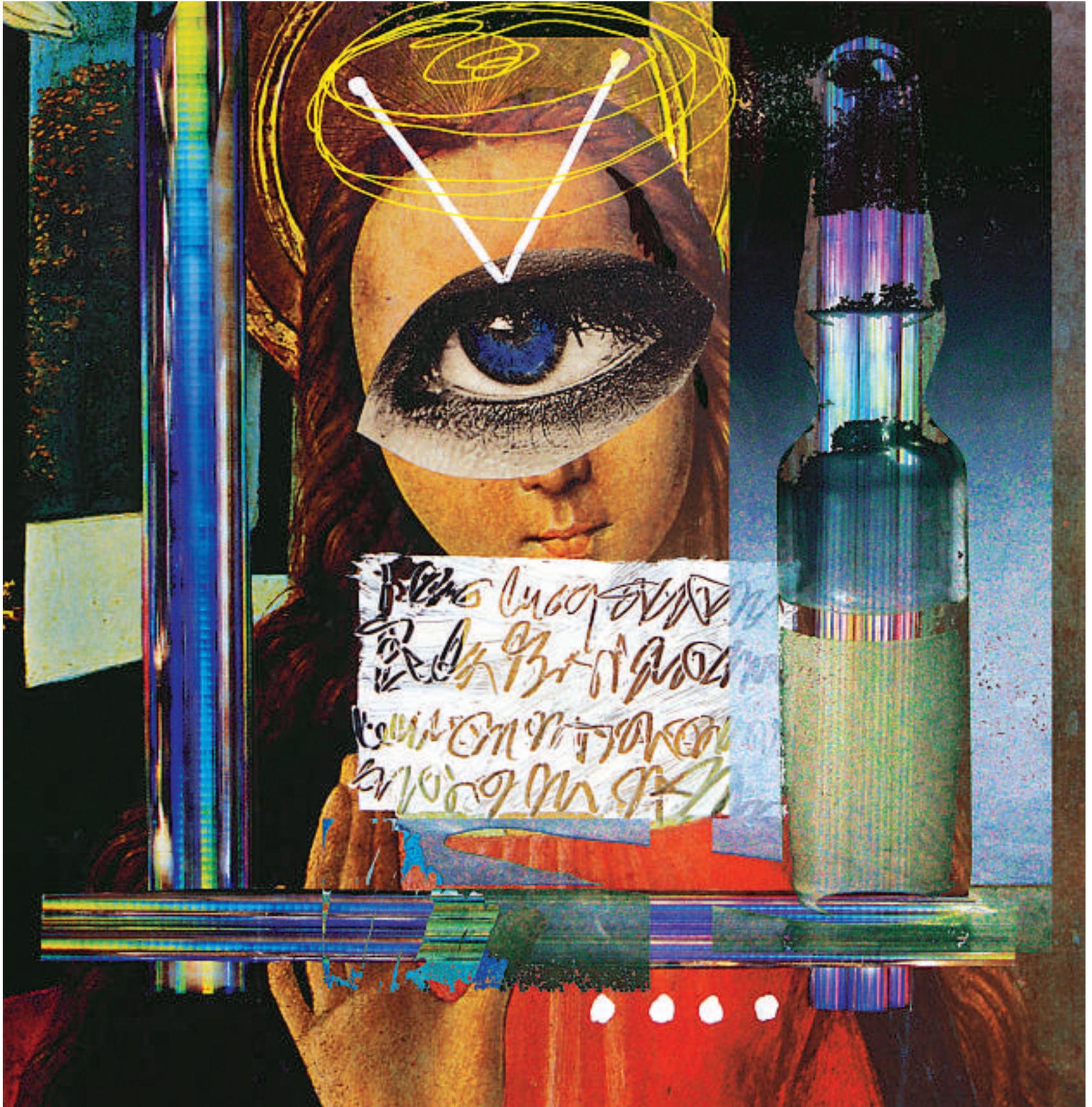


# O COMETA

Às vezes fico achando que sou uma invenção de vocês. Que eu não existiria se o Cometa não badalasse a minha existência, dando-me verossimilhança, forma, credibilidade.  
*Carlos Drummond de Andrade*

FERNANDO FIUZA

## Biologia da libertação



Nove cientistas do Chile, Espanha, EUA e Brasil explicam como se libertar das tentações da certeza

O deputado André Quintão fala sobre a Lei da Impunidade.  
Gustavo Penna mexe com o risco.

