. Ao contrário, os visitantes curiosos encontram Heráclito junto ao forno. Um lugar banal e muito comum. Todavia, é nele que se assa o pão. Mas Heráclito não está ocupado em assar pão. Ele está se aquecendo. Com o que ele demonstra – e ademais num lugar banal – toda a indigência de sua vida. A visão de um pensador com frio oferece muito pouca coisa de interessante. Os curiosos perdem logo a vontade de entrar. Para que? Pois esse fato corriqueiro e nada excitante de alguém estar com frio e chegar-se a um forno, qualquer um pode presenciar, quando quiser, em casa. Para isso, não é necessário visitar um pensador. Os visitantes se aprestam a retirar-se. Heráclito lê em suas fisionomias a curiosidade frustrada. Sabe que, como em toda massa, a simples ausência de uma sensação esperada é suficiente para fazer voltar os que acabam de chegar. Por isso infunde-lhes coragem, convidando-os a entrar com as palavras: “Também aqui os deuses estão presen-

tes”. Essas palavras põem numa outra luz a morada e comportamento do pensador. A história não diz se os visitantes logo o entenderam ou mesmo se o entenderam um dia, e assim passaram a ver tudo nessa outra luz. O fato, porém, de a história ter sido contada e haver chegado até nós, testemunha que o seu conteúdo caracteriza a atmosfera em que vivia o pensador. “Também aqui” no forno, nesse lugar banal e corriqueiro, isto é, ordinário, “também aqui, portanto, no âmbito do ordinário, estão presentes os deuses”. (Heidegger, op. cit., p. 86-88).

Carneiro Leão mostra que a envergadura desta estória tem, entre outros sentidos, o poder de abalar os nossos hábitos de pensamento. Pois nossos hábitos de pensar não são apenas algo que temos, mas algo que nos tem, e prende a liberdade de pensar dentro de padrões e sistemas. Mas o pensamento só vigora na medida em que aceita o risco de questionar estes padrões e se desprender de toda ilusão de segurança e controle, trocando a segurança das respostas prontas pela aventura do não-saber. A curiosidade dos visitantes que esperavam encontrar o pensador em situações estranhas e fazendo coisas que se opusessem ao modo de agir comum dos homens, se frustra diante de uma cena tão cotidiana.

Na decepção de suas fisionomias Heráclito não vê apenas a frustração. Heráclito é pensador e vê as suposições que geraram todas as expectativas dos visitantes. Supunham que, para pensar, têm que viver em outro mundo e emigrar para “o infinito e virar constelação”. Supunham que um pensador tem de se comportar de modo estranho e viver em situações curiosas. Supunham também que já sabiam tudo do forno, do fogo, do frio, do homem e sua condição humana, dos deuses e seu destino, do real e irreal. Supunham por fim que as diferenças excluem e separam as pessoas, as coisas e os processos de ser e realizar-se uns dos outros. E não somente supunham tudo isto. Na força destas suposições se criaram os hábitos de pensar e se formaram os modelos de relacionamento que prendiam os visitantes a certas expectativas e lhes prometiam determinadas sensações. (Leão, 1997, p. 10).

A palavra com a qual Heráclito encoraja os visitantes a entrar: “também aqui os deuses estão presentes”, retira as suposições em que se baseiam suas expectativas. No vazio provocado pela retirada destas suposições a presença dos deuses pode se fazer sentir. Os deuses (*theoi*) são os que se mostram no ordinário, isto é, no comum e cotidiano, como o brilho do extraordinário. O encontro do homem com o extraordinário não se dá num além nem num aquém, mas nas coisas do mundo e na

aventura de viver, na peregrinação que ele realiza entre o nascimento e a morte. A disposição que acolhe esta presença se diz, em grego *Thaumas*: *thaumátzein*: espanto, admiração. A admiração não diz respeito unicamente ao maravilhamento diante da beleza, mas ao reconhecimento do mistério, isto é, daquilo que escapa às nossas tentativas de domínio e controle. Este espanto aparece no homem das tragédias gregas como o espanto diante de si mesmo e o temor diante de sua própria força, habitado que é pelo conflito entre *sophrosine*, a virtude do autodomínio e do comedimento, e *hybris*, o impulso desmesurado que o lança ao enfrentamento com os limites enigmáticos do Deus.

No primeiro livro da *Metafísica* (A 982b, 10-15) Aristóteles (1970), seguindo Platão, considera que a *arché* de toda filosofia é *thaumátzein*: “é, pois, pela admiração que tanto agora como desde sempre, os homens têm principiado a filosofar...”.

Sendo *arché*, o espanto é o princípio originário e constitutivo de todo pensar filosófico. No entendimento que vê na história um progresso linear e no princípio um passado desprovido de qualquer poder de transformação do presente, o espanto corresponderia a um estágio mais primitivo da evolução humana. Os homens em algum momento se espantaram, porque não sabiam fazer coisa melhor. Para um outro olhar, o não-saber que vige na experiência do espanto é a condição de pensar e de aprender, e de ser o que se aprende. Desta experiência e de sua recusa, nos fala Carneiro Leão. Ao pensar a estória sobre Heráclito, e sua pertinência para o tempo que vivemos, ele mostra que tal questionamento

...exige transformação no modo de ser e impõe a aceitação do real em toda sua realização! Ora, crescer dói na alma e transformar-se traz um sofrimento essencial. Por isso o espanto se tornou logo curiosidade e a busca do interessante substituiu rapidamente a admiração. Curiosidade é o açodamento de olhar tudo sem ver nada, é a voracidade de desaber tudo, e não ser nada. E interessante é tudo que mobiliza a sofreguidão das trocas e acirra o ritmo do consumo, sem se ter de assumir o peso das mudanças nem a responsabilidade das decisões. (Leão, op. cit., p. 13).

Enquanto recuo diante do que é, o espanto é um desinstalar-se de po-

sições fixas e de hábitos cristalizados; por isso gera níveis de questionamento que exigem uma transformação no nosso modo de ser.

A decisão de abrir mão de hábitos cristalizados e padrões esclerosados e aceitar a aventura que acena para um outro modo de ser homem se realiza em vários níveis. Uma das possibilidades desse desinstalar-se é o nomadismo espiritual, a procura constante própria à ascética do deserto. Nesta ascética, o deserto representa tanto um lugar de êxodo e exílio, quanto de refúgio, recolhimento e renovação, que constituem um “tempo forte” no universo mitológico e nas grandes tradições espirituais da humanidade. Uma das suas expressões na tradição cristã é a experiência histórica dos padres e madres do deserto: pessoas que, nos séculos III e IV, em meio a um império que ruía e um cristianismo que ameaçava sucumbir sob o peso da cristandade, se retiraram das cidades para os desertos da Síria e do Egito. O êxodo das formas de vida habituais encontrava ressonância numa disponibilidade interna em acolher o desconhecido.

Desapegar-se do conforto das cidades, da segurança do familiar, das garantias da instituição, foi para essas pessoas um modo de buscar um outro nível de enraizamento: o reencontro com a radicalidade do cristianismo primitivo. A presente reflexão e os limites do meu próprio conhecimento a respeito não permitem um aprofundamento da imensa riqueza dessa experiência, da qual temos notícia através dos “apoftegmas”, da própria palavra de alguns desses monges, assim como das estórias recolhidas na época, que relatam atitudes e episódios de sua vida.

Dentre os escritos que expressam a “sabedoria do deserto” destaca-se a obra do mestre espiritual Evagrius Ponticus (sec. IV). No *Praktikos* (1981), Evagrius reflete sobre as emoções negativas e os pensamentos que lhes dão suporte, e que freqüentemente recebem em seus escritos o nome de “demônios”. Ao referir-se à palavra “demônio” em seu livro *Lost Christianity* (1996, p. 137-138), Needleman afirma:

Este termo, que soa tão ingênuo para a mente moderna, tem um significado que nada tem de ingênuo. O homem é um ser microcômico; ele vive e se move dentro de um campo de forças e influências que abrange toda a gama de forças que atuam no universo. Estas forças têm uma direção vertical que

distancia ou aproxima da unidade com Deus. E as interações dessas forças ocorrem na mente e no coração, tanto na “alma” como no universo externo. Visto desta perspectiva, o homem moderno subestimou de maneira absurda a realidade e a direção ontológica das energias no interior de sua própria psique (...) nosso entendimento fundamentalmente cartesiano da natureza como um jogo de movimentos sem intencionalidade própria nos impede de discernir a direção das forças que atuam dentro ou fora de nós. O termo “demônio” sugere que o homem, sem um socorro sobrehumano não pode controlar o curso básico das emoções, e mudar sua direção, mais do que pode reverter a rotação da Terra.

Entre os oito tipos de demônios ou pensamentos passionais⁵, há um ao qual os padres do deserto deram o nome de *acedia*, palavra que é traduzida por tédio, amargura, e principalmente, “vontade de desistir”. A *acedia* tem uma importância especial nas reflexões de Evagrius (1981, p. 26); ele afirma que enquanto os outros demônios são encontrados apenas em uma parte da alma, o demônio da *acedia* “está acostumado a abraçar a alma inteira e oprimir o espírito.”

Para nós, habitantes que somos do deserto do mundo contemporâneo, a acuidade com a qual os padres do deserto percebem a condição humana tem uma relevância singular. Nestes tempos de desinteresse pelo bem comum, de apatia generalizada e criatividade parca, a *acedia* não se manifesta apenas a nível individual, mas ganha uma dimensão social e até civilizacional. Desse modo, o deserto contemporâneo nos interpela como provação, isto é, como lugar da tentação, da crise, e de sua superação. Na experiência da provação, o homem é provado pela vida, mas também prova da vida. É Nietzsche quem lembra que a palavra grega que designa “o sábio” se prende etimologicamente a *sapio*, eu saboreio, *sapiens*, o degustador^(*). Nesta acepção, o saber não se constitui na avidéz de fazer crescer um acervo de informações e aumentar um receituário de respostas. Por isso, nem sempre o apelo da provação encontra uma correspondência no coração do homem. A aridez, a noite escura, o caminho de pedras são situações-limite nas quais o chão se abre sob nossos pés e nos damos conta, numa dor essencial, de que não sabemos quem somos. Encontramo-nos na ambiência do Anjo,

(*) Friedrich Nietzsche. A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, parágrafo 3, apud OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1973 (Coleção Os Pensadores, 1), p. 18.

do espanto e do terrível^(*).

