

## **A autonomia do sujeito humano: entre fetiches, segredos, imposturas e ilusões**

Mônica Cavalcanti Lepri  
cientista social

O texto a seguir apresenta resultados de um levantamento bibliográfico que procurou recolher indícios de similitudes e padrões no tratamento dado ao tema da autonomia do sujeito humano moderno no processo de construção de sua identidade em escritos de alguns autores clássicos e contemporâneos, das ciências humanas inicialmente, mas também de certos cientistas naturais que fertilizam essa démarche.

*Fetiches, segredos, imposturas e ilusões* - são termos por eles compartilhados, termos que os conectam a um contexto de sentidos comuns com relação ao próprio território de onde emana a noção de que, embora limitada, existe uma inalienável possibilidade de autonomia para o sujeito humano no processo de construção histórica de sua identidade.

A eleição da *autonomia do sujeito* como tema foi assumida a partir de leituras sobre os tratamentos dado à questão por Marx, Bourdieu, Habermas e Catoriadis, autores que constituem elos importantes na construção dos sentidos da investigação.

A presença das idéias de G. Bateson como fio condutor dessa pesquisa, inicialmente fruto de um interesse *pessoal*, pôde encontrar diálogo crescente no campo de debates das ciências sociais contemporâneas: nos cursos de O. Velho no Museu Nacional (sobre sua obra, comentadores e continuadores); em textos de pensadores como Lacan, Bourdieu, Elias, Derrida, Ingold, Latour e no Brasil, além do próprio Velho, Amir Geiger, Hector Leis, Gian Maria Giuliani e Roberto Schwarz. Foi Bateson também que “convidou” os biólogos, ecólogos, neurocientistas a “marcarem presença” no estudo apresentado a seguir. Desde um outro ponto de vista, complementar ao nosso, esses cientistas naturais freqüentam o mesmo contexto de aprendizado situado nas fronteiras que unem o olhar do sujeito humano à natureza do seu olho e seus relatos demandam uma escuta atenta “do lado cá”, das ciências humanas.

O texto é um *loose thinking* – primeiro reconhecimento – e se apresenta organizado em três narrativas, ao mesmo tempo autônomas e ligadas, como os movimentos consecutivos de uma ária musical:

1. Fetiche: de impostura a ilusão
2. O segredo da identidade: seu feitiço
3. À guisa de conclusão

## 1. Fetiche: de impostura a ilusão

### O fetiche da mercadoria: seu segredo:

A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como sensação subjetiva desse nervo, mas como forma sensível de uma coisa existente fora do órgão da visão: aí a luz se projeta realmente de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho.

#### **Há uma relação física entre coisas físicas.**

Mas a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, *nada têm a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais dela decorrentes.*

Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.

Para encontrar um símile, temos que recorrer à **região nebulosa da crença.**

Aí os produtos do cérebro parecem dotados de vida própria, figuras *autônomas* que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias.

Chamo a isto **fetichismo**, que está sempre grudado aos produtos do trabalho quando são gerados como mercadorias.

É inseparável da produção de mercadorias."

K. Marx - *O Capital*, Livro I,  
Capítulo I: "A Mercadoria"  
(grifos nossos).

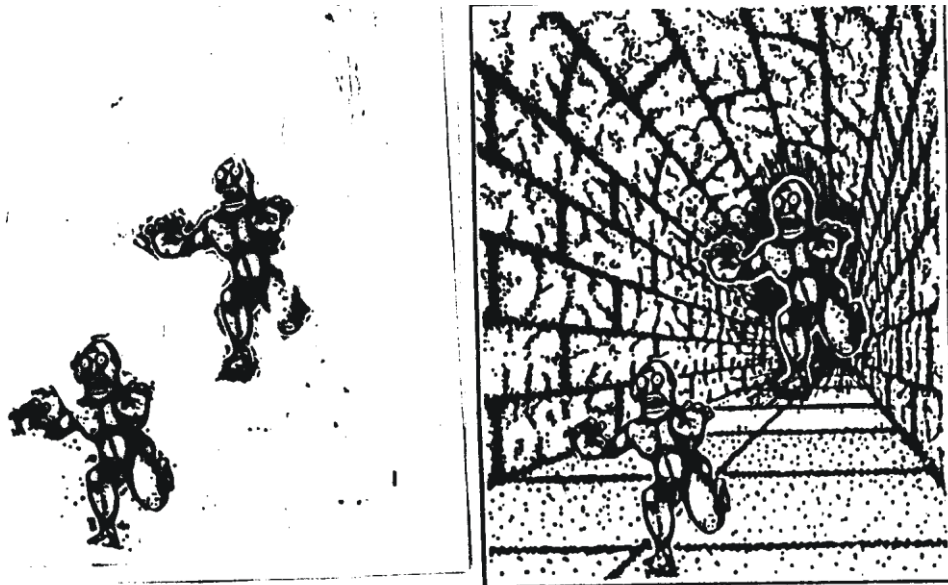


Figura 1 – Os quatro 'monstrinhos' medem 3 cm cada um; mas, devido à classe de eventos que nós, humanos modernos, denominamos "Ilusão de Ótica", não conseguimos vê-los assim iguais.

## 1.1 - O segredo da “forma mercadoria” do valor: seu fetichismo

Se pensamos nas milhares de páginas escritas a partir dele, espanta o tanto que é curto o texto no qual Marx supõe que o capitalismo esconde um estranho segredo: o de que suas *mercadorias* não passam de *fetiches* disfarçados (Marx 1974: 79-93). Mas, quase um século e meio depois (e que século!), teria ainda algum sentido voltar à pequena narrativa que trata de um dos mais centrais campos de indagações nas ciências sociais e humanas - o da autonomia do sujeito no processo de construção de sua identidade?

Assumindo idéias e reflexões de G. Bateson, procuro explicitar que a sugestão de voltar ao texto sobre o fetichismo da mercadoria se origina da crença na validade do seguinte pressuposto: assumir o olhar que imagina existir algo da ordem do “segredo” para ser visto e buscado nas interações humanas – como delineia Marx com a idéia de fetiche da mercadoria – parece levar à percepção de mundos alternativos ao atual, engendrado pela globalização puramente econômica das relações sociais. Pois não há como negar que a produção histórica da *sociedade em rede* que Castells (1999) mapeou com tantos detalhes ocorreu sob o domínio da mercadoria e do fetiche. Com sua inimitável *solidez que desmancha no ar*, as mercadorias enfeitadas pelo capitalismo teceram as linhas onde sujeitos de diferentes identidades culturais que dividem o privilégio de habitar a Terra nesse instante sustentam suas esperanças, suas angústias, seus projetos de vida.

Assim, quando uma tal simultaneidade de olhares e mundos humanos foi historicamente possível, encontramos no comando da dinâmica rede, medindo e avaliando a tudo e a todos, o pressuposto de que “*a abordagem econômica nos oferece uma moldura unificada valiosa para entender tudo no comportamento humano*”. Essa crença justifica economistas como Gary Becker, autor da afirmação, imaginarem que a própria vida familiar seria melhor “gerenciada” e “ganharia” maior “eficácia” ao ser avaliada como um “mercado” no qual os “investidores” buscam encontrar “lucro” para seus “capitais” (Becker apud Jameson 1996 - grifo meu).

Porém, ao transformar a racionalidade econômica no único critério para avaliar tanto os aspectos objetivos quanto os subjetivos das relações dos humanos entre si e com a natureza, a sociedade moderna gerou, além de uma crescente competitividade entre a minoria que consegue se conectar à rede mundial, uma cada vez mais infalível crise ambiental e um gigantesco contingente de excluídos de qualquer linha de acesso a esse presente da história humana. No entanto, como é dito e reafirmado diariamente, a lógica burguesa liberal não enxerga como *seus* frutos esses problemas, pois para ela a desigualdade é uma “lei natural”.

Nesse contexto histórico de crescente privatização/consumo dos recursos naturais objetivos e dos recursos humanos subjetivos, voltar ao texto a respeito do fetichismo que acompanha os produtos do trabalho quando gerados como mercadorias quem sabe torne visíveis esquecidas possibilidades no difícil processo de desconstruir/reconstruir uma herança que almeja continuar crítica, mas que experimenta não mais se auto-imaginar infalível (Derrida e Roudinesco 2001).

Por exemplo, qual seria o que hoje chamamos de “lugar” ocupado pelo fetichismo na teoria econômica d’*O Capital*? Nas quarenta páginas iniciais de seu Capítulo 1, intitulado apenas “**A Mercadoria**”, Marx apresenta suas formulações para conceitos como os de *valor-de-uso* e *valor*, *trabalho concreto* e *trabalho abstrato*, *valor-de-troca* e *dinheiro*, todos fundamentais em qualquer discussão no campo da Economia.

São tais definições, redigidas numa linguagem clássica,<sup>1</sup> que vão propiciar o entendimento da trama que sustenta sua teoria do *valor-trabalho*.

É nesse chão cartesiano e racional que de repente, sem prévio aviso, irrompe a história a respeito da existência de uma *região nebulosa* no coração da produção de mercadorias, onde se oculta um poderoso segredo!

Por que, para propor um novo conhecimento a respeito da transformação econômica M – M', onde já Adam Smith e David Ricardo sabiam se esconder a criação do valor na produção capitalista, Marx sente necessidade de introduzir a narrativa sucinta e deliciosa sobre o que pode acontecer nessa região enevoada onde é possível "*a China e as mesas começarem a bailar ... pour encourager les autres*" ? (Marx 1974: 80). De que modo a enunciação da existência de algo secreto no seio mesmo da objetiva e eficiente produção capitalista - esse misterioso fetichismo que permite às mercadorias dominarem os seres que lhe deram vida – desmonta a moldura abstrata, "naturalizada", a-histórica, da ciência econômica burguesa liberal?

Na época de sua formulação, o conceito marxista de fetiche desvendou como as relações capitalistas não se sustentavam apenas através da produtividade de suas avançadas tecnologias e métodos de trabalho. Isto é, o conceito permitiu desnaturalizar a eficiência econômica como o sustento histórico único e suficiente do sucesso alcançado pela produção capitalista de mercadorias. Como nos faz ver Marx, é essencial possuir a qualidade de fetiche - esse autêntico componente da cultura, da capacidade humana de acreditar reais as próprias formas produzidas por suas mentes - para que qualquer mercadoria se realize. Nenhum produto capitalista seria vendido e consumido sem possuir o que somos capazes de perceber através do conceito de fetiche: essa "*região nebulosa*" onde os humanos modernos atualizam desejos, projetos e labores transformando-os (e assim transformando-se) em mercadorias.

Para os economistas clássicos – e esta é *uma diferença que faz diferença*, como diria Bateson - a *região nebulosa* da crença, por ser inquantificável, colocou-se fora do alcance da reflexão científica, como uma *espécie de objeto* inexistente: de acordo com a dogmática liberal, não existe mais nenhum segredo possível: por meio do capitalismo chegamos ao cume da humanidade e daqui não passaremos rumo a nenhum futuro outro.

Mas não é tanto o *conteúdo histórico* desse segredo revelado por Marx que será focado nesse estudo; é antes o continente vislumbrado a partir da formulação de que *existe* um segredo – de que a base da economia, mesmo a capitalista, é da ordem da cultura, do imponderável – que nos interessa cartografar. No entanto, como chegar a esse território do real desvelado pela enunciação da existência de um tal *segredo*? A que se assemelha esse "lugar" no qual "*os produtos do cérebro parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si através dos seres humanos*"? (Marx 1974 : 81).