Mario Pontes encontra Cartola.  
Moacyr Scliar troca emoções com o leitor.  
Tudo culpa do Lula.

Belo Horizonte - Itabira  
Agosto 2007 - nº 319  
Ano 28 - R\$ 2,00





## Sete textos e nenhum destino

No artigo “Bento XVI e a utopia Brasil” (JB, maio de 2007), diz Leonardo Boff: “Normalmente predomina no Vaticano o ponto de vista institucional. Neste ganha centralidade o poder sagrado, a disciplina e a ordem, necessárias a um organismo mundial como é a Igreja Católica romana”. Sem ignorar a necessidade, o teólogo alerta que, no entanto, a simples sujeição à doutrina pode deixar de fora “a vida concreta dos fiéis”. Essa é uma abordagem inspiradora para outros campos do afazer humano. Por exemplo, costumamos ver a ciência como uma chave para desvendar o mundo, e sua guarda está restrita à autoridade científica. Mas será que essa visão permanece se olharmos de perto o modo como nós - organismos imersos em uma cultura - efetivamente funcionamos? A biologia é um belo espaço para esse debate. Primeiro, por ser um organismo, aquilo que um biólogo diz sobre o vivo traz conseqüências para o que diz de si mesmo. Além disso, as ciências da vida sempre serviram para legitimar as mais diversas doutrinas político-ideológicas (a “biologia como destino”). Finalmente, nossa cultura pop é ávida por consumir explicações deterministas, um filão da biologia que a grande mídia nunca cansou de explorar e perpetuar. Eis aí três fatores explosivos quando misturados, exigindo, no mínimo, a nossa reflexão.

Em respeito ao código de ética do Cometa Itabirano, não tem lugar aqui para a imparcialidade. Há algumas décadas, na contramão do rançoso discurso objetivista e alienante (que diz “não tenho nada com isso, pergunte à natureza!”), surgem no cenário acadêmico dois movimentos importantes, oriundos da cibernética (o estudo dos sistemas de “controle e feedback” em máquinas, organismos e sociedades) e das abordagens sistêmicas em vários campos do conhecimento: a escola chilena da Biologia do Conhecer, de Humberto Maturana e Francisco

Varela, e a Teoria dos Sistemas em Desenvolvimento, que tem sua maior expoente na norte-americana Susan Oyama. Comum a ambos, levar em conta as efetivas operações do vivo e suas relações com o ambiente e outros organismos, além de pouquíssima paciência com a postulação de “fantasmas na máquina” (outro ponto em comum é que, para nossa máxime sorte, Oyama e Maturana toparam colaborar nesta edição!). Há outros heróis nessa história, mas isso deixamos para o leitor descobrir nas páginas seguintes.

Em sete artigos, nove cientistas - psicólogos, antropólogos, lingüistas e biólogos -, de quatro países, discutem o biológico e o biologizar, mostrando que há mais coisas voando no céu e rastejando na terra do que sonham os programas genéticos e os fatores ambientais. O percurso inicia com Nelson Vaz e seu texto didático e (é óbvio) terapêutico. Na seqüência, Tomás Sánchez-Criado desmistifica a máquina-corpo e Guilherme Sá tira o guarda-pó dos cientistas do coletivo. Rubén Gómez-Soriano faz 2001 terminar antes de 1968 e Beto Vianna trepa de volta na árvore pra falar de evolução. Como nas profecias bíblicas, o caminho termina com sumos pontífices: Susan Oyama joga sua definitiva pá de cal na distinção entre o biológico e o cultural e Humberto Maturana, escudado pelos co-chilenos Ximena Dávila e Humberto Gutierrez, coloca a cultura e a biologia no seu devido lugar: o nosso.