Como a curiosidade, a inércia e o azedume da *acedia* expressam a recusa do apelo a uma transformação, uma conversão radical. Trata-se de uma oportunidade rara na vida do ser humano e no percurso de uma civilização. Desta oportunidade nos fala também a carta de um monge trapista que vive hoje na Nova Guiné:

Cada um é interpelado hoje a ser um monge; cada um passa pela experiência do deserto, quer queira quer não. O apelo é para todos. O mundo ocidental está passando por uma experiência espiritual profunda e, até agora, não está lidando com ela muito bem. É este clima de caos, esta cena de deserto, este tempo de desintegração, que pode ser uma graça. Os monges antigos que foram para o deserto encontraram justamente essa experiência: tudo que eles conheciam, tudo no que acreditaram e confiaram se desfez naquela terra inóspita. (...) Confrontados com a ameaça do caos, eles foram tentados ao desespero, pois se deram conta de que a fé que eles tinham era fraca demais para suportar uma força demoníaca tão grande. No entanto, em sua aflição, oraram pedindo fé e a fé lhes foi dada. Se alguma coisa se faz necessária hoje, é de homens que sabem se localizar no deserto, homens que podem compreender o que se passa lá dentro, que podem interpretar e lidar com o deserto. (Roszak, 1978, p. 295).

Os místicos reagem à tentação da *acedia* – que eles também chamavam de “demônio meridiano” – pela perseverança ao continuar buscando, apesar da aridez e da noite. Deste perseverar, que é também um saber esperar, nos dá testemunho o Salmo 123, conhecido como o “De Profundis” que, como toda obra de alcance, é rica em sinais e sentidos.

Espero pelo *Senhor*, espero com toda
a minha alma
e aguardo sua palavra.
Minha alma espera pelo *Senhor*,
mais que as sentinelas esperam pela aurora...^(**)

Neste poema, o salmista fala da experiência da alma que, do mais fundo da noite escura, espera Deus como a sentinela espera a aurora. Mas quem é a sentinela? É aquela pessoa que está acordada durante a noite, em estado de vigília quando outros estão dormindo. Por estar desperta e atenta, a sentinela vê a noite enquanto

^(*) Alusão ao poema de Rainer Maria Rilke *Elegias de Duíno* (1972).

^(**) A BÍBLIA. Salmos (1993, p. 745).

noite. A vigília da sentinela que espera a aurora, e a da alma que espera pelo Senhor, se nutrem da atenção para o momento.

Não se restaura uma morada dando as costas para o mundo em que vivemos e as contradições que nos habitam. A vida não existe no abstrato, e o ser humano realiza sua humanidade na medida em que caminha, na tessitura de relações que ele estabelece com o que lhe vem ao encontro neste caminhar.

Segundo os padres do deserto, o pior perigo nas crises do demônio meridiano é a tendência ao isolamento e a querer enfrentar a crise sozinho e somente por si mesmo. Por isso, insistiam na importância da humildade e do diálogo com os outros irmãos. Assim o deserto, sendo um lugar de concentração e recolhimento, se mostra também como uma instância do exercício da fraternidade. Estas experiências revelam um modo de ser pautado na observação atenta de si, no questionamento de hábitos costumeiros de pensar a vida, no acolhimento da tensão entre singularidade e solidariedade.

O deserto não tem estradas. As dunas se movimentam sob a ação dos ventos, e o viajante se orienta por referências de direção: o sol, a lua, as estrelas, por sinais do próprio deserto que só o habitante experimenado conhece. Discernir estes sinais exige uma percepção fina, uma sensibilidade apurada.

Assim como os nômades do deserto, precisamos encontrar um caminho onde não há caminho. Ou, nas palavras de um lavrador do Ceará, “Precisamos encontrar saída onde não tem porta”.

Estas palavras podem suscitar algumas indagações: o que é encontrar a saída onde não tem porta? Será que é acolher o fato de que não há nem para onde nem por que sair? Será que a ausência de portas é um convite para aprender a morar no deserto mudando de atitude e não de lugar? Será que este permanecer significa aceitar o que temos de deserto; tal como nos diz o poeta: “amar a nossa falta mesma de amor,

e na segura nossa / amar a água implícita, e o beijo tácito, e a sede infinita^(*)? Onde mobilizar uma força de criatividade que nos permita encontrar a saída onde ela menos se evidencia? Será que encontrar a saída passa por compreender a entrada, isto é, o percurso que levou à situação da qual se quer sair? Se nos esvaziarmos das respostas que nos dão a ilusão de segurança e controle, como quem expira o ar dos pulmões, será que abrimos espaço para a presença do vento que, no deserto como em toda parte, sopra onde quer e quando quer?

Notas Complementares

¹ Para Haar (op. cit., p. 239), tudo leva a crer que a dinâmica deste processo cíclico, assim como seu conteúdo, não repousam sobre nossa livre decisão, “mas sobre este apelo que, fazendo-se ouvir na própria Técnica, é no entanto apelo do ser”.

² Haar (op. cit., p. 119) assinala que “o que às vezes é chamado o anti-humanismo de Heidegger é principalmente uma ruptura radical com o antropocentrismo dos tempos modernos”. Neste pensamento, como explica Haar (op. cit., p. 248): “O homem não se produz a si mesmo. Ele não cria o ser. Ele não detém a condição da possibilidade última de suas próprias faculdades. Ele não domina nem a origem nem a necessidade secreta das estruturas do mundo. Ele só pode administrá-las. Ele percebe só rara e secretamente o possível da Terra, que a arte recolhe.”

³ É importante a observação feita por Schürmann (1972) de que, para Heidegger, não é o homem como sujeito de tal ou qual feito que pratica o deixar-ser diante das coisas e a abertura diante do mistério, porque não é o homem que determina o modo em que o Ser se revela em cada época. A atitude de abertura ao mistério é antes uma resposta, uma correspondência a um Apelo que transcende o humano.

⁴ É pela via desta alegria errante que o homem pode chegar ao “sinal, vestígio, selo, impressão ou marca do deserto”. Outro belo livro sobre Eckhart, *Maitre Eckhart ou l’empreinte du désert*. (Jarczyk et Labarrière, 1995, p. 12) começa com a apresentação de um poema de Eckhart no qual o “deserto” é a palavra que nomeia a plenitude da Deidade que está para além de Deus:

*Le chemin t’emmèn
au merveilleux désert,
au large, au loin,
sans limite il s’entend
le désert n’a
lieu ni temps,
il a sa propre guise.*

O deserto designaria metaforicamente a própria essência divina, enquanto é idêntica ao Nada, lugar que é um não-lugar, para além de toda positividade e de toda definição:

*Ce désert est le Bien
par aucun pied foulé
le sens créé*

(*) Andrade, Carlos Drummond de. Amar. Claro Enigma. In: _____. *Poesia e prosa*. (1988, p. 215).

*jamais n'y est allé:
Cela est; mais personne ne sait quoi.
C'est ici et c'est là,
c'est loin et c'est près,
c'est profond et c'est haut,
c'est donc ainsi
que ce n'est ça ni ci. (Idem, p. 13)*

O homem que renuncia às formas, que não se deixa encerrar "nisto" ou "naquilo", chega pela senda estreita, ao "selo do deserto", isto é, de Deus, como se fosse uma pegada na areia. A expressão "*empreinte du désert*" é o "sinal", ou a "marca", ou o "selo" da deidade ao qual chega aquele que vai pela vereda estreita que é sem vias de acesso: isto é, que se subtrai a todo itinerário previamente demarcado:

*Si tu vas par aucune voie
sur le sentier étroit,
tu parviendra jusqu'à l'empreinte du désert. (Idem, p. 14)*

Neste estudo, Jarczyk e Labarrière (p. 17) assinalam que o termo "deserto" constitui uma metáfora central, em Eckhart. Em um de seus sermões, por exemplo, está dito que "Deus conduz o espírito no deserto na unidade de si mesmo." Nestas palavras, o deserto é novamente identificado com o Um, que é o próprio Deus. Este deserto deixa seu "sinal, vestígio, selo, impressão ou marca" em nós:

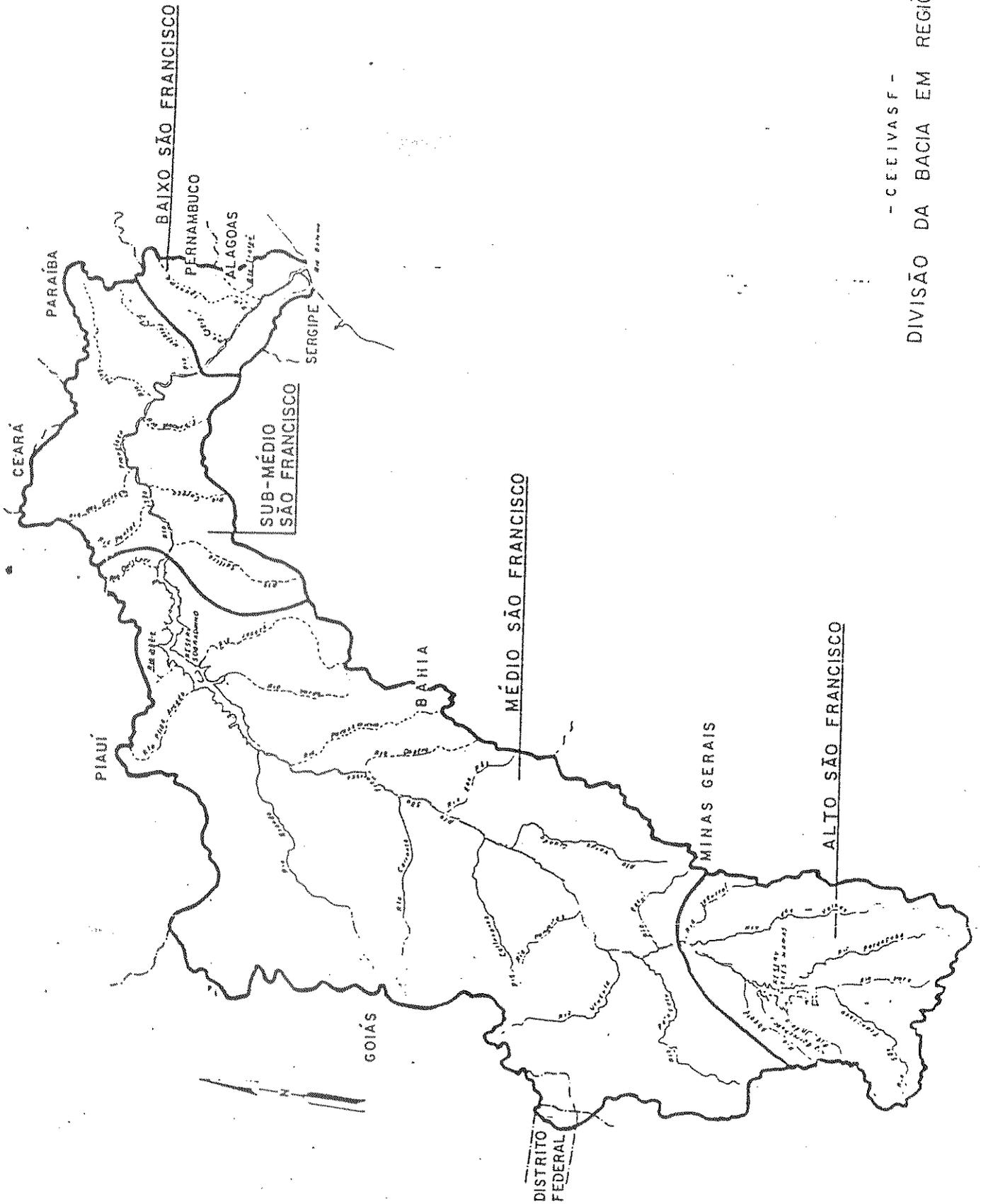
Il y a quelque chose qui dépasse l'être créé de l'âme et à quoi rien de créé ne touche... et c'est ici que trébuchent bien des dignitaires ecclésiastiques! Ce quelque chose est un ailleurs et un désert, il est innomable plutôt que nomable, et inconnu plutôt que connu. (Sermão "Ego elegi vos", apud Schürmann, 1972, p. 174).