A analogia escolhida por Marx para exemplificar o fetiche da mercadoria foi a do caráter que ele chama de "fantasmagórico" (no sentido de imaginário validado como real) das figuras divinizadas que dão vida às crenças religiosas. No mundo das mercadorias capitalistas, os produtos da mão humana – máquinas, livros, carícias – ocupam um lugar similar ao das divindades dotadas de vida própria produzidas no âmbito de cada ontologia religiosa particular.

É a idéia de que existe algo da ordem do fetiche que nos revela o milagre - semelhante ao da transubstanciação dos católicos (Bateson 1996) - escondido no cerne da calculista produção econômica burguesa: de acordo com o olhar de Marx, sem seu fetichismo, o mundo das mercadorias capitalistas, por mais eficiente que fosse, não haveria de ter esse domínio do real.

---

<sup>1</sup> Embora recheada de notas de pé de página onde, usando poesia, filosofia ou humor, Marx desconstrói a própria tradição liberal burguesa.

Ao desvelar a existência de um segredo, o conceito de fetiche nos leva a entrar em contato com a “*região nebulosa da crença*” onde os seres humanos – enquanto espécie da Natureza e enquanto espécimens (sempre) de determinada cultura - precisam procurar por suas identidades possíveis, recriando a cada momento desse processo o campo de sentidos de sua história e o ambiente que a ambos criou e sustém.<sup>2</sup>

De forma semelhante aos cientistas físicos do século XVII que “descobriram” o telescópio sem “descobrirem” ao mesmo tempo o microscópico (era só inverter as lentes), simplesmente porque não lhes passava pela cabeça haver “*objetos de estudo*” tão pequenos como vírus, bactérias e células (Koyré s/d), Marx detectou a centralidade da “*região nebulosa*” na produção da vida entre os humanos, mas não conseguiu imaginar outra fonte para esse processo de alienação dos sujeitos que não a dominação político-econômica burguesa.

Em 1850, o contexto de rápido progresso científico e material circundante convidava-o mesmo a imaginar a *região nebulosa* desenhada pelo conceito de fetiche da mercadoria como sendo apenas uma espécie de “assombração” historicamente imposta a toda a sociedade pela dominação da classe burguesa, um “fantasma” similar às explicações religiosas para o Cosmos que a Ciência Física do séc. XVII já tão bem esclarecera.

Parece que foi assim que Marx acabou encarando sua própria descoberta. Da mesma forma que o Paraíso Terrestre de Adão e Eva estava sendo substituído pela versão *darwinista* da evolução, o próprio conceito de fetiche da mercadoria deveria levar, a seu tempo, a dissolver as névoas que os humanos estabeleciam entre si ao se relacionarem na produção de suas vidas, ajudando a construir novos cenários que à nascente ciência do homem em sua versão crítica caberia investigar.

Contudo, como no caso do telescópio, também demoraria um tempo até que os estudos dos fenômenos da alienação fizessem as atenções se voltarem para o mundo interior de cada espécimen da espécie, “lugar” onde as regiões nebulosas deixam de ser exceção e se transformam em regra.

\* \* \*

Como nos lembra a ilusão de ótica provocada pela Figura 1, embora singulares em suas pressuposições, as situações onde imperam regras e as situações onde elas não imperam – as suas ‘exceções’ – precisam uma da outra para existirem. A *região nebulosa* que o fetiche procura colonizar com suas mercadorias é um contexto onde é possível observar como, entre os humanos, o olhar e o sujeito se identificam urdindo uma narrativa que inclui também, mas não apenas, fantasmas reais e imaginados. É nessa região onde sempre existe névoa encobrindo e revelando segredos que regras e exceções de tempos em tempos trocam de lugar: desse modo, regras são levadas a se perceberem como exceções e exceções podem por fim descobrir suas próprias regras.

Traços de caráter positivista que se incorporaram à tradição iluminista no pós-romantismo – abundantes, sem dúvida, nos textos de Marx e nos nossos, seus herdeiros - exemplificam uma postura considerada como ‘regra’ que passou a ser tratada, na última década, como ‘exceção’ em diversificados debates acadêmicos. A bem dizer, em torno desse tema do positivismo da ciência moderna vem sendo produzida uma bibliografia virtualmente impossível de ser incorporada em sua totalidade (e não apenas nas ciências humanas, nas ciências físicas e naturais também).

---

<sup>2</sup> A *Sociedade dos Indivíduos* de Nöbert Elias é referência insubstituível do campo de questões aqui mapeado.

Uma questão, no entanto, parece estar presente em vários representativos fóruns acadêmicos e científicos. É uma questão que aponta para a importância de repensarmos não só os conteúdos esclarecidos e esclarecedores que as formulações cientificamente construídas veiculam até hoje, mas também o tom carregado de certeza positivista no qual a maioria desses conteúdos, mesmo os que se definem como *anti* ou *pós-positivistas*, ainda costuma ser apregoadada.

São inúmeras as razões alegadas para que as ciências humanas abandonem esse tom assumido no momento mais positivo do capitalismo, que, como exemplifica o próprio marxismo, tendeu mesmo a se exacerbar em seus críticos e defensores do séc. XX.

As discussões atuais buscam delinear novos contextos de comunicação entre a ciência e a sociedade que não se limitem à postura reducionista de então, que concebia a incômoda *região nebulosa* desenhada pelo conceito de fetiche apenas como o fruto de uma fantasia historicamente imposta pela dominação de uma classe econômica, a burguesia, e não como um espaço naturalmente enevado, um território do humano desde/para sempre ocupado, sabemos hoje, por um insuperável não-saber.

Assim, se podemos continuar a dizer que onde há uma relação social de dominação há alienação – como certamente é o caso do fetiche no coisificado mundo das mercadorias capitalistas – não podemos mais afirmar que quando toda e qualquer relação de dominação for superada, a *região nebulosa* de onde brota a alienação humana também o será. Pois, se em toda relação de dominação social há uma alienação do sujeito, isto não significa que em toda alienação do sujeito haja necessariamente uma dominação social.

Hoje, quando sabemos que o contexto do segredo, do não-sabível, do “*sagrado*” (Bateson 1986) que protege os laços (*lien*) que tecem o mundo da vida, é uma experiência necessária na *região nebulosa* onde habitam também (mas não apenas) os fetiches e os fantasmas, não podemos continuar culpando a burguesia e seus acólitos por todos os pesadelos que povoam as noites dos humanos.

Para o sujeito que assume esse olhar é a consciência dessa a-*lien*-ação – não-laço - que acaba por fazer visível o limite que autoriza a própria demarcação de sua identidade. O que cabe, então, julgar, é se esse sujeito enriqueceu de possibilidades sua humanidade ao abdicar de seu desejo de esclarecer o que é, por *natureza*, obscuro e começou assim a aprender sobre as não-impossibilidades que se escondem além da razão econômica capitalista.

## **1.2 – O olhar humano segundo alguns cientistas naturais contemporâneos**

Como o rei que havia realizado seu desejo de poder mudar tudo o que tocasse em ouro, o modo capitalista de produzir dá sentido às relações dos humanos apenas transformando-as em valores de troca, em mercadorias. Quando, no mundo globalizado, idéias e ideais de simetria e justiça social foram tragados pela rede do fetiche, cabe perguntar o quê, da herança de Marx, ainda hoje nos custa abrir mão?

Nos custa abrir mão da habilidade de poder visualizar essa nebulosa região que “*nada tem a ver com a natureza física dos produtos nem com as relações materiais dela decorrentes*”, que ele tão bem tornou ‘visível’ com o conceito de fetiche. Contudo, hoje podemos *encarnar* – no sentido da “*história incorporada*” de Bourdieu (1989: 82) - a herança do fetiche apenas abandonando a crença de que sua nebulosidade seja algum dia passível de ser totalmente dissipada pelo sol da ciência, da razão ou mesmo da História.<sup>1</sup> Talvez nem mesmo desejemos mais que um tal ‘esclarecimento’ seja assim poderoso e possível.

O reconhecimento dessa região nebulosa como um lugar além da luz da “Razão” pela Psicanálise e pela Antropologia, por exemplo, se dá apenas quando essas disciplinas abrem mão de sustentar seu domínio esclarecedor sobre todas as coisas. Sem o continente aberto pelas investigações do que Freud denominou também de *id/isso* e sem a flexibilidade crítica com relação ao próprio olhar/discurso do pesquisador exigida pela noção antropológica de alteridade, foi ainda possível para Marx projetar o fetichismo – e toda a névoa que o envolvia – como materialização de um fantasma cuja origem era apenas a dominação histórica de uma classe de humanos sobre outra.

Assim, não podemos esquecer que apenas no século XX as ciências do homem produziram o conhecimento capaz de formular que **qualquer idéia**, mesmo a mais objetiva e científica, pelo simples fato de ser uma idéia, “*uma diferença que faz uma diferença para determinado sujeito*” (Bateson) – historicamente limitado e inconscientemente delimitado – **sempre esconde uma região nebulosa em si mesma.**

Essa região nebulosa vem sendo explorada nos últimos trinta anos de uma perspectiva que pode ser reconhecida pelo naturalismo histórico de seus praticantes, pesquisadores que se aventuram nas questões fronteiriças entre História Natural (que estuda os olhos e o que há para ser visto) e história humana (que se ocupa com o olhar do sujeito, cuja identidade é demarcada pelas narrativas que buscam expressar o que seus olhos, dados pela vida, veem).

De acordo com essa perspectiva – assumida quando antropólogos procuram o apoio da cibernética e da etologia (Bateson 1973), neurologistas levam em consideração aspectos geológicos e simbólicos (Sacks 1997), psicólogos americanos incorporam a noção de ‘história’ em suas teorias (Ornstein 1999), portugueses escrevem livros de filosofia (Damásio 1996) – não existe experiência objetiva, toda experiência é subjetiva, nossos seres fabricam as imagens que pensamos “perceber” e “sentir” como “reais”. A experiência relacional com o exterior sofre sempre a interveniência de um ou vários órgãos de percepção específicos, de caminhos neurais e de sentidos culturalmente processados: a imagem de um objeto é sempre também minha criação, minha experiência com ele é sempre subjetivamente processada (Bateson 1986: 38-44). Isto ocorre, em parte, devido ao fato de que os processos de formação de imagens, na verdade, são em grande parte processos de percepção inacessíveis à consciência do sujeito; somente os produtos desse processo – como o monstinho agigantado da figura que abriu as discussões desse estudo – são conscientes.

O fato de sabermos, hoje, que a relação olho-luz-objeto não é regida, como pensava Marx, apenas como “*uma relação física entre coisas físicas*”; que as regiões nebulosas estão presentes, sim, no próprio processo de formação das imagens “primárias” – como ressalta a “ilusão de ótica” que nos faz processar uma diferença de tamanho nos monstinhos iguais – talvez seja o começo de uma “*epistemologia biológica*” (Bateson 1996: 409) fundamentada nos limites mesmos que nos definem como *uma espécie*, a dos humanos que passam a saber mais (e melhor) ao *saberem* o quanto também *não sabem*.

Ao reconhecermos a existência de processos internos na construção da percepção de algo aparentemente tão exterior quanto “a profundidade” de uma cena, descobrimos que os espécimes ocidentais modernos, por exemplo, “escolhemos” utilizar cinco chaves principais (entre as quais o tamanho, a luminosidade e a superposição) para nos guiarmos na elaboração da *profundidade* que acreditamos enxergar no mundo físico (Bateson 1986: 37-44). São essas escolhas inconscientes que nos permitem os “enganos” assinalados pelas situações do tipo “ilusão de ótica”.

Recapitulando: algumas escolhas básicas (ou fundamentais) precisam ser inconscientes para podermos nos movimentarmos em nossa *ilusão* sem senti-la como uma *impostura*, como diria Bourdieu (1989: 106). Assim, a experiência sensível da profundidade não é dada apenas

pela relação que ocorre entre o olho (órgão físico) e o objeto olhado por meio de um impulso luminoso, como imaginava Marx. A própria noção de que há uma profundidade “ali” para ser vista é uma construção do sujeito que olha, faz parte desse olhar: como dizia Blake, “*a natureza não possui contornos, mas a imaginação, sim, os tem*”.

Levando em consideração tais premissas, Bateson denominava a si mesmo um ‘*epistemólogo*’: alguém empenhado em esmiuçar os *contornos* sem os quais nos é impossível qualquer pensamento. Ao nos inspirarmos em seu olhar, podemos imaginar que os humanos vivem nessa espécie de nervura que nossas idéias inevitavelmente provocam na *natureza sem contornos*: como os seres e entes que fazemos brotar das nuvens na brincadeira popular: sem um olho que o veja, impossível aquele elefante voar; com o olho que o vê, impossível aquele elefante **não** voar. Para Bateson, é numa espécie assim de *mundo* que nossa história se desenrola, reunindo, relacionando, tramando elementos **culturais** (elefantes-voadores) e **naturais** (nuvens e olho) de forma inseparável. Como antropólogo, ele sabia que qualquer conhecimento humano pressupõe sentidos e significados *culturalmente* construídos e internalizados, o que lhe capacitava relativizar sua própria atividade de cientista; como biólogo, por outro lado, não podia esquecer que a própria *possibilidade de conhecer* dos humanos era um evento da História Natural,<sup>3</sup> evento de tal ordem que dava à espécie uma *unidade* nem sempre devidamente considerada nas análises dos cientistas sociais (Bateson 1996: 139).

Outro exemplo dessa perspectiva naturalista histórica é *A Ilha dos Daltônicos* (1997), livro no qual o *neuroantropólogo* (como ele mesmo se chama) Oliver Sacks procura tecer um longo contexto de narrativas - da histórica geológica à história filogenética, dos mitos e lendas à alimentação diária da população - onde estender os dados de sua pesquisa médica. O estudo a respeito da alta incidência de daltônicos numa pequena ilha do Pacífico permitiu ao olhar de Sacks colher um certo *tipo de história* que costuma brotar apenas quando sujeitos humanos de tradições epistemológicas/culturais diferentes entram em contato de forma amigável.

Por exemplo, numa conversa com seu intérprete nativo durante uma excursão pela ilha, Sacks aproveitou para perguntar ao jovem, daltônico como tantos outros, como fazia para reconhecer uma banana madura - alimento do cardápio diário dos insulares - se não conseguia enxergar fronteiras entre o verde e o amarelo, para ele uma *cor* só? A resposta do rapaz foi se aproximar de bananeiras próximas e es-colher uma única fruta, que se revelou no ponto para o consumo imediato (e delicioso) do pesquisador norueguês que fazia parte do grupo (um daltônico, ele também, só que criado nos campos de neve). Ante o olhar curioso dos cientistas ocidentais, o jovem declarou que aprendera a reconhecer uma banana madura usando muitas outras vias de percepção e não apenas a sua *cor* (Sacks 1997: 45).

O daltonismo pode ser considerado como uma diferenciação de ordem fisiológica na constituição considerada “normal” do próprio órgão da visão do sujeito, que impede a percepção de certas distinções do tipo “banana madura = amarelo” utilizadas pela maioria não-daltônica. Ao mesmo tempo, essa diferenciação no órgão físico permite outras distinções - que geram uma outra “cultura”, como se espantou em perceber Sacks - que só serão perceptíveis aos próprios daltônicos. Em seu livro, o neurologista se encanta (e nos encanta) com a sensível e madura cultura desenvolvida pelos ilhéus daltônicos em pouco mais de dez gerações.

Como em outros estudos de caso de pessoas/comunidades com especificidades neurológicas, Sacks procura (e encontra) não só o *sintoma* decorrente do “defeito no aparelho físico”, mas, além dele, sempre que for possível, a *região nebulosa onde os produtos do cérebro*

---

<sup>3</sup> “*A língua*”, dizia ele referindo-se à morfologia desse órgão nos humanos, “*é em si mesma uma forma de comunicação*” (1989: 26). Quer dizer, nosso próprio sistema fonador - glote, língua, pulmões, diafragma etc. - é responsável pela possibilidade de construção da comunicação fonética rica e diversificada que nos singulariza.



*humano parecem dotados de vida própria*, na qual as percepções dos sujeitos ganham sentido, se humanizam e se reproduzem tanto na forma de identidades individuais quanto na forma de cultura. Assim, com relação aos monstros da figura inicial desse estudo, podemos levantar uma hipótese de que os daltônicos talvez não sejam levados a inconscientemente distorcer seus tamanhos, provocando a “ilusão” de ótica comum nos que possuem olhos “normais”. Eles talvez se iludam com outras facetas do desenho, ou com outro tipo de truque que “brinque” com o que acontece na região nebulosa que une o olho “físico” daltônico ao olhar do sujeito daltônico.

No outro pólo da relação olho/olhar, encontramos limites cuja origem pode ser percebida como claramente ambiental. O psicólogo social americano Robert Ornstein leva em consideração essa perspectiva ao citar certa tribo de pigmeus africanos que habita a floresta densa. Pelas próprias características do ambiente em que vivem, esses seres humanos raramente têm a oportunidade de “ver” à longa distância. Quando levados para as amplas pradarias, “*essas pessoas ‘vêem’ um búfalo à distância como se fosse um inseto muito próximo*”. Os africanos e africanas dessa cultura provavelmente são imunes, como os daltônicos e outros, à ‘ilusão’ de ótica que a figura inicial provoca nos ocidentais modernos considerados “normais” (Ornstein 1999: 34-35).

Ornstein constrói seu olhar atento para a história – cultural e evolutiva – que brota das nossas relações com o ambiente. Assim, os movimentos repetitivos necessários à fabricação dos instrumentos de pedra, feitos por gerações e gerações de humanos, acaba entrando como uma espécie de ‘marcador’ do próprio desenvolvimento fisiológico da espécie, hiper-desenvolvendo o hemisfério esquerdo do cérebro (que controla as ações mecânicas e repetitivas e o pensamento lógico e o lado “direito” do corpo) e privilegiando o seu olhar no estabelecimento e manutenção das crenças que regem suas relações com o ambiente. Como alerta esse interessante pesquisador americano: toda escolha significa um marcador evolutivo que acaba por direcionar a própria possibilidade futura de escolher (Ornstein 1999: Cap. 1). Como Lévi-Strauss, em “Raça e Cultura”, ousa afirmar... [Unesco].

O português Antônio Damásio, que também trabalha nos EUA, como o inglês Sacks, faz uma interessante reflexão a partir dos resultados de suas experiências com pessoas que sobreviveram a operações/danos extensos no lóbulo frontal do cérebro. Os relatos dessa pesquisa fizeram aflorar segredos que ligam o cérebro como órgão fisiológico aos afetos humanos. Em seu livro sobre o “erro de Descartes”, Damásio [1996] afirma que o cérebro humano não é um fórum, um continente específico que possa ser identificado como de uso exclusivo da “Razão”, assim com maiúscula, como a imaginou o filósofo que abriu as cortinas do palco da modernidade ocidental. Segundo Damásio, em vez do *je pense, donc, je suis*, é o *je suis, donc, je pense* que exprime melhor o complexo sistema que une – e não mais separa – mente/corpo.

Como ele relata, pessoas que sofreram danos no lobo frontal já adultas, mantêm a capacidade de se orientarem “logicamente” e no entanto passam a agir de modo totalmente ilógico por não mais processarem relações de afeto (atração/repulsão, reconhecimento/estranhamento) com seus próprios desejos e carências e os dos outros. Sem a emoção e o sentimento do sujeito, a razão perde o seu sentido, nos diz o pesquisador português. Razão e emoção são como regra e exceção, luz e sombra, limites que instauram o campo de experiências de qualquer espécimen da espécie que agora também *sabe que não sabe*.

Usando uma terminologia cara a Bateson, poderíamos dizer que o “*padrão que liga*” esses cientistas aqui chamados de naturalistas históricos é o fato de todos eles levarem em conta a *natureza* em suas histórias sobre o ser humano ao mesmo tempo em que procuram *histórias humanas* sobre a natureza. Assim, suas narrativas fazem juz a uma escuta privilegiada por nós, cientistas humanos: talvez seus estudos e hipóteses de trabalho nos ajudem a

encontrar um novo *tom* no qual narrar as certezas do conhecimento cientificamente produzido, *tom* dos que aprenderam a estabelecer um contato frutífero com a região nebulosa onde "*os produtos do cérebro humano aparecem como figuras autônomas, dotadas de vida própria*".

Ilusões, segredos, 'fetiches', imposturas – sempre existirão na história dos sujeitos humanos. Se outra vez pegarmos a régua e medirmos as quatro figuras do início do trabalho, não conseguiremos vê-las como os números nos dizem: iguais. A informação a respeito da incongruência entre *tamanho real/percepção do tamanho* é incapaz de modificar a "ilusão": apesar de comprovar que eles medem exatamente "3" centímetros, o sujeito que carrega o olhar "ocidental normal" vai continuar vendo as figuras iguais, diferentes.

\* \* \*

Quando Otávio Ianni (1995) chama a atenção para a necessidade de uma nova epistemologia para as ciências sociais; quando Manuel Castells (1999) aponta os dilemas e escolhas dos "atores sociais" numa rede que expande o alcance da identidade de uma forma nunca antes experienciada pelos sujeitos humanos na história desse planeta ou quando Frederic Jameson (1996) insiste em observar que os alicerces do capitalismo em sua etapa globalizada são as flutuações de um mercado que procura volatizar povos e nações por meio de suas cotações diárias (e essa realidade virtual, oposta à concretude do capitalismo clássico, lhe merece o 'rótulo' de pós-moderna); em suma, quando cientistas sociais de três diferentes continentes apontam a mesma busca por um novo olhar para nossa atual história comum, autores como Bateson, Sacks, Ornstein e Damásio, entre outros, talvez mereçam ser lidos e debatidos com atenção.

Compreender a visão humana apenas como "*uma relação física entre coisas físicas*", não identificar as diferenças entre o olho e o olhar, isto é, desconhecer a existência dessa região nebulosa como necessária à própria construção da identidade dos sujeitos, foi ilusão necessária no século dezanove. No século vinte e um, quando a própria história do pensamento fez com que o *ser que sabe que sabe incorporasse o ser que sabe que não sabe*, essa ilusão só pode sobreviver nas ciências humanas, no entanto, como impostura.