⁵ Os outros sete demônios, ou pensamentos "maus" ou "passionais", nomeados por Evagrius, são: gula, impureza, avareza, tristeza, raiva, *acedia*, vaidade e orgulho. Evagrius afirma que "não está em nosso poder determinar se seremos perturbados por estes pensamentos, mas depende de nós decidir se eles permanecerão em nós ou não, e se eles atizarão ou não nossas paixões." (1981, p. 16-17).

ABSTRACT

The crisis we experience today brings into view certain questions that found and support the development of an epoch. One of the possible interpretations of this crisis is to consider it as a process of desertification, in the physical as well as in the spiritual sense. The desert of contemporary society is analyzed as the result of a dynamics in which modern man understands his humanity in direct relation to his capacity to dominate nature and other men. This tyrannization of reality reduces all beings, including man himself, to the condition of objects whose only value resides in the profit they can supply. This dissertation indicates some tendencies of ecological thought that question the predominant dynamics, with its characteristics of instrumentality, reification and control. Such questioning makes clear the need to re-evaluate what it means to be human, and what place the human being occupies in the universe. Needed is an adjustment of the *polis* – in the more ample sense of the experience of human conviviality – with the *cosmos*. The next focuses the encounter between the values of radical ecology and popular culture, through a concrete experience underway in the “sertão” region of the São Francisco River, and discusses the way in which it links the political, the educational, and the ecological. Finally, a dialogue is sought between different modes of thinking: the mythic, the mystical, and the philosophical, that vivify a creative way of being, and thus favor the conditions needed to restore dwelling..

ANEXO 1



- CEIVASF -
DIVISÃO DA BACIA EM REGIÕES

CEEIVASF

Comitê Executivo de Estudos Integrados da
Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco

O RESERVATÓRIO DE SOBRADINHO

PROBLEMAS DECORRENTES DO SEU DEPLECIONAMENTO

A subordinação prévia dos recursos hídricos a uma prioridade setorial oferece o risco de submetê-los às injunções conjunturais que eventualmente venham atingir o setor beneficiado. O caso de Sobradinho tipifica esta situação.

Conforme visto, o reservatório de Sobradinho foi implantado objetivando prover o sistema de usinas hidrelétricas a jusante de uma vazão mínima garantida de $2.060 \text{ m}^3/\text{s}$ o que asseguraria a produção anual de energia elétrica de $56 \times 10^9 \text{ Kwh}$ uma vez realizada a motorização integral do desnível de 390 m entre a UHE Sobradinho e o último aproveitamento a ser localizado na região do baixo São Francisco.

Nestes termos, a ocorrência de uma vazão defluente de $2.060 \text{ m}^3/\text{s}$ - preliminarmente teria como requisito a implantação de um parque gerador compatível com as exigências da evolução do mercado de energia elétrica regional. Porém em termos reais o valor da defluência - correspondente ao atendimento dos requisitos energéticos do nordeste é uma função do consumo de energia elétrica, da configuração das usinas em operação e do valor do intercâmbio de energia com a região norte.

Nestas condições, a intensificação do consumo e/ou o atraso na implantação de obras de geração seriam fatores determinantes para a emissão de descargas superiores a $2.060 \text{ m}^3/\text{s}$ com a consequente aceleração do deplecionamento do reservatório e o agravamento das suas repercussões.

Esta situação materializou-se concretamente a partir do segundo trimestre de 1986 quando, em função de uma conjuntura econômica favorável, ocorreu um crescimento do consumo superior aos padrões assumidos no planejamento setorial obrigando a CHESF a atender ao suprimento do mercado regional através de um sistema já penalizado pela postergação do início de funcionamento da UHE Itaparica, e da duplicação do trecho Tucuruí - Presidente Dutra, da interligação norte/nordeste.

A sobre-utilização dos recursos hídricos do reservatório de Sobradinho provocou defluências de até 2.400 m³/s e determinou a limitação da sua disponibilidade a um valor correspondente a 26,4% do volume útil, em pleno período úmido, no mês de fevereiro de 1987.

Na realidade o conjunto de problemas que afeta a zona de influência do reservatório de Sobradinho é dotada de características nitidamente ambientais e se agrega aos exemplos fartamente registrados de repercussões negativas decorrentes da ausência de planejamento global na utilização de recursos hídricos.

Entretanto o reconhecimento da inquestionável importância do aproveitamento hidrelétrico de Sobradinho no contexto do desenvolvimento regional evidencia a necessidade de que estes problemas sejam corretamente e urgentemente abordados pois os mesmos ao se instalarem gradualmente, e não sendo prontamente corrigidos, tornam-se irreversíveis acarretando consequências de tal magnitude que os objetivos finalísticos do empreendimento tornam-se irremediavelmente comprometidos.

2.2 IMPACTO AMBIENTAL - AVALIAÇÃO " EX ANTE "

No ano de 1973 a CHESF concluiu os estudos de impacto ambiental do Projeto Sobradinho mediante os quais foram estabelecidos, em nível de prospecção, os efeitos ambientais potencialmente adversos decorrentes da sua implantação. Dentre estes, a exposição da faixa borda do lago em função do seu deplecionamento periódico foi objeto de recomendações específicas.

Inicialmente, a partir da identificação dos grupos populacionais predominantes, os "barranqueiros" e os "caatingueiros" foram detectados os impactos no meio sócio-econômico e cultural em virtude do enchimento do lago e especialmente no que dizia respeito às repercussões na estrutura produtiva e nas relações de trabalho.

Assim foi constatado que os "barranqueiros", moradores relacionados com a pesca, agricultura de margem de rio e demais atividades ribeirinhas, manifestaram o desejo de serem reassentados nas margens do futuro lago imaginando que desta maneira poderiam continuar as suas atividades tradicionais. Não estavam os mesmos, entretanto, suficientemente esclarecidos que a prática da agricultura ribeirinha apenas

era possível na estreita faixa de deposição aluvionar originada do processo natural de enchentes e que esta seria inundada com o consequente deslocamento do perímetro molhado para a zona da caatinga, região rochosa e imprópria para o plantio, e que as margens do lago periódicamente estariam submetidas a isolamento em função do seu deplecionamento.

A atividade pesqueira, da qual virtualmente participavam todos os "barranqueiros", também seria fortemente penalizada face às novas características do ecossistema aquático, demandando novos procedimentos e equipamentos para a sua prática. Acresce a esta circunstância o fato de que aquela atividade, por ser preponderantemente desenvolvida na estação seca em virtude da diminuição dos trabalhos agrícolas, seria dificultada pelo isolamento do lago nessa época, obrigando os pescadores a percorrerem vários quilômetros até alcançarem a borda do lago.

Por outro lado os "caatingueiros", habitantes da árida e estéril caatinga e dependentes de uma pecuária extensiva economicamente frágil devido à precariedade de pastagens mesmo na estação chuvosa, seriam penalizados pela inundação e desaparecimento das veredas e vazantes.

Estas previsões indicavam a necessidade do programa de reassentamento das populações ser complementado através de um conjunto ordenado de ações objetivando o resguardo da continuidade das atividades econômicas desenvolvidas na área, acarretando a formulação de programas de treinamento em novas especialidades, a pesquisa, experimentação e aplicação de novos equipamentos, em suma uma nova tecnologia.

A partir da análise das condições sanitárias do local foi constatada a ocorrência sistemática da "biophalaria straminea", o principal transmissor da esquitossomose no Nordeste, em caramujos coletados na área de implantação do projeto. O represamento e decorrente estagnação de águas com a formação de braços lamacentos de rios plenos de vegetação e nutrientes estabeleceriam condições ideais para a

proliferação do caramujo e por este motivo foram recomendados cuidados especiais quanto ao controle da esquistossomose.

A proliferação de insetos na área exposta pelo deplecionamento foi igualmente prevista e por este motivo foi emitida recomendação específica quanto aos riscos da malária, fato este já suficientemente potencializado pela existência à época de um foco persistente desta - endemia nas localidades de Xique Xique e Pilão Arcado.

O aumento da evaporação devida a redução do nível de represamento e a obstrução destas áreas pela vegetação poderiam ocasionar odores fétidos nocivos às comunidades ribeirinhas.

Objetivando equilibrar o conjunto de alterações adversas às características ambientais foi recomendada uma série de providências tais como a execução prévia de dragagens, aterros, drenagens e diques com base na identificação das áreas críticas. Estas, por sua vez, seriam definidas a partir do correlacionamento dos dados topográficos com a frequência e grandeza das depleções. A extensão da área susceptível de exposição forneceria condições para a avaliação da intensidade dos efeitos negativos e a projeção das medidas corretivas.

A análise das repercussões ambientais do Projeto Sobradinho foi inserida dentro de uma prospecção global conduzida sobre a bacia hidrográfica do rio São Francisco.

Nestes termos foi constatada a implantação de um acelerado processo de urbanização na região do alto São Francisco e uma decorrente expansão de alguns setores da economia, fatos estes susceptíveis de acarretarem solicitações ao ecossistema acima da respectiva capacidade de suporte e serem transferidas repercussões negativas ao empreendimento motivadas pela previsível degradação dos recursos naturais da Bacia.

Embora o problema fosse considerado "remoto, indireto e partilhado por muitos", foi recomendada a implementação de medidas rigorosas para a proteção da bacia. Tais medidas, que deveriam contar com o estímulo e participação de todos os usuários dos recursos hídricos, deve

riam necessariamente serem estabelecidos pelo Poder Público ao nível federal. Especial atenção foi conferida ao problema do desmatamento, já naquela época atingindo 300.000 ha/ano, e para o elenco de efeitos negativos resultantes desta atividade:

- menor armazenamento de água no sistema solo-vegetação;
- aumento do "run off" na época de chuvas;
- enchentes mais frequentes e maiores;
- diminuição do "run off" na época da estiagem;
- secas mais frequentes e mais intensas;
- aumento de erosão do solo;
- aumento do silte carregado pelo rio;
- aumento de sedimentação;
- diminuição da capacidade útil do reservatório;
- deterioração da qualidade de água e prejuízos à piscicultura e à navegação;
- possível diminuição da precipitação pluviométrica.

O processo de deterioração ambiental na região do alto São Francisco recebeu dos estudos ambientais de Sobradinho a enfática previsão que "irreprimido, este rápido deterioramento (...) poderá transformar (a bacia hidrográfica) num deserto irrecuperável".

Os conflitos dos usos da água em função das atividades econômicas - projetadas para a região do lago de Sobradinho foram objeto de análise, sendo atribuída especial atenção à pesca e à irrigação.

No que dizia respeito à irrigação foi estimado o custo ambiental associado ao possível aumento de plantas e animais patogênicos, a eutrofia, a salinização e a evaporação.

Finalmente, como parâmetros ambientais a serem objeto de monitorização foram escolhidos:

- a) carregamento de silte em toda bacia de captação, que deveria ser medido regularmente;

- b) clima e descarga do Rio;
- c) destruição da vegetação e reflorestamento através de levantamento detalhado;

Entretanto antecedendo a consolidação e divulgação dos estudos ambientais promovidos pelo setor elétrico, o então Superintendente do Projeto Sobradinho, o Eng^o Eunápio Peltier de Queiroz, em 14.02.1972 formalmente expôs à ELETROBRÁS os problemas de natureza social decorrentes da formação do reservatório, objetivando através desta medida "provocar uma definição sobre a responsabilidade e atribuições executivas" no sentido da obtenção de soluções adequadas aos mesmos. Declarando que "o destino e a transferência desse numeroso contingente humano (...) transcende (...) do limite das nossas atribuições e da nossa competência" propunha a designação, nos Ministérios das Minas e Energia, da Agricultura e do Interior, de uma comissão de alto nível, com a participação de representantes da CHESF, SUDENE e SUVALE (atual CODEVASF), para o estudo do problema e implementação da sua solução. (Anexo VI).

A presente avaliação é indissociável das coordenadas históricas e dos condicionamentos políticos e institucionais vigentes à época em que foram assumidas as providências para a implantação do Projeto Sobradinho.

Preliminarmente foi constatada a inexistência, naquela ocasião, de uma política nacional para o meio ambiente e de uma legislação ambiental capaz de oferecer suporte às ações solicitadas pelas autoridades responsáveis pelo empreendimento. Este requisito apenas foi suprido, parcialmente a partir do Decreto nº 73.030 de 30.10.1973 em decorrência dos compromissos eco-desenvolvimentistas assumidos pelo Governo Brasileiro na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente realizada em Estocolmo em junho de 1972.

Por outro lado, bastante sintomática foram as medidas desenvolvidas no plano institucional, com vistas à mitigação dos impactos de natureza sócio-econômica associados ao empreendimento;

- a primeira, de carácter explícito, através do Decreto nº 73.072 de 01.11.1973, declarando prioritária para fins de reforma agrária a região compreendida pelos municípios de Juazeiro, Casa Nova, Sento Sé, Remanso, Pilão Arcado, Xique Xique, Gentio do Ouro e Barra e colocando-se sob jurisdição do INCRA. Este órgão, às custas de recursos recebidos da CHESF e da ELETROBRÁS, ficaria incumbido de promover ações objetivando a reformulação da estrutura fundiária naquela região, estando incluída dentre essas ações o reassentamento e assistência técnica às famílias de agricultores deslocados pela inundação da barragem de Sobradinho;
- a segunda, esta de natureza implícita, através do Decreto Lei nº 1.316 de 12.03.1974, declarava de interesse da Segurança Nacional os municípios de Casa Nova, Sento Sé, Pilão Arcado e Remanso.

2.3 O ASPECTO SÓCIO-ECONÓMICO DA ÁREA INUNDADA

O reservatório formado pela construção da barragem de Sobradinho, atingiu parcialmente os seguintes municípios : Juazeiro, Sento Sé e Xique Xique, pela margem direita e Casa Nova, Remanso e Pilão Arcado, pela margem esquerda.

Os municípios de Juazeiro e Xique Xique teriam parte insignificante de seus territórios inundados, enquanto que as sedes municipais de Sento Sé, Casa Nova e Remanso ficariam submersas e a de Pilão Arcado seria parcialmente inundada.

A população afetada, estimada inicialmente em 43.000 pessoas, representando 43% da população total dos municípios atingidos teria que se deslocar para outras áreas. O quadro 2.3, indica o número de famílias realmente atingidas pelo reservatório.

O suporte econômico da região era representada pela agropecuária.

Os estudos de capacidade e uso do solo indicaram que na área do reservatório, cerca de 28% eram terras cultiváveis, 56% eram cultiváveis em casos especiais e 16% eram terras que não se prestavam para a vegetação produtiva. A lavoura era praticada em dois tipos fundamentais: de vazante e de chuva. A agricultura de vazante utilizava'

As faixas estreitas de terra nas margens do rio e das ilhas, onde cheias ocasionais depositavam, através dos anos, um aluvião fértil e onde a água não desaparecia por completo durante as secas. A agricultura de chuva, utilizava as terras dos taboleiros "caatinga", quase sempre rochosas e cheias de cascalho, impróprias para o plantio. Predominavam as culturas de subsistência, desenvolvidas pelas próprias famílias.

A pecuária dominante era o bovino de corte, seguida pelos animais de pequeno porte - caprinos e ovinos - ambas em regime extensivo.

QUADRO 2.3

NÚMERO DE FAMÍLIAS ATINGIDAS PELO RESERVATÓRIO DE SOBRADINHO

LOCAL DE ORIGEM	NÚMERO	%
. Área Urbana	3.234	
.. Sento Sê	291	2,60
.. Casa Nova	632	5,65
.. Remanso	1.983	17,73
.. Pilão Arcado	328	2,93
. Área Rural	7.953	
.. Juazeiro	223	1,99
.. Sento Sê	3.597	32,15
.. Xique Xique	86	0,77
.. Casa Nova	2.847	25,45
.. Remanso	1.200	10,73
TOTAL	11.187	100,00

A unidade aqui considerada é a família, podendo-se calcular em 55.935, o número de pessoas atingidas pelo reservatório de Sobradinho.

ANEXO 3

Carta do Rio São Francisco – Relato final

Chegamos ao fim da nossa peregrinação, na qual acompanhamos o Rio São Francisco da sua nascente até a foz, numa caminhada de 3 mil km. Há um ano, na Serra da Canastra, vimos acontecer o milagre: do encontro de dois minúsculos fios d'água começa a correr aquele que é gerador de vida para milhões de seres humanos e uma infinidade de animais e plantas. Nestes dias presenciamos o encontro das águas, que se fundem e se fazem um no grande mar. Tivemos um ano de convívio íntimo e diário com o rio e seu povo. Vimos, de perto e de forma mais dramática do que poderíamos imaginar, o que nos motivou a fazer esta caminhada: o Velho Chico, veia principal de vida do Nordeste, transformado em um calvário para a morte. Vimos o seu povo sofrendo a mesma sina, vítima das conseqüências de um “desenvolvimento” que não se importa com a vida e os direitos das populações pobres. Esta vivência motivou-nos ainda mais a lutar por mudanças neste quadro de morte. Se não houver profundas mudanças no tratamento dado ao Rio, o São Francisco já em breve poderá se transformar em um rio temporário. Não é difícil imaginar o que isso significará para o vale e o Nordeste em geral. Por isso nos dirigimos a todas as pessoas e autoridades, solicitando socorro para o rio e oferecendo nossa colaboração e todo o nosso empenho nesta questão crucial para milhões de brasileiros. Caminhamos por acreditar na vida.

*MEU RIO DE SÃO FRANCISCO
NESSA GRANDE TURVAÇÃO
VIM TE DAR UM GOLE D'ÁGUA
E PEDIR TUA BENÇÃO.*

Meu Rio de São Francisco

Opará, Rio-mar, rio tão grande quanto o mar. Este foi o nome primeiro dado ao Rio. As nações indígenas, habitantes de origem, viram o rio como espaço sagrado de vida, presente e presença do Criador. No dia quatro de outubro de 1501, encontrada sua foz pelos conquistadores portugueses, o rio recebeu outro nome. Rio

São Francisco, santo rio, mar de vida. Utilizado pelos conquistadores em busca de riquezas, o rio facilitou a penetração nos interiores da nova terra. Assim, o espaço sagrado de vida foi usado como caminho para a morte, o saqueamento, a escravidão. Esta foi a primeira invasão. Passados quase quinhentos anos deste encontro, o rio continua sendo a fonte essencial da vida para seus filhos de todas as origens.

Na região banhada pelo rio e seus afluentes vivem hoje 13 milhões de habitantes, cerca de 10% da população brasileira. Com os 2700 km de sua calha principal o rio corta cinco estados brasileiros (MG, BA, PE, AL e SE), 58% de seu curso em pleno “Polígono das Secas”.

A bacia hidrográfica do São Francisco abrange 640 mil km² divididos em cerca de 450 municípios, 7% do território nacional. Da nascente em Minas Gerais (município de São Roque de Minas) à foz entre os estados de Alagoas e Sergipe (municípios de Piaçabuçu, AL e Brejo Grande, SE) o rio gera a base de sobrevivência e as atividades econômicas fundamentais de seu povo.

Rio vivo, povo vivo.