## 2. O segredo da identidade: seu feitiço

### **O camponês e o vizir <sup>4</sup>**

Certo dia, séculos atrás, um erudito persa chegou à cidade do Cairo disposto a medir sua inteligência com a de todos os sábios da corte. Como afirmasse ser um conceituado vizir em sua terra natal, o rei do Egito acabou por mandar chamá-lo e nomeou-o para um alto posto da sua administração. Essa honraria mobilizou os grandes mestres da Universidade de Al Azhar, que prontamente requisitaram audiência com o soberano. Como era costume entre eles, o professor mais antigo foi enviado ao Palácio, dessa vez com a missão de externar a inquietude que tomara conta dos gabinetes, corredores e salas da universidade a partir da nomeação do sábio estrangeiro:

“Ó grande sombra de Deus sobre a terra!”, disse o respeitado ancião, dirigindo-se ao rei. “Permita que este forasteiro nos faça uma pergunta que não saibamos responder e então nós o reconheceremos como nosso superior. Mas se ele não for capaz de nos superar, pedimos que seja mandado de volta ao seu próprio país.”

O rei aceitou a sugestão e ordenou que todos os nobres de sua corte o encontrassem na Sala de Audiências, na manhã seguinte. No outro dia, logo cedo, uma enorme assembléia havia se reunido no grande salão. Todos os homens mais talentosos e inteligentes do país ali estavam presentes. A um sinal do rei, o erudito persa levantou-se de seu lugar e fez um gesto silencioso em direção à audiência. Depois, ainda sem pronunciar uma única palavra, o estrangeiro voltou a sentar-se.

Os homens sábios do Cairo ficaram completamente confusos e disseram: “Majestade, não conseguimos adivinhar o que este instruído persa quer dizer. Conceda-nos um prazo de seis dias para que possamos discutir entre nós o assunto, na tentativa de compreendê-lo.”

O rei deu seis dias para que solucionassem o problema, e cada um deles tomou o seu próprio caminho.

Nos cafés e nos gabinetes de estudo, os estudiosos, mestres e doutores repassavam a questão vezes sem conta: “Qual o significado do que o persa dissera? De que forma poderiam contestá-lo para que, assim, ele finalmente fosse mandado de volta ao seu próprio país?” Mas, embora passassem dia e noite comentando o assunto, não conseguiam achar uma resposta. Então, um dos mais antigos entre eles fez uma proposta:

“Vamos procurar um jovem camponês do interior, sem nenhum estudo, e perguntar-lhe o que isso pode significar. Talvez em sua ignorância ele acabe tropeçando na resposta, como acontece às vezes com as crianças.”

Logo em seguida um dos velhos mestres partiu em direção aos bazares da cidade do Cairo e, vejam, justo ao cruzar os portões da Universidade de Al Azhar ele se deparou com um autêntico matuto, recém-chegado da roça, que estava vendendo algumas cenouras e um ovo. O ancião segurou-o pelo ombro e disse:

“Meu filho, venha comigo, pois preciso falar com você.”

O pobre camponês ficou muito assustado e seu rosto empalideceu. Como não tinha a menor idéia do que poderia lhe acontecer na cidade grande, ele escondeu o ovo e o amarrado de cenouras dentro de sua camisa, pensando que o velho professor barbudo ia pedir para ficar com os bens de seu trabalho.

---

<sup>4</sup> Conto da tradição oral adaptado de Shah (1987).

Ao perceber o quanto o jovem estava amedrontado, o mestre de Al Azhar tentou acalmá-lo:

“Qual o seu nome, meu bom rapaz?”, perguntou com um sorriso.

“Abdula, ó grande mestre”, respondeu o matuto, que depois permaneceu em silêncio, imaginando um jeito de escapar, pois se sentia muito embaraçado conversando ali, de pé, com um barbudo tão sábio e instruído como aquele professor da universidade.

“Bem, Abdula”, disse o velho mestre, “eu quero que você venha comigo encontrar um certo sábio persa que fala somente através de sinais. Você deverá responder-lhe da mesma maneira. Este estrangeiro desafiou-nos a todos no Cairo para um debate, mas ele não fala nada, apenas faz sinais com suas mãos. Agora, se você aceitar essa tarefa e desempenhá-la com sucesso, ganhará muitas piastras.”

“Que o senhor possa viver para sempre!”, exclamou Abdula. “Fico muito feliz em poder ajudar, pois estou mesmo devendo algumas piastras e, por mais que tenha tentado, hoje não consegui vender nem minhas cenouras, nem este ovo.”

“Precioso colega, tenha a bondade de me acompanhar”, disse o professor, “pois devo levá-lo ao encontro dos outros sábios, aos quais o persa já desafiou em sua linguagem de sinais sem obter resposta.”

Ao verem aquele aldeão matuto, os professores de Al-Azhar quase morreram de rir com sua figura: o rosto comprido e vulgar, a camisa remendada, os pés descalços, as mãos calejadas... Seja como for, eles colocaram um longo manto sobre suas costas, um turbante sobre sua cabeça e elegantes botas de couro em seus pés. Abdula não permitiu que lhe tomassem as cenouras e o ovo, escondendo-os dentro da camisa, bem junto ao peito. Arrumado dessa maneira, ele foi conduzido ao debate com o persa na Sala de Audiências, onde os vizires e emires da corte formavam um grande círculo ao redor de seu soberano. O rei sentou-se em seu trono de mármore e anunciou:

“Em nome de Allah, o Misericordioso, que tenha início o debate.”

Logo após terem soado os gongos, os procedimentos começaram. O persa ergueu-se de sua almofada, fez uma reverência e sentou-se novamente. O camponês Abdula apenas sentou-se em seu pequeno divã, aparentando estar tão despreocupado como se estivesse em um curral.

E então o persa levantou-se e apontou um dedo na direção do camponês. Imediatamente Abdula respondeu, apontando-lhe seus dois dedos. O rei e os cortesãos observavam com a respiração presa. O persa elevou sua mão e a manteve no alto por alguns segundos. O camponês, por sua vez, colocou sua mão no chão, vagarosamente.

Em seguida, o estrangeiro apanhou uma caixa, abriu-a, tirou lá de dentro uma galinha e a lançou na direção de Abdula, que imediatamente enfiou a mão dentro da camisa, pegou o seu ovo e o lançou para o persa, que o aparou no ar com elegância.

Então o erudito persa balançou a cabeça e pela primeira vez falou para todos os presentes:

“O mestre de vocês respondeu todas as minhas perguntas e agora devo me tornar um de seus discípulos.”

O rei do Egito ficou muito satisfeito e recompensou o simples Abdula com uma bolsa cheia de piastras, o suficiente para mantê-lo confortavelmente por muitas luas. Os cortesãos voltaram para suas casas envoltos no mesmo clima de mistério que haviam sentido durante a primeira reunião na Sala de Audiências.

Porém, antes que o jovem Abdula regressasse à sua aldeia, o velho mestre que o encontrara na rua e o levava ao palácio foi procurá-lo: "Querido jovem, você se portou muito bem e demonstrou valentia; mas, conte-me, qual o significado de todos os gestos que você e o persa trocaram durante o debate?"

"Bem, senhor, o que eu entendi foi o seguinte", falou Abdula. "Quando o estrangeiro apontou o dedo para mim, pensei que ele estava dizendo: 'Se você não ficar de olho aberto, eu vou enfiar meu dedo nele - assim!' Então, mostrei meus dois dedos, querendo dizer: 'Se você me provocar, eu furarei seus dois olhos.' No momento em que ele levantou a mão e ficou com ela parada no alto, eu pensei: 'Você está querendo dizer que se eu te ganhar nesse desafio você vai me pendurar no teto?' Fiquei com raiva e respondi colocando minha mão no chão, querendo dizer: 'Se você me tratar dessa maneira, vou derrubá-lo no chão e esmagar sua cabeça.' Aí, ao perceber que eu estava levando a melhor, ele tirou aquela caixa da túnica e jogou a galinha que estava dentro dela em mim, para dizer que tinha o costume de comer carnes requintadas. Foi então que lhe atirei o ovo que trouxe de casa, para mostrar que também eu tinha o hábito de comer coisas boas como, por exemplo, ovos cozidos. O resto o senhor já sabe: ele se convenceu da minha lógica e disse que queria se tornar meu discípulo."

Como o erudito persa partiria na próxima caravana com destino a Isfahan, o ainda curioso professor foi despedir-se dele e aproveitou para perguntar-lhe:

"Ó culto persa, tenha a bondade de me contar como nosso jovem amigo foi capaz de debater com você, mesmo sem conhecer uma só palavra da sua língua? Diga-me, quais os significados que os gestos dele tiveram para você?"

"Apenas os significados corretos, naturalmente", respondeu o persa. "Seu jovem amigo foi brilhante. Até hoje nunca fui capaz de encontrar, em todos os países nos quais travei esse debate, alguém que respondesse corretamente às minhas perguntas."

"Fale, então, por favor, para que eu também possa me beneficiar", suplicou o velho professor.

"Saiba", continuou o persa, "que quando ergui meu dedo na direção do jovem mestre, no início, era como se eu estivesse dizendo: 'Não há outro Deus a não ser Allah, o Único!' Ao apontar com os dois dedos, ele me fez compreender que Allah era o Deus, mas que Maomé era o seu profeta. Quando mantive minha mão erguida para o teto por alguns segundos, era como se eu estivesse dizendo: 'Allah sustenta os céus sem o auxílio de pilares'. Colocando sua mão no chão, o jovem mestre replicou que Allah era o Deus da Terra, tanto quanto do Céu. Então lancei a galinha em sua direção para dizer-lhe que Allah faz com que a vida seja gerada a partir da morte. Ele respondeu atirando o ovo, lembrando-me que Deus também produz a morte a partir da vida. Assim foi como acolhi suas respostas às perguntas que venho formulando por cada capital da Ásia, sem nunca ter conseguido receber de volta, até agora, uma réplica correta. Por isso estou tão satisfeito! Que grande inteligência deve possuir seu jovem amigo: que Allah o abençoe!"

O professor de Al-Azhar voltou para a universidade pensando consigo mesmo quão estranha é a vida... Que fato mais curioso este, de duas pessoas, com mentes tão diferentes quanto as do erudito persa e do jovem camponês, serem capazes de conversar através de gestos, saírem ambas totalmente satisfeitas e, no entanto, o significado do que haviam dito não ter sido de modo algum o mesmo.

## 2.1 – Autonomia e identidade na espécie *que sabe que não sabe*

Metáforas lapidadas na milenar roda de histórias da tradição oral popular - como as que tecem a narrativa do camponês e o vizir – costumam ajudar a tornar visível o campo de pesquisas que os cientistas humanos modernos nomeamos “processo de construção de identidade”.<sup>5</sup> Ao pressupormos que os contornos delimitados pela noção de identidade são fruto de uma interação entre sujeitos que comporta, sempre e em todas as interações humanas, *regiões nebulosas*, compreendemos que o que deve ser colocado no lugar daquilo que conseguirmos porventura chegar a perceber como uma ilusão enganosa - uma *impostura* – não é “a verdade”, mas necessariamente outra *ilusão*. Foi o que pareceu vislumbrar ao final da história o velho professor da universidade: não é que alguma ilusão seja necessária à vida; é a própria vida que é feita a partir de ilusões: “*somos a matéria de que são feitos os sonhos/e nossa pequena vida se completa no sono*”, na analogia que Bateson retira de Shakespeare (1986: 22).

Também veio dessa narrativa “clássica” da tradição oral, de espalhadas versões localmente adaptadas, a percepção de que as palavras *identidade* e *idota*, cujos sentidos corriqueiros parecem estar em campos semânticos divergentes (em geral, o idiota é visto como um sujeito que não possui identidade própria, enquanto aquele que possui identidade própria é considerado um sujeito que não deve ser tratado de forma idiota), partilhavam a mesma raiz, o indefinível *isso* que anima nossa vida. Assim, qualquer sujeito da espécie humana – camponês ou erudito, não importa – *encarna* sua identidade nessa *região nebulosa* que nos habita. *Idiossincrático* é o que só faz sentido quando remetido à identidade de um sujeito humano peculiar; aquilo que ele ou ela não consegue deixar de ser mesmo frente ao olhar incrédulo de todos os demais. Outras palavras importantes no campo de debates a respeito da autonomia do sujeito nas ciências humanas - *idéia*, *idoma*, *idolatria*, *ideologia* – gravitam em torno do mesmo radical *id*.<sup>ii</sup>

O conto, ao olhar o *idiota* como o sujeito com habilidade de ser idêntico a si mesmo em qualquer situação (a identidade suposta inexistente de Abdula é algo como uma invisível presença, capaz de sustentar com leveza o seu ser), outra vez nos convida a adotar um olhar mais empático com relação às ilusões que nos fabricam.

À essa região primordial de onde brota parte de nossa identidade alguns chamam inconsciente; outros dela fazem rendosa máquina de milagres, enquanto uns poucos acreditam que ela mereça sempre ser tratada como “sagrada” (mesmo pela mais “profana” ciência), pois parece guardar em si a fonte de segredos e desconhecidos que tramam os destinos da vida. Há poetas-artistas, de todos os gêneros, que gostam de passear por “lá” e trazer aquilo que é possível trazer para “aqui”. E há aqueles que acreditam que basta esperar por holofotes técnico-científicos mais poderosos para que toda essa incomoda “névoa” e seus segredos desapareçam de uma vez por todas da nossa história.

Quando trazemos esse debate para o campo das teorias contemporâneas, percebemos como o tratamento dado ao tema da autonomia do sujeito humano pelos cientistas sociais busca ganhar terreno frente à velocidade com que surgem “novas” identidades na sociedade globalizada em rede. Alguns autores, como Castells (1999) e Kumar (1997), por exemplo, pesquisam os limites que dão contorno ao processo de construção da identidade no sujeito contemporâneo, tanto do sujeito que está *dentro* quanto do que está *fora* da rede. Mas sustentar uma identidade nessa rede de relações sociais que pretende equalizar os atributos humanos transformando-os em valores-de-troca exige de indivíduos e grupos recursos que lhes permitam ser firmes e flexíveis de forma a escapar dos dois grandes castigos do mundo das

---

<sup>5</sup> Ver Ginzburg (1989 e 2001), Bateson (1989), Calvino (1992) e Lessing (1996).

mercadorias: ser totalmente absorvido por ele, se despersonalizando; ou ser totalmente excluído dele, que leva ao mesmo destino.

Uma indagação central nesse contexto de pesquisa aglutina as buscas em torno da dimensão “autônoma” do sujeito na escolha dos caminhos possíveis de serem percorridos no processo de construção e manutenção de sua *identidade*. A exposição a seguir traz os resultados de uma busca - em autores das ciências sociais contemporâneas - de formulações epistemológicas/ontológicas <sup>iii</sup> compatíveis com um ser humano (moderno?) que se *identifica* como:

- sujeito de um inconsciente;
- sujeito que se sabe outro de um outro semelhante a si mesmo;
- sujeito cômico da imprevisível crise ambiental provocada pela sua espécie.

Pelo que discutimos no item 1, Fetice: de impostura a ilusão, sobre as regiões nebulosas onde os humanos *encarnam* seus respectivos *ids*, autonomia talvez não tenha a ver nem com controle e nem se pretenda um processo absoluto, fechado em si mesmo. Autonomia evoca, ao contrário, uma entrega a certa ordem de eventos que possui processos incontrolláveis: uma aposta, uma responsabilidade, uma paixão assumida pelo sujeito – homem ou mulher – unicamente por seu próprio risco e desejo.

## 2.2 - A autonomia do sujeito em quatro autores contemporâneos

Os quatro autores abordados a seguir - Bourdieu, Habermas, Castoriadis e Bateson – conferem um valor estratégico ao tema da *autonomia* quando estudam a delimitação dos contornos que constroem a identidade dos sujeitos. Todos eles, ao tratarem da autonomia do sujeito, incorporam/discutem as heranças de Marx e Freud e dialogam com a alteridade, mesmo que não em sua abordagem estritamente antropológica.

Ao mesmo tempo – e essa parece ser *uma diferença que faz diferença* com relação a outras abordagens presentes no campo de debates -, esses quatro autores não deixam de procurar, em alguma medida, aplicar à construção de suas identidades enquanto sujeitos do conhecimento as próprias idéias que formulam a respeito da *região nebulosa* de onde emergem os contornos tanto do *si mesmo* quanto do *outro*.

Talvez por isso em seus textos encontremos sempre presente a preocupação em apontar os limites envolvidos no processo mesmo de construção de identidades que possam ser qualificadas de autônomas.

Pierre Bourdieu, numa conferência em Chicago (1973), procurando alertar a respeito da dimensão *simbólica* do poder, apresenta uma síntese de suas idéias, que redelimitaram o campo de pesquisas sociológicas em torno do tema da autonomia do sujeito na construção de sua identidade. Ao escrever sobre o *Poder [do] Simbólico*, ele assim configurava a formulação da tarefa do cientista social:

... é necessário saber descobrir [o poder] onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (Bourdieu 1989: 7-8).

Em outro momento, ao apresentar as categorias de *história objetivada* e *história incorporada*, Bourdieu nos fala de como “o morto se encarna no vivo”,<sup>iv</sup> para concluir com um aviso aos sociólogos que se aventuram pelo campo do simbólico:

A sociologia só deixará de ser (...) uma ciência empenhada em revelar os “pensamentos dissimulados”, como dizia Montaigne, um olhar desconfiado e maldoso que desengana, **destruindo as imposturas e também as ilusões**, um propósito de “redução” mascarado de virtudismo do pensamento intransigente, na medida em que for capaz de se submeter completamente à interrogação a que ela submete toda a prática (Bourdieu 1989: 105-106, grifos nossos).

Em 1974, em conferência intitulada *Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu* (proferida por ocasião da comemoração dos 50 anos de fundação do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt), foi a vez de Jürgen Habermas abordar o mesmo tema da autonomia do sujeito na construção de sua identidade (1983: 49-75). Praticando uma outra abordagem, Habermas incorpora e problematiza conclusões estabelecidas pelo trabalho de Piaget com relação ao processo de desenvolvimento de uma identidade autônoma pela criança e pelo jovem, processo que relaciona elementos internos e externos ao sujeitos.

No livro *O julgamento moral da criança* [1932], Piaget sintetiza idéias a respeito dos processos pedagógicos que desembocam na construção, pelo sujeito, de uma identidade *autônoma* (governada por si mesmo) ou *heterônoma* (governada por outros). Como sintetizou Constance Kamii, toda pedagogia baseada no par de oposição recompensa/castigo – mesmo que apenas sob a forma de uma ameaça de recompensa ou castigo – tende a desembocar, segundo Piaget, na construção de identidades heterônomas. E tais práticas centradas no castigo, infelizmente as mais comuns até hoje, costumam obter como resposta três diferentes tipos de identidade heterônoma (ver Kamii 1984 - Apêndice):

- No fundo obedecendo aos próprios adultos que dizem: “Não me deixe pegá-la fazendo isso outra vez”, o ser humano em criança aprende a realizar cálculos de custo/benefício e a empregar estratégias de dissimulação. Assim, de outra vez, a criança poderá tratar de evitar ser descoberta ao praticar o mesmo ato proibido.
- Preferindo a segurança que acompanha a escolha de obedecer o que os outros lhe dizem, o ser humano criança abdica de tomar suas próprias decisões, se conformando com o elenco de crenças e atos definido como não-passível de punição.
- O ser humano criança se revolta e passa a negar qualquer tipo de limite. No entanto, “não fazer o que os outros querem” não é o mesmo que “fazer o que se quer”; nesse sentido, revolta não significa necessariamente autonomia.

Mesmo quando a ênfase recai no pólo recompensa, como nas escolas pedagógicas alternativas do século XX, a construção de uma identidade heterônoma pode acabar sendo reforçada, pois “crianças que ajudam os pais para receberem dinheiro como prêmio ou estudam apenas para tirarem boas notas, exatamente como as crianças que são “boazinhas” só para evitar punições, também são governadas por outros”(Kamii 1984: 107-108).

Ao dialogar com as formulações piagetianas sobre o tema da construção de identidades autônomas, Habermas procura incorporar ao sujeito dessa investigação tanto as *regiões nebulosas* onde Id, Ego e Superego buscam “uma comunicação livre de coerção” com seus “carecimentos”, quanto a questão da alteridade, do encontro com o Outro, central em sua idéia de “ação comunicativa”(1983: 50). Para Habermas, o sujeito capaz de construir uma identidade



autônoma precisa ir além do sugerido por Piaget e desenvolver a habilidade de criticar os valores que sua própria cultura define como "*direitos humanos universais*", visando assim inserir

os próprios carecimentos nas estruturas comunicativas: enquanto o Eu se isola de sua natureza interna e nega sua dependência a carecimentos que ainda esperam ser adequadamente interpretados, a liberdade – por mais que possa ser guiada por princípios – não é livre com relação aos sistemas normativos existentes (Habermas 1983: 55).

Olhar os carecimentos humanos faz com que a busca pela autonomia escape para as *regiões nebulosas* nas quais "*a interdependência entre sociedade e natureza penetra até o interior da identidade*". Chamando para o campo de debates as duas grandes crises de amadurecimento – a edipiana e a da adolescência – Habermas realça que

o Eu só pode penetrar nas estruturas de interação e atravessá-las se também os carecimentos puderem ser assumidos [em seu] universo simbólico e nele receberem um acolhimento suficiente (Habermas 1983: 70).

No entanto, alerta Habermas, a longa distância que separa o discurso e a ação no cotidiano das sociedades contemporâneas não nos deixa esquecer que o desenvolvimento de um ser humano adulto autônomo parece ser "*um processo extraordinariamente cheio de perigos*". Porém, como Bateson, Habermas ressalta que, quando tratados de "*forma estética*"

os carecimentos são mantidos em condição de poder se expressar lingüisticamente, sendo liberados de seu caráter pré-lingüístico paleo-simbólico. Mas isso significa que a natureza interna não pode mais ser submetida pela pré-formação cultural que lhe é dada em cada oportunidade (Habermas 1983: 72).

Agora vejamos como, inspirado talvez como Elias e Bateson por sua proximidade com a psicanálise, já nos anos 50 do século passado Castoriadis foi também capaz de refletir a respeito dos contornos envolvidos na construção de identidades autônomas numa linguagem bastante acolhedora do contexto presente nas *regiões nebulosas* do ser:

um sujeito autônomo é aquele que sabe ter boas razões para concluir: isso é bem verdadeiro, isso é bem meu desejo. De acordo com Lacan, 'anuncia-se uma ética ... não pelo caminho do medo, mas sim pelo do desejo.' ... O fato de que poderíamos completar a proposição de Freud pelo seu inverso – Onde é o Ego o Id deverá surgir – mostra quão os desejos, as pulsões (quer se trate de Eros ou de Thanatos) sou eu também; e trata-se de levá-los não somente à consciência, mas à expressão e à existência (Castoriadis 1982: 126).