Nessa grande turvação

Em nossa caminhada vimos o Rio, que é fonte de vida, próximo da morte. O povo do rio está sendo cada vez mais afastado de suas beiras, tomadas pelas fazendas de gado e pelos grandes projetos agroindustriais. O espaço sagrado de vida passou a ser visto pelo Estado brasileiro como área de interesse para a expansão do capital. Vivemos hoje uma nova invasão no Vale do São Francisco e os “novos índios” a serem exterminados são os pobres que o habitam. Historicamente excluídos das políticas públicas, os pobres do São Francisco são hoje vítimas do investimento de bilhões de dólares do dinheiro público em projetos que destroem a base de sua sobrevivência. Rio e povo são uma mesma e única vida ameaçada pela exploração irracional e criminosa de suas riquezas.

Rio morto, povo morto.

Desmatamento dos cerrados e das matas ciliares

Os desmatamentos são hoje a maior agressão à vida do São Francisco, ameaçando a perenidade de suas águas. Cerca de 80% das águas do rio vêm de Minas Gerais, onde o desmatamento não tem limites.

Os cerrados: São o conjunto de ecossistemas que cobre a região central do Brasil. Na região dos cerrados nasce o Rio São Francisco e seus mais importantes afluentes. A altitude e a grande capacidade de absorção da água da chuva pelos solos arenosos dos cerrados fazem desta região uma verdadeira caixa d'água, alimentando seis das oito maiores bacias hidrográficas do país. Apesar da sua fundamental importância como fonte dispersora de água, os cerrados estão sendo destruídos numa velocidade assustadora. A produção de carvão para a indústria siderúrgica e a implantação de monoculturas de eucalipto estão dizimando os cerrados e secando as fontes alimentadoras do São Francisco.

- Em 1970 os 12 milhões de hectares do Norte de Minas possuíam 85% de sua área cobertos por vegetação nativa. Em 1990 restavam apenas 35% de vegetação nativa. Desmatam-se anualmente 360 mil hectares de cerrados nesta região, mil hectares por dia. Mantendo-se este ritmo, no ano 2000 não mais haverá cerrados no Norte de Minas.

- Para agravar o problema, em setembro de 1991, o presidente Collor lançou o projeto "Pólos de Reflorestamento de Minas Gerais", que quer abranger em dez anos mais de 3 milhões de hectares de monoculturas de eucalipto no estado de Minas. Destes, 326.290 hectares no Alto São Francisco e 429.750 hectares no Médio São Francisco.

As matas ciliares: São as matas beiradeiras do São Francisco e seus afluentes, que protegem os rios do desmatamento e conseqüente entupimento de seu leito. As matas ciliares são também imprescindíveis à vida de animais, peixes e pássaros. O rio já totalmente assoreado, desde o seu trecho inicial, é a marca deixada por uma ocupação irracional de suas margens.

- Entre 1990 e 1991 o Grupo Expedição São Francisco realizou um diagnóstico da calha do rio e de suas margens no trecho de 243,2 km compreendido entre o Parque Nacional da Serra da Canastra e o município de Lagoa da Prata. Apenas 4,03% do total de margens percorridas estão protegidas por matas ciliares. 95,97% da área que deveria estar coberta por matas está ocupada pela agropecuária e pelo garimpo;

- O declínio de solo medido no Lago de Sobradinho é da ordem de 18 milhões de toneladas por ano, o que corresponde a uma área de 10 mil hectares arrastada para a bacia hidrográfica anualmente (Revista CIPE – S. Francisco).

Rio ameaçado, povo ameaçado.

Poluição das águas

São muitas as fontes poluidoras do Rio São Francisco: dejetos industriais, rejeitos minerários, agrotóxicos, esgotos e lixos das cidades. A imensa maioria das indústrias instaladas na bacia do São Francisco não respeita a legislação ambiental. Não são poucos os afluentes do rio transformados em esgotos a céu aberto. Dos 97 municípios banhados pelo rio, apenas 5 têm algum serviço de tratamento para seus esgotos. Os esgotos da cidade de Belo Horizonte, com seus 3 milhões de habitantes, se dirigem sem tratamento para o Velho Chico. Os rejeitos minerários, provenientes de seus afluentes, carregam as águas do rio com metais pesados sem que sejam tomadas providências. Os agrotóxicos, usados indiscriminadamente, envenenam as águas do rio e adoecem o povo beiradeiro. A maior parte das comunidades ribeirinhas bebe a água contaminada do São Francisco sem tratamento. O Baixo São Francisco é o esgoto terminal, onde o Oceano Atlântico recebe a carga da irresponsabilidade que adoecer as águas.

- Em 1988 o CETEC (Fundação Centro Tecnológico de Minas Gerais) realizou um trabalho de análise de qualidade da água das principais bacias mineiras. Esta pesquisa apontou os cursos do Rio Paraopeba e do Rio das Velhas, ambos tributários do São Francisco, como uma das áreas mais críticas do estado. Essa

região já foi considerada, a nível Federal, como área crítica pelo Decreto Lei 76.389 de 03/10/75. O resultado do monitoramento do CETEC indicou a ocorrência generalizada de fosfato, coliformes fecais e mercúrio em níveis superiores aos permitidos pela legislação, além da presença de cargas elevadas de materiais orgânicos e outros metais pesados. Na sub-bacia do Rio Paracatu a queima do ouro amalgamado contamina as águas por mercúrio em valores 50 vezes acima do permitido;

- Em 23 de março de 1984 a empresa Agrovale, Juazeiro, BA, foi responsável por uma descarga de vinhoto no Rio São Francisco que matou 500 toneladas de peixes.

Rio doente, povo doente.

Barragens

O aproveitamento do potencial energético do Rio São Francisco tem-se concretizado em uma única política agressiva e autoritária, que prioriza a construção de grandes barramentos no curso principal do Rio. Estas grandes barragens têm um custo econômico altíssimo e conseqüências sociais, ecológicas e culturais inestimáveis. A formação de grandes lagos e o controle das águas, feito em função da produção de energia, desestruturaram as principais atividades econômicas do povo ribeirinho: a pesca e o plantio de vazantes. Os danos causados por essa política ainda não foram devidamente aquilatados e debatidos com a sociedade, mesmo assim a CHESF planeja a construção de mais barragens. Os que mais sofrem com estas agressões ao rio são os menos favorecidos com a energia elétrica produzida.

- Somente a barragem de Sobradinho expulsou 72 mil pessoas do seu lugar, inundando a sede de 4 municípios e dezenas de distritos, povoados e fazendas.

- A CHESF é a empresa estatal responsável pela geração e distribuição de energia elétrica em oito dos nove estados do nordeste brasileiro. São geradas pelas usinas do São Francisco 89% desta energia. O pólo petroquímico de Camaçari, BA, e as indústrias de alumínio abocanharam a parte do leão da energia. Em contrapartida, 37,5% da população rural nordestina não tem acesso a luz elétrica O Brasil

é um exportador de energia: em 1989, 59,4% da produção de alumínio foi para o mercado internacional.

Rio agredido, povo agredido.

Projetos de irrigação

Os grandes projetos de irrigação se expandiram rapidamente no Vale do São Francisco, tendo a CODEVASF como principal fomentadora, contando com vultosos investimentos públicos e envolvendo grandes interesses internacionais. Implantados com a justificativa de minorar as condições de pobreza da região, transformando o sertão são-franciscano em uma “Nova Califórnia”, esses projetos concretamente não melhoraram a qualidade de vida do povo ribeirinho. Nas regiões do Médio e Submédio São Francisco, onde a manipulação de agrotóxicos é mais intensiva, cresce o número de pessoas com câncer, alergias, doenças brônquio-pulmonares, perda da visão, abortos, tonteias, dores de cabeça e febres sem motivos aparentes. Pesquisa inicial feita em 1993 nos perímetros irrigados de Petrolina, PE, aponta que 92% dos trabalhadores ouvidos manipulam agrotóxicos sem o uso de roupas e equipamentos de proteção. O modelo de agricultura implantado nesses projetos é calcado no uso intensivo de adubos químicos e agrotóxicos, o que os torna ecologicamente insustentáveis. A infra-estrutura necessária para sua implantação é grande, bem como o consumo de água e energia, exigindo altas taxas de subsídios. Este é um modelo concentrador de terras, o que agrava a situação de injustiça social. O uso desordenado e conflituoso da água é preocupante, a partir do momento em que a irrigação voltada para o mercado externo passa a ser vista como única alternativa para o semi-árido.

- Três afluentes do São Francisco já chegam a secar por causa do descontrole na captação de água para irrigação: os Rios Verde Grande e Gorotuba, no norte de Minas, e o Rio Salitre em Juazeiro, BA. Em 1982 estudos do CETEC sobre a disponibilidade hídrica já mostravam que o Rio Verde Grande só tinha vazão natural suficiente para atender 6% dos solos potencialmente irrigáveis;

- O Projeto Jaíba, no extremo norte de Minas Gerais, prevê um consumo de água da ordem de 80 m³ por segundo, 10% da vazão normal do São Francisco. O Projeto Baixio de Irecê, no centro da Bahia, prevê uma demanda de água semelhante. Se esses dois projetos forem implantados como estão previstos, podem comprometer a vazão necessária para a produção hidrelétrica em Sobradinho;

- Nos projetos oficiais da CODEVASF e do DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra a Seca), 50% dos solos já estão em processo de salinização por defeitos de irrigação.

Rio explorado, povo explorado.

Vim te dar um gole d'água

Acreditamos que cada um é capaz de dar a sua contribuição e que, juntos, podemos reverter esta rota suicida. Por isso acolhemos com alegria todas as pequenas e grandes iniciativas, pois elas são trilhas que se abrem na contramão deste caminho da morte. Durante todo este ano debatemos e incentivamos ações possíveis ao indivíduo, às organizações locais, às autoridades. Buscamos despertar a consciência de que cada um de nós é responsável pela vida do Rio. As urgências são muitas. Alguns pontos vimos como prioritários, para que o rio e o povo tenham vida no Vale do São Francisco. Convidamos todos a começarmos um grande mutirão pela vida do Rio:

- Aprendendo com São Francisco, nosso padroeiro, a comunhão fraterna de toda a Natureza e a necessidade de vivermos em simplicidade voluntária;

- Aprendendo a ser semeadores de vida para as gerações futuras, plantando muitas árvores e zelando pela pureza das águas;

- Iniciando um profundo e amplo trabalho de educação ecológica;

- Cessando o desmatamento dos cerrados e a implantação das monoculturas de eucalipto no Alto e Médio São Francisco;

- Iniciando um programa urgente de recomposição das matas ciliares do rio e seus afluentes e promovendo uma rigorosa fiscalização sobre a destruição das matas remanescentes;

- Fazendo um levantamento criterioso e detalhado sobre as atividades poluidoras do rio e promovendo uma fiscalização eficaz;

- Iniciando programas de saneamento básico e a instalação de estações de tratamento para os esgotos sanitários;

- Promovendo a valorização e a proteção dos ecossistemas da bacia do São Francisco, que estão sendo veloz e silenciosamente destruídos: cerrados, mata seca, caatinga, lagoas marginais, várzeas e manguezais;

- Promovendo um gerenciamento do múltiplo uso das águas do rio (irrigação, geração de energia, consumo doméstico e industrial) que seja racional, justo, democrático e solidário com as gerações futuras;

- Promovendo um amplo debate sobre as conseqüências do modelo de desenvolvimento em curso, personificado no PLANVASF (Plano Diretor do Vale do São Francisco) e concretizado na construção de grandes barragens e na implantação de um modelo agrícola imediatista, ecologicamente insustentável, concentrador de terras, excludente em relação aos pequenos produtores ribeirinhos e voltado para a exportação.