Como Bourdieu e Habermas (e, veremos, também Bateson), Castoriadis aplica a seu sujeito do conhecimento as próprias idéias que desenvolveu a respeito dos perigos que rondam "*aqueles poucos indivíduos para quem a identidade ainda possui um sentido*", alertando que, numa sociedade onde a dominação precisa permanecer disfarçada, sua autonomia

só pode permanecer truncada, porque encontra, nas condições materiais e nos outros indivíduos, obstáculos no momento em que tem de *encarnar-se* numa atividade, desenvolver-se e existir socialmente, só podendo *manifestar-se* em sua vida efetiva nos interstícios dispostos pelo acaso e pela astúcia, em quotas sempre pequenas (Castoriadis 1982: 131; grifos nossos).

Além de incorporar a dimensão inconsciente revelada pela psicanálise, Castoriadis não abre mão de assumir que o processo de construção da autonomia do sujeito ocorre também em uma dimensão inevitavelmente "*social e histórica*", embora essa dimensão constitutiva de qualquer identidade não deva ser traduzida "*apenas como uma relação de dependência*" de

cada ser humano para com a sociedade de sua época. Ao contrário, a relação do sujeito com o social e o histórico *"é uma relação de inerência, não é nem liberdade, nem alienação, mas o terreno no qual liberdade e alienação podem existir"* (Castoriadis 1982:136).

Por outro lado, Castoriadis dá valor estratégico a uma terceira dimensão constitutiva do desenvolvimento de identidades autônomas, a dimensão que abriga as relações do sujeito *"com a natureza ... nossa espacialidade, nossa corporalidade enquanto aspectos 'naturais' de nossa existência, que a 'submetem' às leis da física, da química ou a biologia"*. Esta inclusão lhe permite validar a natureza como uma dimensão da realidade capaz de ser fonte de *"analogias e metáforas"* que nos ajudam a compreender as dimensões inconscientes e culturais da história humana (Castoriadis 1982: 136).

Nesse momento será benéfico lembrar a importância daquilo que, usando uma expressão de Wittgenstein, Bateson chama *"a falácia da concretude deslocada"* (1973: 104). Entrar em contato com essa idéia nos faz perceber a armadilha - oculta sempre em algum tipo de "reducionismo" <sup>v</sup> - que costuma rondar o caminho dos que freqüentam o campo acadêmico-científico. Ao falar em *dimensões* - ou em esferas, aspectos, mundos, instâncias, pois não existe apenas uma palavra que nos ajude a designar a singularidade de nosso objeto - o cientista humano procura criar uma ordem analógica à que almeja "descrever". Mas nem ele (ou ela) nem os seus leitores podem se esquecer de que nada nos garante que existam tais "dimensões" na realidade: estar alerta a respeito dessa possibilidade epistemológica de errar abre contextos de rara fecundidade no momento de instaurar contornos em uma "natureza sem contornos" (Bateson 1986).

Talvez até mais do que os outros autores que tratam do tema da autonomia na construção da identidade, Bateson não se cansa de alertar sobre as armadilhas presentes no caminho daqueles que almejam suportar o "esqueleto solitário da verdade", incorporando o tema como um objeto de estudo de suas pesquisas epistemológicas. <sup>vi</sup>

Por exemplo, em um memorando escrito aos seus pares do Conselho de Política Educacional da Universidade da Califórnia, no ano de 1978, Bateson constatava que ocupar tal posto, socialmente considerado como uma posição de *status* e poder, lhe podava toda e qualquer possibilidade de contribuir para o que ele considerava o verdadeiro trabalho de qualquer cientista-professor: fazer avançar a intimidade de seus alunos com o conhecimento envolvido no fazer ciência. Ali, entre assuntos como orçamento *per capita*, captação de novas contribuições, produtividade acadêmica e otimizações curriculares, era impossível conversar sobre temas - como o da construção de identidades, por exemplo - essenciais ao aprendizado de qualquer espécimen humano que almejasse se tornar um cientista (Bateson 1986).

No final da vida, o velho professor se preocupava acima de tudo com as questões da epistemologia - como sabemos que sabemos? Como aprendemos a aprender? Existiria uma epistemologia do sujeito *autônomo* diferente daquela do sujeito *heterônomo*? Era sobre isso que ele falava quando afirmava que os cientistas *"que não sabem que podem estar errados só são capazes de aprender conhecimento técnico"*?

### **2.3 – A herança de Bateson: idéias que vivem**

Ecos dessas questões batesonianas se fazem cada vez mais presentes nas ciências sociais contemporâneas, inclusive no Brasil. No ano de 2000, por exemplo, o cientista político argentino Hector Leis, o sociólogo italiano Gian Mario Giuliani e os antropólogos nativos Otávio Velho e Amir Geiger publicaram textos nos quais Bateson e suas histórias são evocados como caminhos alternativos para as várias "crises" contemporâneas - econômica, política, ambiental,

epistemológica, de identidade e outras – detalhadamente mapeadas por diversos autores. Em todos eles, de uma forma que parece reforçar a necessária angústia que acompanha a tomada de consciência dessa crise, vemos Bateson surgir como uma *espécie de sopro renovador* no cenário das ciências humanas.

Em um ensaio intitulado *A tristeza de ser sociólogo no século XXI*, Leis se ressentia de que

nas últimas décadas houve festas para as quais os sociólogos não foram convidados.<sup>6</sup> Sabemos que em uma das mais badaladas foi celebrado o casamento entre as ciências da informação e as ciências da vida. Fico imaginando o que seria um *ménage à trois*, introduzindo as ciências sociais na intimidade do casal. Autores como Luhmann e Castells, embora por ângulos diferentes, acredito que não veriam com maus olhos o namoro da sociologia com as ciências da informação. Mas onde encontrar hoje um cientista social da estatura de um Gregory Bateson, que nos anos 70 era capaz de integrar sem solução de continuidade áreas das mais diversas da vida social, psicológica e natural, além de transitar por elas ? (Leis 2000: 23)

Enfrentando sociologicamente uma temática fronteiriça - a dos alimentos transgênicos - e também buscando "*respostas sinceras para temores muito reais*", Giuliani evoca a "história" contada por Bateson – na verdade, Bateson a chama de "*fábula quase científica*" – a respeito de como uma rã se deixa cozinhar ao ser posta numa panela cuja água vai se esquentando aos poucos (como nosso efeito-estufa), pois não tem nenhum recurso perceptivo que lhe alerte sobre o perigo da situação e sua atenção está toda concentrada em seu próprio prazer.<sup>7</sup> Giuliani, através da analogia com a "atitude" da rã, projeta em nós uma responsabilidade no desfecho da "experiência": "*Se, como a rã, nos apegarmos no presente, acabaremos perdendo não somente o passado, mas também o futuro*" (Giuliani 2000: 34). Só que talvez não seja por medo, covardia ou "alienação" que a rã **não** salta fora da panela destampada: como muitos humanos hoje em dia, a rã não teve a chance de aprender a respeito de como uma situação "confortável" do ponto de vista do espécimen pode contribuir para a inviabilização da própria espécie.

Otávio Velho e Almir Geiger recorrem às formulações de Bateson de modo a focarem a fecundidade do uso da idéia de *liminaridade* na obra de mestre Da Matta, resgatando, nesse percurso, as ainda hoje pertinentes perguntas de inspiração lamarckiana, que o evolucionismo darwinista varreu para debaixo do tapete (Butler 1895). Assim, a liminaridade é definida não apenas como "*um estado de indeterminação em que a individualidade do sujeito é reduzida até perder qualquer sentido para ser então moldada pela coletividade*", mas também como uma "*dimensão*" capaz de fazer brotar das névoas "*a conexão multívoca e multidirecional do indivíduo empírico com a sociedade*" (Velho e Geiger 2000: 73).

A idéia de *liminaridade* aponta um território similar ao que Samuel Butler desenha com o termo "desígnio", no sentido de que ambas as idéias são capazes de nos levar a ver *como* a existência de uma *capacidade* de se adaptar, ao ser parcialmente determinada pela "identidade"

<sup>6</sup> Ou será que descartamos os convites por não achá-las tão glamorosas quanto as nossas?

<sup>7</sup> A passagem de Bateson a que Giuliani se refere em seu texto é provavelmente a seguinte: "*Existe uma fábula quase científica que diz que se você colocar um sapo numa panela de água fria e aumentar bem vagarosamente a temperatura da água de forma que não exista [do ponto de vista do sapo] um momento marcado para ser o momento em que o ele deveria pular fora, ele nunca saltará. Ele se deixará cozinhar. Estaria a espécie humana alterando seu próprio meio com uma poluição vagarosamente crescente e apodrecendo sua mente com uma religião e uma educação que deterioram vagarosamente numa tal panela?*" (Bateson 1986: 106-107).

dos sujeitos, se coloca como elemento interno ao sistema “história natural + história humana”. Para esse olhar, mais importante que conhecer as cartas e as regras é jogar (Butler 1895).

A “evo-lução” – no sentido original do termo, que designa, para alguém de sua conotação positivista, *aquilo que acontece com a passagem do tempo* - pode assim não ser considerada apenas o contexto resultante do embaralhamento aleatório das cartas, como imaginou Darwin. Para os seres vivos, se trata também de apostar aí nesse jogo a sua sorte, o seu destino. O jogo – um dos campos de entrada nos *doubles binds*, idéia fundamental em Bateson – é uma metáfora harmonizável com a noção de *liminaridade* e *desígnio*. As noções de liminaridade e desígnio nos levam, por sua vez, às *regiões nebulosas* onde os sujeitos humanos interagem, a partir de seus próprios carecimentos, com seu tempo histórico e com a própria natureza. Pesquisar como, em situações de forte liminaridade, esse desígnio interno desencadeia novas adaptações no equilíbrio dinâmico que rege o sistema mais amplo, fazendo que uma crença/olhar interno ao sujeito favoreça determinadas não-impossibilidades na história do ambiente e não outras, é uma tarefa que ainda hoje pode ser chamada de lamarckiana, butleriana, batesoniana – se a herança reivindicada a esses mestres é a das suas perguntas à evolução, não necessariamente a de suas respostas.

Esse parece ser o espírito que Derrida busca descrever como adequado quando nos aproximamos do território no qual o *desígnio* do sujeito – metáfora da autonomia do seu olhar – encontra seu justo lugar. O sujeito que agora aceita saber que também não sabe é assim capaz de nomear, de determinar ao menos um sentido, para esse território: o sentido da palavra *indeterminação*. E para revelar seus contornos, Derrida lança mão da noção de *double bind*:

“Il n'y a d'ailleurs de décision et de responsabilité dignes de ce nom que dans l'endurance d'un **double bind** [em inglês no original], là où l'on *ne sait pas* d'avance, quand aucun savoir préalable ne garantit ou ne programme de façon continue, sans quelque saut, le choix entre deux injonctions aussi impératives et aussi légitimes l'une que l'autre. Cette terrible loi, qui est la loi même, la loi de la loi, donne sa chance à la responsabilité et à la décision, s'il y en a, mais ne laisse aucune chance à la bonne conscience. Personne ne pourrait jamais *savoir*, jamais être assuré, dans un jugement théorique et déterminant, qu'il y a eu de décision responsable et qu'elle aura été la meilleure. L'urgence d'aujourd'hui, c'est au moins de sauver un certain nombre de principes - le droit au débat, le droit à la discussion, la non-censure - et néanmoins la possibilité de combattre, de limiter, de dénoncer ce qui, sous ce visage là, laisse passer des tentations antisémites. C'est très difficile. N'oubliez pas par exemple que Chomsky n'aurait jamais accepté que vous disiez de lui qu'il défendait Faurisson [professor de literatura em Lyon que sustentava, em 1978, a tese da não existência das câmaras de gás nazistas]. À ses yeux, il défendait le droit à la parole (Derrida e Roudinesco 2001: 213).

Ao adentrarmos esse território matriz do indeterminismo, povoado de doubles binds que desafiam nossas indagações a respeito dos elos possíveis entre o futuro e o presente, onde sabemos que nada garante de antemão a aposta de nossas fichas, encontramos a “lei da lei”, que nos impele a sermos *responsáveis pelas nossas decisões*.

Ao falarmos em “lei da lei” nos encontramos próximos de outro pólo de referências nos debates sobre o tema da autonomia: Lacan e suas idéias sobre o “não do pai” como uma tentativa de limitar que o território do indeterminismo (des)controle o próprio sujeito. No texto “A forclusão do nome-do-pai” (Seminário V), a noção de *double bind* de Bateson é apontada como

algo que nos faz refletir um pouco além da ponta do nariz sobre o que concerne à ação terapêutica (...) introduz[indo] desde o princípio a noção de comunicação

como centrada não apenas num contato, num relacionamento, num meio, mas numa significação (Lacan apud Maia s/d).

No entanto, Lacan leva em consideração apenas os sentidos relatados no campo de debates "original" de onde a noção de double bind emergiu (como uma idéia que parece ter uma espécie de vida própria?): o disputado campo de estudos inter-disciplinares sobre o estado esquizofrênico.<sup>8</sup> Depois de formulada nesse contexto específico, a noção de double bind foi ampliada e recolocada em outro registro, não patológico, que mapeia entradas no seu território pelas portas do humor, da poesia, do aprendizado, da evolução, da arte, do jogo, da mística, entre outras.

O próprio Bateson ([1958] 1988) propôs a idéia desse estado "patológico" do esquizofrênico ter origem na dificuldade de uma criança humana configurar "*o processo de comunicação ... como constitutivo do sujeito*" (Lacan apud Maia) quando exposta de forma precoce, sem a tenda protetora do "Nome do Pai", ao desamparo do território do double bind. Mas se a esquizofrenia foi a origem, ela de jeito algum foi o destino da noção de double bind.

Para continuar entre os franceses, com suas preocupações com a "lei da lei" e o "Nome-do-Pai", convidamos para o debate Bourdieu e sua apropriação da noção de double bind na tentativa de iluminar questões a respeito da complexa problemática envolvida no estudo da *herança familiar*:

Matriz da trajetória social e da relação com essa trajetória, portanto, das contradições e das duplas coações (***double binds***) que nascem principalmente das discordâncias entre as disposições do herdeiro e o destino encerrado em sua herança, a família é geradora de tensões e de contradições genéricas (observáveis em todas as famílias, porque ligadas à sua propensão a se perpetuar) e específicas (variando, principalmente, segundo as características da herança). (...) A herança bem sucedida é um assassinato do pai realizado com a injunção do pai, uma superação do pai destinada a conservá-lo, a conservar seu "projeto" de superação (Bourdieu 2000).

Esse gancho com a superação da herança paterna nos traz de volta às terras brasileiras, nas quais começamos essa resenha sobre as andanças das idéias de vivas de Bateson no mundo das ciências sociais contemporâneas. Roberto Schwarz, procurando, mais uma vez, enfrentar nossos dilemas passados/ presentes pela porta da análise literária – esmiuçando o livro "O Elefante", do poeta Francisco Alvim – acaba também por usar a noção de double bind para dar conta da perversa situação brasileira, que o poeta almeja denunciar com seu seco poema

*"FACTÓTUM":  
Pior coisa  
é dever um favor a alguém  
Olha Virgílio  
a mim você não deve nada não  
Só a sua perna e"*

---

<sup>8</sup> Os textos de referência de Lacan são as pesquisas publicadas na década 1950 nos EUA sobre novas abordagens possíveis para esquizofrenia, realizada por uma equipe interdisciplinar de psiquiatras, médicos e terapeutas - Don D. Jackson, Jay Haley e Jonh H. Weakland - coordenada por Bateson, no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de Stanford (apud Maia s/d).

Diz Roberto Schwarz: Depois de uma vida de serviços prestados, o faz-tudo [o agregado] continua em dívida, ao passo que seu protetor [o fazendeiro dono da terra] não lhe deve nada e muito menos sente obrigação ou humilhação. É uma versão de nosso **"double bind"** [em inglês no original] entre dependentes e proprietários, onde a dívida dos primeiros é da ordem da obrigação pessoal e infinita, e não do dinheiro, ao passo que a dos segundos é da ordem da conveniência e do cálculo. Já estes últimos circulam em dois mundos e podem ir e vir, à escolha, entre o papel de fiel protetor e de indivíduo desobrigado e objetivo. Nos dois casos, a informalidade faculta aos de cima a estampa da civilidade amena, encobrendo o abismo social. (Schwarz 2002: 10).

Cá estamos, de volta ao Brasil e aos nossos double binds... Mas, como lembra o poeta Eliot: "O fim da jornada é alcançar o ponto de partida e olhá-lo como se fosse a primeira vez"...

### 3 - À guisa de conclusão

Será que podemos pensar que “desígnio” é o *nome* de uma classe de eventos internos ao sujeito responsável por encaminhar sua percepção e atenção, focando e desfocando, selecionando e deixando na periferia do campo de visão tudo o que não lhe interessa? O *desígnio*, especialmente em situações de *liminaridade*, forneceria o elo que permite ver o “fetiche” não como um “feitico” externo ao sujeito, mas como algo que insere seus carecimentos na roda das ilusões comuns?

No dia em que terminei o segundo item deste texto, sobre o fetiche da mercadoria não ser apenas e sempre *impostura*, mas também necessária *ilusão*, fui até a Livraria Da Vinci ver se um livro encomendado havia chegado.<sup>9</sup> Enquanto esperava a resposta, um título numa pequenina lombada perdida na imensidão das estantes chamou minha atenção: *Le Fétichisme, Histoire d'un concept*, de Alfonso Iacono (1992).

Nesse pequeno livro, quantas surpresas! Iacono realiza uma precisa e sucinta genealogia dos termos *fetiche* e *fetichismo*, usados pela primeira vez pelo escritor francês Charles De Brosses em trabalho anonimamente publicado em 1760: *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie* (África Ocidental).

Nessa precoce versão iluminista do etnocentrismo europeu, o culto de “*fétiches*” – animais, lugares ou objetos inanimados que os “primitivos” “acreditavam” possuidores de identidade própria e de poderes mágicos – serve de base para uma nova teorização que diz que tal forma de religião encontrada entre as tribos primitivas na verdade deve ser considerada como a primeira “*forma de religião*” de qualquer sociedade humana. Ao identificar a antiga religião egípcia com o fetichismo das tribos e povos primitivos da África, da Ásia e da América, De Brosses acaba por desenvolver um dos primeiros esquemas evolucionistas e etnocêntricos de explicação da História Humana, que tanto sucesso fariam na Europa do século seguinte.

Em outro momento, ao seguir mapeando o uso do termo fetiche pelos pensadores europeus, Iacono acaba por analisar seu uso em Marx e em Freud:

Em Marx e em Freud o conceito de fetichismo é empregado de forma analógica, resultando em uma transferência para um novo contexto de sentidos do contexto original no qual o fetichismo designa um fenômeno subjacente a um conjunto de práticas religiosas primeiramente observadas nos povos da África Ocidental. ... Quando esse conceito é aplicado ao mundo das mercadorias ou ao mundo sexual, ele cria um mecanismo que ao mesmo tempo remete [ao contexto original] e realiza implicitamente uma comparação [com esse contexto] (Iacono 1992: 110).

E, para explicar como é possível essa transmigração de um conceito inicialmente usado para definir práticas “fetichistas” de tribos primitivas para o coração mesmo da vida material e afetiva dos civilizados europeus do final do século XIX/começo do XX, Iacono vai buscar a ajuda de quem? De Gregory Bateson e sua “*noção de contexto, de padrão através do tempo*”... (Iacono 1992: 112).

A descoberta do ensaio de Iacono, publicado pela Puf-Paris, e a constatação de que compartilhávamos apostas similares – unir as escolas de Marx e Freud com Bateson – foi um achado retro-alimentador para o sistema de elaboração e realização dessa investigação exploratória acerca dos sentidos clássicos do tema da autonomia do sujeito humano na relação

---

<sup>9</sup> Em um loose thinking como esse é importante registrar que o *nome* do livro era: *The perception of the environment* (Ingold 2000), indicação bibliográfica do prof. Otávio Velho em seu curso *Críticas à Antropologia – as contribuições de G. Bateson*, Museu Nacional, Rio de Janeiro, agosto/dez 2001.

com sua própria identidade. Esse evento teórico convida à investigação as formulações de inovadora singularidade de Norbert Elias, principalmente no clássico *"A sociedade dos indivíduos"*: na história humana, não existe sociedade sem indivíduos e não existem indivíduos sem uma sociedade.

Durante toda a escritura da primeira parte do trabalho, vira e mexe uma questão me ocupava a mente: qual a origem etimológica da palavra "fetiche"? Por mais que eu pensasse e procurasse, nenhuma pista, como se o segredo estivesse se protegendo de olhares ainda precoces. Mas logo a primeira frase do pequeno livro, Iacono me trouxe a resposta:

Le mot 'fétiche' vient du portugais *feitico* [é "*feito*" *isso*] ... Fétiche est le nom donné [pelos primeiros navegadores portugueses] aux objets e aux pratiques religieuses des peuples et de civilisations de Guinée e d'Afrique Occidentale aux XV e XVI siècles (Iacono 1992: 5).

Nós, ocidentais modernos, fomos ensinados a marcar com o nome de co-incidências certas percepções desse contexto que flui em padrões através do tempo. Será que ao dizer – Que coincidência! – buscamos nos referir à mesma classe de eventos que antigos egípcios e "primitivos" de todos os continentes buscavam exprimir com o que classificamos de seus "fetiches grosseiros"? Que tipo de padrão ligaria culturas tão distantes no tempo e no espaço humano para que um conceito como o de fetiche pudesse encontrar seu justo lugar em todas elas: inicialmente como mística; depois como poder teocrático; finalmente moderno, entranhado nas mercadorias que reificam nossa vida social e, por último, dentro do próprio ser, colonizando seu desejo.

Mas, será que como acreditavam nossos antepassados "primitivos", o feitiço acaba sempre por voltar para o feitiçeiro que o lançou? É o que parece concluir, com a necessária dose de auto-ironia, o pesquisador europeu ao relatar como o fetichismo finalmente encontrou

seu justo lugar no Ocidente, onde homens ditos 'civilizados', dotados de uma toda poderosa razão utilitária, rezam piedosamente para um Deus único e universal, mas adoram ardentemente objetos, coisas, mercadorias, fetiches (Iacono 1992: 126 – tradução minha).