- Revisando os programas de incentivo desenvolvimentistas, como PRODECERES, PRÓ-VÁRZEAS, PRONI, FLORAM;

- Democratizando o planejamento dos programas e ações de desenvolvimento no vale, com a participação ativa dos setores sociais, hoje marginalizados e penalizados pelas atuais políticas;

- Desenvolvendo e difundindo técnicas alternativas e sustentáveis de agricultura, com base na agroecologia, que aliados a uma política agrária desconcentradora viabilizem e fortaleçam a pequena produção diversificada de alimentos, provocando conseqüentemente a fixação do homem no campo e a melhoria de vida para os pequenos agricultores da região;

- Pesquisando alternativas de produção de energia que propiciem a reorientação da política energética em vigor;

- Reorientando os incentivos à industrialização, viabilizando a implantação descentralizada de pequenas indústrias e unidades de beneficiamento não poluentes cujo produto final seja também de consumo local ou regional;

- Reorientando a política e a prática educacionais na região, erradicando o analfabetismo e promovendo uma melhor compreensão da realidade, a valorização das culturas locais e regionais, o exercício da cidadania e uma relação de respeito e interação equilibrada com o meio ambiente;

- Promovendo a solidariedade internacional, na busca de reverter as relações de dominação que tornam regiões pobres como o Vale do São Francisco ainda mais pobres.

E pedir a tua benção

A peregrinação foi uma manifestação de amor e gratidão ao Rio São Francisco, um diálogo sobre as causas de sua morte e um convite a todos os beiradeiros, para que cada um faça a sua parte pela vida do Rio. Nós peregrinos somos também beneficiários do Rio São Francisco, atuando na área da diocese de Barra, BA. Nisso também a decisão de dedicar um ano de nossa vida a este corpo a corpo com a população ribeirinha. Percorremos, junto com a imagem de São Francisco Peregrino, 350 localidades em 97 municípios ribeirinhos. Neste ano de trabalho voluntário contamos com a colaboração solidária de diversas dioceses, paróquias, grupos ecológicos, entidades populares e pessoas de boa vontade. Tentamos ser fiéis ao espírito franciscano que nos move, aceitando apenas a hospedagem e alimentação nas comunidades visitadas.

Sem meio de transporte próprio, nossos deslocamentos foram feitos de várias formas: caminhadas a pé, caronas em barcas, carros, caminhões, tratores. As atividades desenvolvidas foram muitas: 737 celebrações, 464 encontros com estudantes, da pré-escola à universidade, 296 encontros com grupos específicos (crianças, jovens, sindicatos, grupos ecológicos, colônias de pescadores, tribos indígenas), 46 encontros com câmaras de vereadores, 35 encontros com prefeituras municipais, 15 en-

contros com empresas, várias entrevistas para 38 emissoras de rádio, 15 canais de televisão e 45 jornais.

Durante este ano lançamos uma semente, acreditando que a peregrinação não se encerra no dia 4 de outubro, mas continua em cada ação concreta pela vida do Rio. A situação de morte no Vale do São Francisco é parte de uma crise global que vivemos, onde o sonho do desenvolvimento sem limites gerou o subdesenvolvimento para a imensa maioria dos povos e onde o sonho da dominação sobre a natureza gerou a sua rebelião, ameaçando a vida em toda a Terra. Depende de nós um futuro de vida ou de morte.

Que São Francisco Peregrino nos abençoe na busca de uma aliança solidária, de um pacto pela vida plena!

Foz do Rio, 4 de outubro de 1993.

(CAPPIO, Frei Luiz Flávio, MARTINS, Adriano, KIRCHNER, Renato (Orgs.) **Rio São Francisco**; uma caminhada entre vida e morte. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 75-83).

ANEXO 4

Oração São Francisco Salve o Rio São Francisco^(*)

São Francisco

Os animais, pássaros, peixes, natureza, os pequeninos da terra lhe suplicam a defesa do Rio São Francisco.

Onde existem os agrotóxicos, ajude-nos a restabelecer o equilíbrio ecológico.

Onde existe areia, ajude-nos a restabelecer a fertilidade do húmus.

Onde existe a morte das águas, ajude-nos a levar a vida cristalina.

Onde existe a concentração das terras, ajude-nos a levar a partilha dos ribeirinhos.

Onde existem as barragens, ajude-nos a restabelecer a piracema.

Onde existe a irrigação que saliniza, ajude-nos a defender a terra-mãe da vida.

Salve os animais

jacaré, cotia, capivara,
cobra preta, cascavel, cobra d'água,
paca, mocó, tatu,
queixada, peba, caititu,
e todos os que vivem na terra.

Salve os peixes

surubim, dourado, matrixã,
piranha-preta, mandim, pocomã,
pescada, curimatá, pirambeba,
piauí-de-cheiro, piauí-cavalo, piranha amarela,
pirá, piaba, molão,
sardinha, curvina, maria-oião,
e todos que vivem nas águas.

Salve os pássaros

asa-branca, jandaia, jacu,
sofrê, sanhaço, nhambu,

^(*) Texto de Roberto Malvezzi, Diocese de Juazeiro, BA.

cancão-de-fogo, zabelê, juriti,
codorna, cardeal, bem-te-vi,
garça, paturi, mergulhão,
gaivota, carcará, gavião,
fogo-pagô, marreca, rolinha,
verdadeira, bigodinho, viuvinha,
pardal, socó, arribação,
beija-flor, galinha d'água, azulão,
e todos que vivem no céu.

São Francisco, salve o rio de seu nome santo. Nestes tempos ecológicos lance um olhar sobre o ribeirão desprotegido. Dê forças para quebrar a sina e, onde periga a morte, ajude-nos a insuflar a Vida.

(Fonte: CAPPPIO et alii, op. cit. p. 22-23)

ANEXO 5

Primeira Carta

Gentio do Ouro, março de 1991.

A errância mística, quer assuma ou não os ares de uma peregrinação pelos caminhos do vasto mundo, é uma viagem para dentro e por dentro de si mesmo. Circunscreve em suma a condição existencial do homem, cujo destino aqui na terra é efêmero e passageiro, à imagem de Jesus Cristo: “As raposas têm tocas, e os pássaros ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça.” (Mt 8,20)

(Michel Evdokimov)

Prezados irmãos no amor ao São Francisco,

Paz e Bem!

São Francisco de Assis talvez tenha sido a pessoa que mais profundamente experimentou a condição de peregrino entre os pobres. Não é de estranhar que o rio que leva o seu nome, tenha sido descoberto no dia 4 de outubro: comemoração de sua festa. O Rio São Francisco nasce humildemente no meio das terras ricas de Minas Gerais e bem poderia ir desaguar no oceano pelas também ricas terras do Rio de Janeiro. Mas não. O rio caminha no sentido norte, dando vida às terras secas do sertão nordestino. Na sua sina perene de bondade, o São Francisco possibilita a vida em uma extensa área onde habitam uma infinidade de animais, plantas e aproximadamente 13 milhões de seres humanos. Um rio que imita o Santo!

Amigos, somos uma parte pequenina desses 13 milhões a quem o Rio São Francisco alimenta, veste e educa. E temos visto o quanto o nosso pai e mãe São Francisco tem sido agredido: desmatamentos, poluição por agrotóxicos e esgotos, pesca predatória... Vemos também que aqueles a quem o Santo de Assis mais amou, o povo pequeno, pobre, lavradores, lavadeiras, pescadores, os ribeirinhos que mais diretamente dependem do rio para sobreviver, são os que mais sofrem com o resultado de todas essas agressões ao São Chico.

Por um grande amor ao São Francisco e ao seu povo nos fizemos peregrinos. Um ano dedicado ao São Francisco: aprender, refletir e celebrar com nosso povo ribeirinho a vida que rio possibilita e a possibilidade de morte. Morte do rio, de seus ecossistemas, de suas populações e culturas. Através dessa reflexão de vida/morte, possibilitar um sentimento de urgência da preservação do rio entre aqueles que têm sua sobrevivência intimamente ligada a ele.

Queremos que esta peregrinação nos ensine a ser como o Santo, padroeiro de nossa utopia, que vestiu-se das vestes dos mais pobres e a eles se fez igual. Sairemos da Serra da Canastra como o Velho Chico sai de suas nascentes: silencioso, pequeno. Sairemos sem estardalhaço, que tanto assusta e afugenta a alma sensível e calejada do nosso povo barranqueiro.

Nesse espírito pensamos uma peregrinação radicalmente franciscana, em pobreza e interação com nosso povo. O que pretendemos é que essa caminhada repercuta entre as populações ribeirinhas e isso só é possível com muita simplicidade, de forma desarmada, de iguais para iguais.

Sairemos mineiramente silenciosos da Serra da Canastra no dia 4 de outubro de 1992. Levaremos conosco a imagem do São Francisco Peregrino, padroeiro de nossa utopia de vida harmoniosa e abundante. Estaremos chegando no mar no dia 4 de outubro de 1993, dia da festa de São Francisco de Assis.

Em cada cidade ou povoado ribeirinho estaremos fazendo estas reflexões, por amor ao Velho Chico e ao seu povo. Contamos com a sua colaboração, sugestões e orações.

Oportunamente enviaremos material ou conversaremos pessoalmente.

Que todos sejamos UM nessa caminhada!