Mônica C. Lepri  
São Francisco – Guanabara  
inverno de 2001/primavera 2003

## NOTAS

<sup>i</sup> As inevitáveis releituras de Marx sempre permitem pinçar aqui e ali frases que podem denotar como, em algum momento, o próprio Marx já havia apontado certos pontos problemáticos que hoje debatemos, como por exemplo: *"A descoberta científica ulterior de os produtos do trabalho, como valores, serem meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção é importante na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa de nenhum modo a fantasmagoria que apresenta como qualidade material dos produtos, o caráter social do trabalho"*. (1975: 82-83)

<sup>ii</sup> Numa abordagem à la "loose thinking" (Bateson 1973), talvez possamos metaforizar um sentido possível de *identidade* comparando-a à manifestação, num sujeito, de sua *entidade id*, de seu espírito peculiar, daquilo que o torna único, num jogo de palavras que aproveita o sentido de *in-corporar* uma entidade, de *dar o corpo* a um espírito, de uso corrente no Brasil.



---

iii A seguir, alguns parágrafos nos quais Bateson foca especificamente esse tema:

**"Epistemologia e Ontologia:** Filósofos reconheceram e separaram dois tipos de problema. Em primeiro lugar, os problemas de como as coisas são, o que é uma pessoa e que sorte de mundo é esse. Estes são os problemas da ontologia. Em segundo, os problemas de como podemos conhecer qualquer coisa, ou mais especificamente, como sabemos que sorte de mundo é esse e que tipo de criaturas somos nós para podermos conhecer algo (ou talvez nada) sobre esse assunto. Esses são os problemas da epistemologia. Para estas questões, as ontológicas e as epistemológicas, os filósofos buscam encontrar respostas verdadeiras.

Mas o naturalista, observando o comportamento humano, fará perguntas bastante diferentes. Se ele for um relativista cultural, poderá concordar com aqueles filósofos que sustentam que uma ontologia 'verdadeira' é concebível, mas não perguntará se a ontologia do povo que ele observa é 'verdadeira'. Suporá que a epistemologia de tal povo seja culturalmente determinada ou até idiossincrática, e esperará que a cultura como um todo faça sentido em termos desta sua [do povo] particular epistemologia e ontologia.

Se, por outro lado, ficar claro que a epistemologia local está *errada*, então o naturalista deve estar alerta para a possibilidade de que a cultura como um todo nunca fará realmente 'sentido', ou fará sentido apenas em circunstâncias restritas, podendo romper-se quando em contato com outras culturas e novas tecnologias.

Na história natural da existência do ser humano, ontologia e epistemologia não podem ser separadas. Suas (em geral inconscientes) crenças a respeito de que tipo de mundo é esse determinarão como ele o vê e nele atua; e suas maneiras de perceber e atuar determinarão suas crenças sobre a natureza desse mundo. O ser humano está ligado a uma rede de premissas ontológicas e epistemológicas que, em certo nível, independe de um definitivo estatuto de verdade ou falsidade, e assim se torna parcialmente auto-validante para ele.

É incômodo referir-se constantemente tanto à epistemologia quanto à ontologia e incorreto sugerir que elas podem ser separadas na história natural humana. Parece que não existe uma palavra conveniente que dê conta da combinação destes dois conceitos. As melhores aproximações são 'estrutura cognitiva' e 'estrutura de caráter', mas estes termos falham em sugerir que o que é importante é um corpo de suposições habituais ou premissas implícitas no relacionamento entre o homem e o ambiente, e que estas premissas podem ser falsas ou verdadeiras. Daqui para frente usarei o termo 'epistemologia' nesse ensaio para designar ambos os aspectos da rede de premissas que governa a adaptação (ou a inadaptção) ao ambiente humano e físico. No vocabulário de George Kelly, estas são as regras com as quais um indivíduo 'constrói' sua experiência.

Estou preocupado principalmente com esse grupo de premissas sobre as quais o conceito ocidental de 'self' foi construído e, inversamente, com premissas que sejam corretivas com relação a alguns dos erros ocidentais mais gritantes associados a esse conceito." Gregory Bateson, "The Cybernetics of 'Self': A Theory of Alcoholism", in *Steps to an Ecology of Mind*. London, Paladin/Granada Publishing, 1973, p. 280-281. (Tradução de Mônica Lepri).

iv A analogia da expressão francesa que dá título ao capítulo - *Le mort saisit le vif* - é similar à praticada pelos animistas brasileiros, no sentido em que ambas remetem a contextos onde o vivo cede seu corpo ao morto e o morto se manifesta como vivo.

v **Reduccionismo:** "*tendência que consiste em reduzir os fenômenos a seus componentes mais simples e a considerar estes últimos como mais importantes que os fenômenos observados.*" (LAROUSSE 1998: 4952). Para Bateson, "*encontrar a explicação mais simples, mais econômica e (usualmente) mais elegante que abrangerá os dados conhecidos é a tarefa de todo cientista. Além disso, o reduccionismo se torna um vício se for acompanhado de uma insistência extremamente forte de que a explicação mais simples é a única explicação*" (1986: 234).

vi Usando a forma de poema, Bateson deixou o seguinte manuscrito:

"Ei-lo posto em palavras/precisas./E ao lerem nas entrelinhas/vocês nada encontrarão,/pois tal é a disciplina que reclamo/que não há o que tirar nem por./Não o mundo tal como é/nem como deveria ser/ - simplesmente a precisão - /o esqueleto da verdade.// Eu não me dedico à emoção/não insinuo implicações/nem invoco fantasmas de velhos credos esquecidos./Isso é tarefa para o pregador,/o

---

hipnotizador, terapeuta e missionário:/eles virão depois de mim/e se servirão do pouco que eu disse/para estender ainda mais armadilhas/no caminho daqueles que não podem suportar/o esqueleto/solitário/da verdade" (1989).

### Bibliografia

- ANTUNES, Ricardo (org.) – *Lukács, um Galileu no século xx*. Boitempo Editorial, 1996.
- BATESON, Gregory – *Steps to an Ecology of Mind*. London, Paladium, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Mente e Natureza: A Unidade Necessária*. Rio de Janeiro, F. Alves, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Metadiálogos*. Lisboa, Gradiva.
- \_\_\_\_\_, *Une Unité Sacrée - Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit*. Paris, Seuil, 1996.
- \_\_\_\_\_, e RUESCH, Jurgen – *Communication e Société*. Paris: Seuil, 1988.
- \_\_\_\_\_, e BATESON, Mary Catherine – *La Peur des Anges*. Paris, Seuil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre – *O Poder Simbólico*. Bertrand Brasil, 1989.
- \_\_\_\_\_, "As contradições da herança", in Daniel Lins (org.), *Cultura e Subjetividade: Saberes Nômades*, Campinas, Papirus, 2000.
- BUTLER, Samuel – "The deadlock in Darwinism" [1895], in *The essential Samuel Butler*. N.York, E.P. Dutton & Company Inc. Publishers, s/d.
- CALVINO, Italo – *Fábulas Italianas*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.
- CASTELLS, Manuel – *A Sociedade em Rede*. São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- CASTORIADIS, C. – *A Instituição Imaginária da Sociedade*. R. Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- CHOMSKY, Noam – *A lingüística como uma ciência natural*. Revista Mana, V. 3, N° 2. Rio de Janeiro: PPGAS- Museu Nacional/UFRJ, outubro 1997.
- DAMÁSIO, Antônio – *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano*. São Paulo, Cia. das Letras, 1996.
- DERRIDA, J. e ROUDINESO, E. – *De quoi demain?* Paris, Fayard/Galilée, 2001.
- GINZBURG, Carlo – *O Queijo e os Vermes*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_, - *Olhos de Madeira*. São Paulo, Cia. das Letras, 2001.
- GIULIANI, Gian Mario – *O dilema dos transgênicos*, in Estudos Sociedade e Agricultura nº 15, outubro de 2000, Rio de Janeiro, CPDA/UFRJ.
- IACONO, Alfonso – *Le fétichisme: histoire d'un concept*. Paris, Puf, 1992.
- IANNI, Octávio – "Globalização: novo paradigma das ciências sociais", in S. Adorno (org.) *A Sociologia entre a Modernidade e a Contemporaneidade*. Ed. UFRGS, 1995.
- INGOLD, Tim – *The perception of the environment* (2000).
- JAMESON, F. – *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Ática, 1996.
- KEHL, Maria Rita (org.) – *A Função Fraterna*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- LEIS, Hector Ricardo – *A tristeza de ser sociólogo no século XXI*, in XXIV Encontro Anual da Anpocs, Petrópolis, outubro de 2000.
- LEPRI, Mônica – *Em busca do "padrão que liga": histórias de uma educação pelo ambiente*. Dissertação de Mestrado, Niterói, PGCA/UFF, 2000.
- \_\_\_\_\_, "A Sociologia Rural e seus duplos sentidos". Ruralidades, CPDA, n° 2, 2002.
- LESSING, D. – *Prisões que Escolhemos para Viver*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1996.
- LUKÁCS, G. – *Para uma Ontologia do Ser Social*. Tradução Mario Duayer (Faculdade de Economia, UFF), versão preliminar, maio de 1996, xerox.
- MAIA, Maria Angela – *A Teoria do Double Bind de Bateson*. Resenha do capítulo VIII, intitulado "A forclusão do nome-do-pai", do Seminário 5 de J. Lacan, EBP-RJ, s/d; [home.openlink.com.br/fabulocus/bdres16.htm](http://home.openlink.com.br/fabulocus/bdres16.htm); acessado em 15.08.2001
- MARX, Karl – *O Capital* [1859]. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* [1844]. Abril Cultural, 1974.
- MOREIRA, Roberto – *A gênese da formação interdisciplinar de pesquisadores no CPDA*. XII Congresso Nacional de Sociólogos, Curitiba, 2002a.
- \_\_\_\_\_, *Vivências de Ruralidades no Curso de Mestrado em Desenvolvimento Agrícola*. Ruralidades, CPDA/UFRJ, n° 0, 2002b.

- 
- ORSTEIN, Robert - *A Evolução da Consciência*, Best Seller, 1991.
- \_\_\_\_\_, e BURKE, J - *O Presente do Fazedor de Machados*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- RADCLIFFE-BROWN, A. - "A posição atual dos estudos antropológicos". In Alba Zaluar (org.), *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975.
- SACKS, Oliver - *A ilha dos Daltônicos*. São Paulo, Cia das Letras, 1997.
- SCHWARZ, Roberto - *O Elefante*. Caderno Mais!, Folha de São Paulo, 10 de março de 2002.
- SHAH, Amina - *Arabian Fairy Tales*. London, Octagon Press, 1987.
- VELHO, Otávio e GEIGER, Amir - "A liminaridade antropofágica de Roberto DaMatta ou Tupi or not tupi? A virtude está no meio", in L. Gomes, L. Barbosa e J. Drummond (orgs.), *O Brasil não é para principiantes*. Editora da FGV, 2000.
- VELHO, Otávio - *Ensaio Bibliográfico: De Bateson a Ingold, passos na constituição de um paradigma ecológico*. Rio de Janeiro, Revista Mana, Volume 7, n º 2, out/2001, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.
- WEBER, Max - *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1996.