Frei Luiz Flávio Cappio, OFM
Adriano Martins

(CAPPIO et alii, op. cit. , p. 15-17)

ANEXO 6

Segunda carta

A visita do São Francisco Peregrino

Agora, por aqui, o senhor já viu: rio é só o São Francisco, o Rio do Chico. O resto pequeno é vereda. E algum ribeirão.

(João Guimarães Rosa. **Grande Sertão: veredas**)

Somos um grupo de pessoas que já algum tempo desenvolve ações em defesa do Rio São Francisco, que mantém a nossa vida e a de 13 milhões que habitam a sua bacia. A história de nossas vidas foi banhada pelas águas abençoadas do Velho Chico e iluminada pelo Sol de Assis. Nossa caminhada tem sido a caminhada das comunidades empobrecidas que sonham e lutam por uma vida solidária e plena.

Dedicaremos um ano de nossa vidas ao rio e ao seu povo. Somos quatro pessoas, quatro trajetórias que se unem nesta travessia de águas, situações e pessoas.

Nossa postura nesta peregrinação não é a de ir com espírito armado de quem quer ensinar alguma coisa a alguém. Queremos aprender com as populações ribeirinhas o amor ao São Francisco e, neste diálogo, criar a força necessária para preservá-lo. Por isso o contato direto, de comunidade em comunidade. Seremos peregrinos porque esta é a condição do povo barranqueiro, expulso de suas terras ou buscando forças aos pés do Bom Jesus da Lapa. Levaremos a imagem do São Francisco Peregrino porque São Francisco habita os corações ribeirinhos. Rio e Santo se fundem na sina bondosa de sustentar a vida e a esperança do nosso povo.

A peregrinação percorrerá durante um ano as comunidades ribeirinhas do Velho Chico. É um chamado ao povo beiradeiro: o rio é a nossa vida e, se ele morre, nós morreremos também. Faremos esta reflexão da vida que o rio possibilita e da possibilidade de morte, da nascente até a sua foz.

É o São Francisco que visita o seu rio e o seu povo.

Da Serra da Canastra (município de São Roque de Minas, MG), onde o Velho Chico é menino, sairemos no dia 4 de outubro de 1992. Caminharemos, como o rio, os quase 3 mil quilômetros que unificam Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Ala-

goas e Sergipe até chegarmos no mar. No dia 4 de outubro de 1993, como o São Francisco, que deixa de ser rio para ser só mar, somaremos nossas esperanças de vida mais plena às esperanças de tantos que habitam continentes banhados por este e por outros mares...

500 Anos de vida e morte no vale do São Francisco

“Opará”. Este foi o nome dado ao rio pelas populações indígenas. Opará significa Rio-mar. Quando os primeiros europeus por aqui chegaram “descobriram” o rio num dia 4 de outubro, dia da comemoração de São Francisco de Assis. Ao nomear o Opará, na língua de cá, de São Francisco, na língua de lá, os invasores europeus, sem o saber, encontraram dentro da sua cultura o nome mais apropriado para o nosso rio-mar de vida: São Francisco. O Santo imita o rio. O rio imita o Santo: nasce no meio das terras ricas do sudoeste de Minas Gerais e distribui vida às terras secas do sertão nordestino. O rio é o pai e a mãe de uma população imensa de pessoas, animais e plantas.

O rio, que sempre foi um caminho de vida, com a chegada dos primeiros invasores, tornou-se também um caminho de morte: foi a estrada que possibilitou a rápida penetração dos conquistadores no interior da nova colônia em busca das riquezas consumidas na metrópole. Esta é a história da expulsão e morte de nossa primeira população beiradeira, esta é a história da primeira invasão no vale do nosso Opará.

Quase 500 anos depois a história se repete. No lugar das numerosas nações indígenas vemos agora inúmeras populações de pequenos lavradores e pescadores sendo expulsas de suas terras. No lugar dos antigos invasores vemos agora o nome de diversas empresas das terras de lá e de cá. Os diamantes, o ouro e a cana-de-açúcar de ontem, são a soja, o tomate, os aspargos, o ferro-gusa, os frutos finos de hoje. Metrópole e colônia. No lugar das antigas armas, que garantiram a primeira invasão, vemos agora a pressão de uma “dívida” (quem deve a quem?) que se evidencia na imposição dos planos oficiais de “desenvolvimento” para o vale. Planos que são a morte e o saqueamento programados nos gabinetes do mercado mundial. Nesta história recente de invasão só há uma novidade: uma tamanha avidez no saqueamento dos recursos naturais do vale que, em poucas décadas, o nosso rio-mar de vida se vê próximo da morte.

Os 500 anos e a peregrinação no Rio São Francisco

Neste ano de 1992, comemorativo dos 500 anos de conquista das Américas, nos vemos esmagados por 5 séculos de um “projeto de morte” para as nossas populações, ecossistemas e culturas. Nossa peregrinação quer ser denúncia deste “projeto de morte” e impulso rumo a um “projeto de vida” para o Vale do São Francisco. Acreditamos que a chave deste “projeto de vida” está nas mãos do povo que conhece e ama o Velho Chico. Povo que tem uma cultura própria, nas formas de produzir sua sobrevivência como lavrador e pescador; nas formas de re-criar e celebrar a vida nas cantigas, versos, danças e festas; nas formas de celebrar a fé e buscar sentido para a dureza da vida nas festas de padroeiro, nas longas peregrinações e romarias; nas formas de lutar por mudanças e por uma vida melhor. Esta cultura própria tem sido historicamente desprezada e paulatinamente destruída pelos projetos oficiais de desenvolvimento impostos às populações do Velho Chico. Essa maneira própria de perceber e de se relacionar com o mundo que as comunidades ribeirinhas possuem é pouco compreendida e valorizada também por muitas iniciativas do movimento popular (sindical, ecológico, pastoral etc.), o que em muito contribui para o seu enfraquecimento.

A peregrinação com a imagem do São Francisco Peregrino é uma manifestação de amor também à cultura do povo são-franciscano, profundamente religiosa e ligada às manifestações simbólicas. Uma cultura da alegria, mesmo em meio a todas as tristezas.

500 anos depois da conquista do nosso continente, a história ainda é a mesma: invasão e resistência. Quase 500 anos depois da primeira invasão do nosso Opará, nós estaremos fazendo o percurso inverso dos conquistadores europeus. Que o São Francisco, padroeiro da nossa utopia, nos ajude a inverter esta história de cinco séculos de destruição e, onde periga a morte, ajude-nos a insuflar a Vida.

(CAPPIO et alii, op. cit., p. 15-20)

ANEXO 7

Benditos

Senhora Santana

Senhora Santana assobiu o monte,
Lá onde ela andou deixou uma fonte.
Os anjos desceram e beberam nela,
Que água tão doce, que fonte tão bela.

Senhora Santana, eu vou te pedir:
Na hora da morte venha me assistir.
Venha me assistir lá no céu também,
Senhora Santana para sempre amém.

Para sempre amém, eu adoro a cruz,
Que nela morreu nosso bom Jesus.
Ó meu bom Jesus do meu coração,
Por Ter ofendido a vós, peço perdão.

Meu Divino São José

Meu Divino São José, aqui estou em vossos pés
Pedindo chuva em abundância, meu Divino São José.

Meu Divino São José, pela cruz que traz na mão
Nem de sede nem de fome não matai seus filhos não.

Meu Divino São José, aqui estou em vossos pés
Pedindo chuva em abundância, meu Divino São José.

Meu Divino São José, com o raminho na mão
Nem de sede nem de fome não matai seus filhos não.

Meu Divino São José, aqui estou em vossos pés
Pedindo chuva em abundância, meu Divino São José.

Quem fizer suas penitências, faça de bom coração
Cada instantee cada hora vê chuva de Deus no chão.

Meu Divino São José, aqui estou em vossos pés

Pedindo chuva em abundância, meu Divino São José.

Quem fizer suas penitências, duas coisas há de usar,
Paciência e caridade para poder se salvar.

Meu Divino São José, aqui estou em vossos pés
Pedindo chuva em abundância, meu Divino São José.

Ofereço este bendito ao Divino São José
Que nos dê chuva na terra pela nossa santa fé.

Meu Divino São José, aqui estou em vossos pés
Pedindo chuva em abundância, meu Divino São José.

Viva São Francisco

Viva São Francisco, de toda grandeza,
retrato de Cristo, é o pai da pobreza.
Senhora Santana, livrai-nos da peste,
da fome, da guerra e dê chuva na terra.

São Francisco é meu pai,
Santo Antônio é meu irmão,
os anjos são meus parentes.
Oh que linda geração.

Toda folha verde seca
com a força do verão;
tudo no mundo se acaba,
só a graça de Deus não.

Oh meu padre São Francisco,
coluna da fortaleza,
assuspende o seu cordão
senão caio de fraqueza!

Um pão com dois peixinhos
abranjou o povo de Cristo;
e esse pão foi repartido
co's irmãos de São Francisco.

Senhora Santana
livrai-nos da peste,
da fome, da guerra
e dê chuva na terra.

Dai-nos chuva por esmola
é o pão que nos consola.
Dai-nos chuva por esmola
é o pão que nos consola.

Bendita Santa Quitéria,
amada de Jesus Cristo,
aqui está seu ramalhete,
quem mandou foi São Francisco.

(Fonte: Pesquisa de campo)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA. 18. ed. Petrópolis: Vozes/Santuário, 1993.
- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**; fragmentos filosóficos. Trad. por Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. **Poesia e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1988.
- ARENDT, Hannah. **Between past and future**; eight exercises in political thought. Transl. into English by Dever Lindley. New York: Penguin Books, 1977.
- _____. **Men in dark times**. Hancourt, 1968.
- _____. **The human condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- ARISTÓTELES, **Métaphysique**. Trad. par J. Tricot. Paris: 1970.
- AXELOS, Kostas. **Introdução ao pensamento futuro**. Trad. por Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- BERMAN, Morris. **The reenchantment of the world**. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- BERRY, Thomas. **The dream of the Earth**. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.
- BORNHEIM, Gerd (Org.) **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1993.
- BUBER, Martin. **Utopie et socialisme**. Paris: Editions Aubier Montagne, 1977.
- BUZZI, Arcângelo R. **Introdução ao pensar**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- CAPPIO, Frei Luiz Flávio, MARTINS, Adriano, KIRCHNER, Renato (Orgs.) **Rio São Francisco**; uma caminhada entre vida e morte. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CAPRA, Fritjof. **The turning point**. New York: Simon & Schuster, 1982.
- CAPRA, Fritjof, SPRETNAK, Charlene. **Green politics: the global promise**. New York: Dutton, 1984.
- CAPUTO, John. **The mystical element in Heidegger's thought**. Athens: Ohio University Press, 1978.
- CASSIRER, Ernest. **An essay on man**; an introduction to a philosophy of human culture. New Haven: Yale University Press, 1944.
- CEEIVASF - Comitê Executivo de Estudos Integrados da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco. **O reservatório de Sobradinho**; problemas decorrentes do seu deplecionamento. Novembro, 1987.
- COOMARASWAMY, Ananda. **O que é civilização**. Trad. por J.E. Smith Caldas. São Paulo: Siciliano, 1992.
- DE LIBERA, Alain. **Penser au Moyen Âge**. Paris: Seuil, 1991.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. por Maria Ermantina Galvão G.

- Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DEVAL, Bill, SESSIONS, George. **Deep ecology**; living as if nature mattered. Salt Lake City: Peregrine Smith Book, 1985.
- DUPUY, Jean-Pierre. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- EHRENFELD, David. **The arrogance of humanism**. New York: Oxford University Press, 1981.
- ELIADE, Mircea. **Aspetes du mythe**. Paris: Gallimard, 1963.
- _____. **La nostalgie des origines**; méthodologie et histoire des religions. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. **Le sacré et le profane**. Paris: Gallimard, 1965.
- FOX, Warmik. **Toward a transpersonal ecology**; developing new foundations for environmentalism. Boston: Shambhala, 1990.
- GALILEA, Segundo. **A sabedoria do deserto**; atualidade dos Padres do deserto na espiritualidade contemporânea. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986 (Coleção "A Oração dos Pobres").
- HAAR, Michel. **Heidegger et l'essence de l'homme**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad**; doce lecciones. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ed. Taurus, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. **Essais et conférences**. Paris: Gallimard, 1958a^(*).
- _____. **The question of being**. New York: Colledge and University Press, 1958b.
- _____. **What is philosophy?** New York: Twayne, 1958c.
- _____. **Being and time**. New York: Haper & Row, 1962a.
- _____. Letter on Humanism. In: **Philosophy in the Twentieth Century**. New York: Random, 1962b. v. 3.
- _____. **Discourse on thinking (Gelassenheit)**. New York: Harper & Row, 1966.
- _____. **Sobre o humanismo**. Trad. por Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. **What is called thinking?** New York: Harper & Row, 1968.
- _____. **Que é metafísica?** Trad. por Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969a.
- _____. **Sobre o problema do ser / O caminho do campo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969b.
- _____. **Sobre a essência da verdade**; a tese de Kant sobre o ser. Trad. por Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

^(*) Estas fontes estão relacionadas por ordem cronológica de publicação.

- _____. **Poetry, language, thought.** New York: Harper & Row, 1971a.
- _____. **Sobre a essência do fundamento; a determinação do ser do ente segundo Leibniz, Hegel e os gregos.** São Paulo: Duas Cidades, 1971b.
- _____. **The piety of thinking.** Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1976.
- _____. **The question concerning technology and other essays.** Transl. into English by William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977
- _____. **Introdução à metafísica.** Brasília: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. **Chemins qui ne mènent nulle part.** Paris: Gallimard, 1980.
- _____. **Questions III et IV.** Trad. por André Préau. Paris: Gallimard, 1990 (Éditions Gallimard, 1966 - Questions III; Éditions Gallimard, 1976 - Questions IV).
- _____. Only a god can save us: Der Spiegel's interview with Mrtin Heidegger. **Philosophy Today**, v. 20, n. 4.
- HERÁCLITO. **Fragmentos.** Trad. por Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980 (Coleção Diagrama).
- HERÁCLITO DE ÉFESO. Trad. por Wilson Regis. In: OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, 1). p. 79-142.
- HÖLDERLING, Friedrich. **Hymnes, élegies et autres poèmes.** Trad. por Arnel Gerne. Paris: Flammarion, 1983.
- HOMERO. **Íliada.** São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão.** Trad. por Sebastião Achoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- JARCZYK, Gwendoline, LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **Maître Eckhart ou l'empreinte du désert.** Paris: Éditions Albin Michel, 1995.
- JONES, Ken. **Beyond optimism; a Buddhist political ecology.** Oxford: Jon Carpenter Publ., 1993.
- KURZ, Robert, A síndrome do obscurantismo. **Folha de S. Paulo**, 5 nov. 1995, Caderno Mais!, p. 5.
- _____. **O colapso da modernização; da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial.** Trad. por Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária.** Trad. por Laymert Garcia dos Santos. Comentários: Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LA CHAPELLE, Dolores. **Earth wisdom.** Los Angeles: Guild of Tutors Press, 1978.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar.** Petrópolis: Vozes, 1977, v. 1.
- _____. **Aprendendo a pensar.** Petrópolis: Vozes, 1992. v. 2.

- _____. Heráclito e o aprendizado do pensamento. Rio de Janeiro, 1997.
Apostila de curso proferido na Escola de Comunicação.
- LEFORT, Claude. O nome de Um. In: LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 125-171.
- LEISS, William. **The domination of nature**. Boston: Beacon Press, 1974.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Trad. por Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'Água, 1989.
- MARCUSE, Herbert. **One-dimensional man**. Boston: Beacon Press, 1964.
- MERCHANT, Carolyn. **The death of nature; women, nature and scientific revolution**. New York: Harper Collins Publ., 1980.
- MERTON, Thomas. **A via de Chuang Tzu**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MESTRE ECKHART. **O livro da divina consolação e outros textos**. Trad. por Emmanuel Carneiro Leão e outros. Petrópolis: Vozes, 1991.
- MONTALBAN, Manuel Vásquez. **Manifesto do planeta dos macacos**. Trad. por Ricardo de Azevedo. São Paulo: Página Aberta, 1995.
- MORAIS, João Francisco Reges de. **Ecologia da mente**. Campinas: Psy, 1993.
- NAESS, Arne. Entrevista ao Jornal **Ten Directions**. Los Angeles: Zen Center, 1982.
- NASR, Seyyed Hossein. **Hombre y naturaleza; la crisis espiritual del hombre moderno**. Trad. por Héctor V. Morel. Buenos Aires: Editorial Kier, 1982.
- NEEDLEMAN, Jacob. **A sense of the Cosmos; the encounter of modern science and ancient truth**. New York: Dutton & Co., 1975.
- _____. **Consciousness & tradition**. New York: The Crossroad Publ. 1982.
- _____. **Lost Christianity; a journey of rediscovery to the centre of Christian Experience**. Brisbane (Austrália): Element, 1993.
- NIETZSCHE, Frederico. **Ditirambos de Diónisos / Dionysos Dithyramben**. Versão: Manuela Sousa Marques. Lisboa: Guimarães Editores, 1993 (Edição bilíngüe).
- PEQUENA Filocalia; o livro clássico da Igreja Oriental. 3. ed. Trad. por Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- PLATÃO. **A República**. Trad. por M^a Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. **Diálogos; Teeteto-Crátilo**. Trad. por Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Americana/ Universidade Federal do Pará, 1973.
- PONTICUS, Evagrius. **The praktikos chapters on prayer**. Transl. By John Eudes Bamberger. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1981 (Cistercian Studies Series, 4).
- RILKE, Rainer Maria. **Elegias de Duíno**. Trad. e comentários por Dora Ferreira da Silva. Porto Alegre: Globo, 1972.
- ROLNIK, Suely. A multiplicação da subjetividade. **Folha de S. Paulo**, 19 maio 1996, Caderno Mais!, p. 3.

- ROSA, João Guimarães. Buriti. Noites do Sertão. In: _____. **Corpo de baile**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.
- _____. **Grande Sertão: veredas**. 5. ed. Rio da Janeiro: José Olympio, 1967.
- _____. No Urubùquaquá, no Pinhém. In: _____. **Corpo de baile**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.
- ROSZAK, Theodore. **A contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972a.
- _____. **Person/ Planet: the creative desintegration of industrial society**. New York: Anchor/ Doubleday, 1978.
- _____. **The voice of the Earth**. New York: Simon & Schuster, 1992.
- _____. **Where the wasteland ends: politics and transcendence in postindustrial society**. New York: Doubleday, 1972b.
- RUSSEL, Bertrand. **History of western philosophy; and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1946.
- SABINO, Fernando. **Encontro marcado**. Rio de Janeiro: Record, 1975.
- SCHELL, Jonathan. **The fate of the Earth**. New York: Avon Books, 1982.
- SCHUMACHER, E.F. **Small is beautiful; economics as if people mattered**. New York: Perennial Library, 1975.
- SCHÜRMAN, Reiner. **Maître Eckhart ou la joie errante**. Paris: Éditions Planète, 1972.
- SEED, John, MACY, Joanna, FLEMING, Pat, NAESS, Arne. **Thinking like a mountain; towards a council of all beings**. Philadelphia: New Society Publ., 1988.
- SERRES, Michel. **Filosofia mestiça; “le tiers-instruit”**. Trad. por Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- _____. **O contrato natural**. Trad. por Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- SKOLIMOWSKI, Henryk. **Eco-Philosophy**. New York: Avon Books, 1982.
- SNYDER, Gary. **Turtle Island**. New York: New Directions, 1974.
- STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias; um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SWAN, James. **Sacred places; how the living Earth seeks our friendship**. Santa Fe: Bear & Co., 1990.
- SWIMME, Brian. **The Universe is a green dragon**. Santa Fe: Bear & Co., 1984.
- UNGER, Edyla Mangabeira. **O sertão do Velho Chico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- UNGER, Nancy Mangabeira. **O encantamento do humano; ecologia e espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1991.

- _____. (Org.) **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **Tipology of crises in the world-system**. New York: Fernand Braudel Center, 1984.
- WEBSTER'S New International Dictionary of the English Language. Springfield, Mass: G. & C.C. Merriam Company, Publ., 1934.
- WEIL, Simone. **Cahiers**. Paris: Librairie Plon, 1956. 3 v.
- _____. **Le pesanteur et la grâce**. Paris: Librairie Plon, 1950.
- _____. **The need for roots**; prelude to a declaration of duties towards mankind. Transl. Into English by A. F. Willis. London: Routledge, 1996.
- ZIMMERMAN, Michael. **Eclipse of the self**; the development of Heidegger's concept of authenticity. Athens: Ohio University Press, 1981.
- _____. Heidegger and Heraclitus on spiritual practice. **Philosophy Today**, Chicago, DePaul University, 1983a.
- _____. Towards a Heideggerian ethos for radical environmentalism. **Environmental Ethics**, n. 5, Summer 1983b.