Se Leonardo Boff permite a ousadia, chamemos esta iniciativa conjunta “Biologia da Libertação”: uma perspectiva liberadora de entulhos reducionistas, mas que não nos livra (a nós leitores, cientistas, editores...), nem um pouquinho, da responsabilidade pelo que dizemos sobre o mundo. Divirtam-se, e, principalmente, liberem-se. (BV)



# O óbvio

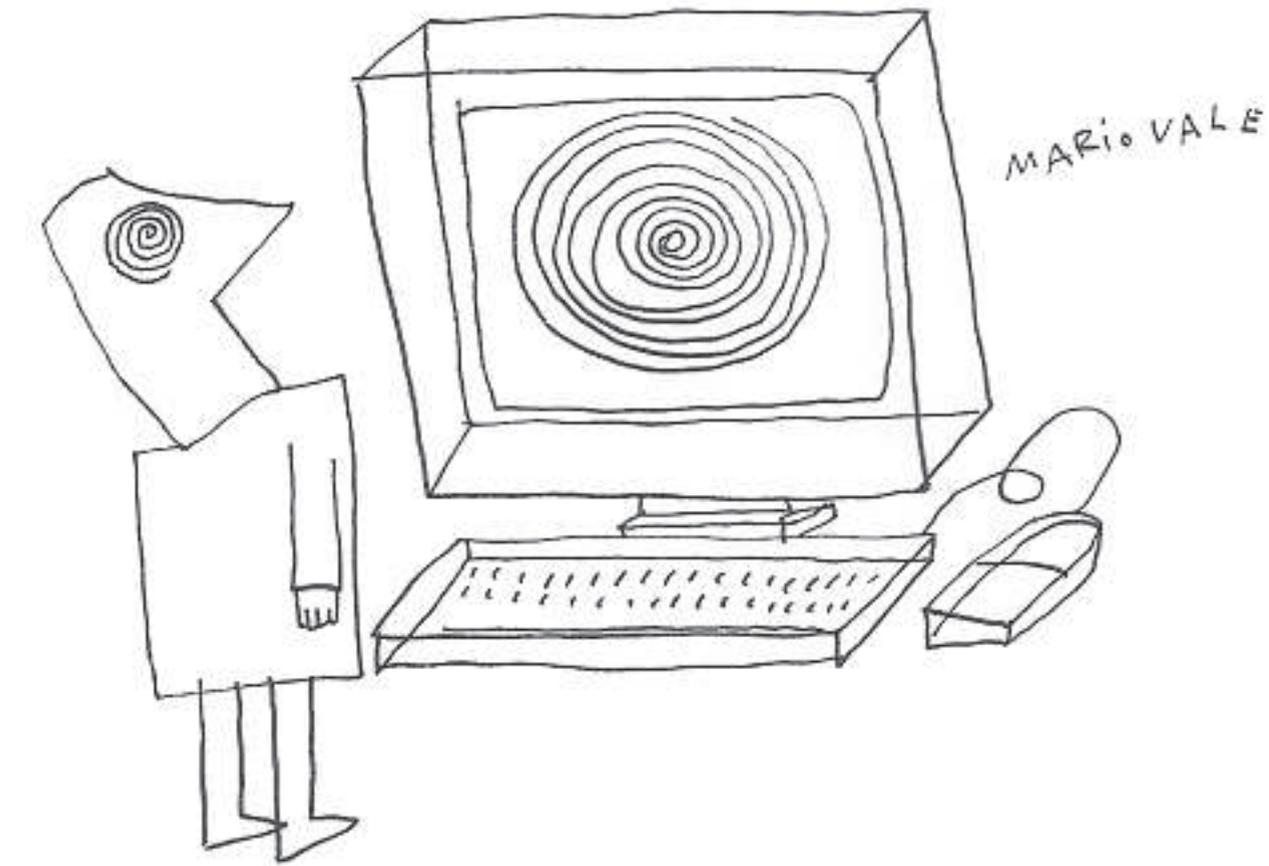
NELSON VAZ\*

Em uma importante reunião da SBPC, em 1977, Darcy Ribeiro fez uma palestra que se tornou famosa, intitulada: “Sobre o óbvio”, que começava assim:

“Nosso tema é o óbvio. Acho mesmo que os cientistas trabalham é com o óbvio. O negócio deles – nosso negócio – é lidar com o óbvio. Aparentemente, Deus é muito treteiro, faz as coisas de forma tão recôndita e disfarçada que se precisa desta categoria de gente – os cientistas – para ir tirando os véus, desvendando, a fim de revelar a obviedade do óbvio. O ruim deste procedimento é que parece um jogo sem fim. De fato, só conseguimos desmascarar uma obviedade para descobrir outras, mais óbvias ainda.”<sup>(1)</sup>

Parece óbvio que o Sol se desloca pelo céu em torno da Terra, mas à custa de muito sofrimento humano, aprendemos que não é isso o que se passa, mas sim o oposto: a Terra gira em volta do Sol.

Usamos nossas certezas mais arraigadas todo o tempo sem questioná-las e elas configuram as realidades que vivemos. Um outro cientista famoso, o neurobiólogo/filósofo chileno Humberto Maturana, discute a dificuldade em questionar essas convicções, fala da “tentação da certeza” (*la tentación de la certidumbre*). Duvidar de uma dessas certezas nos torna inseguros,



parece ameaçar nossa integridade. As alucinações desagradáveis (bad trips) de muitos usuários não familiares com drogas psicodélicas potentes, como o LSD, surgem exatamente da quebra imprevista dessas certezas perceptivas.

Ilusões são maneiras eficazes e divertidas de questionar nossas certezas, nas quais podemos incorrer sem o auxílio de drogas. As ilusões visuais, ou “ilusões de ótica”, formam a imensa maioria das ilusões popularizadas, mas há ilusões auditivas, táteis, olfativas, enfim, nossos sentidos às vezes burlam nossas certezas. Muita pesquisa é dirigida para as ilusões em busca de entender melhor o mecanismo normal das percepções e essa não é uma tarefa fácil. Quimicamente analisado, o aroma de abacaxi, por exemplo, mostra ser formado por diversas substâncias voláteis que, unidas, criam em nós o odor de abacaxi maduro. No entanto, a indústria de alimentos utiliza compostos artificiais que, isoladamente, são capazes de evocar na maioria das pessoas o odor de abacaxi, uma ilusão olfativa comercialmente explorada.

As ilusões visuais são as mais numerosas e as mais chocantes. Há na internet diversas variedades da “ilusão da face ôca” e uma das mais singelas é a do dragãozinho que parece mover o pescoço para nos seguir. Muitos video-clips mostram um pequenino dragão colorido feito de cartolina dobrada, que parece mover o pescoço para seguir a câmera<sup>(2)</sup>. A melhor experiência, no entanto, é fazer o seu próprio modelo. Baixar da internet um molde bidimensional do

dragão<sup>(3)</sup>, dobrá-lo de acordo com as instruções, fechar um dos olhos e ver como é incrível: ele move o pescoço e segue nosso movimento. Uma outra ilusão da mesma classe (“face ôca”) mostra uma máscara de Charlie Chaplin a girar. O incrível nesta ilusão é que não conseguimos realmente ver o lado côncavo da máscara: ele surge como um segundo lado convexo a girar no sentido oposto<sup>(4)</sup>.

A maioria das pessoas acha tudo isso divertido, mas não se preocupa seriamente em entender o que se passa, ou seja, por que esse pequeno dragão de papel parece se mover? Ou, perguntando de outra forma, por que nossa maneira de ver nos ilude e faz com que vejamos isso? A resposta é uma lição de humildade: depois de vermos milhões de faces convexas, não conseguimos aceitar a visão de uma face côncava. Incorremos nesse primeiro equívoco de ver algo côncavo como convexo e tudo o mais resulta dessa nossa primeira opção. Aceitar que projetamos no mundo nossas certezas perceptivas pode ser um primeiro passo contrário à “tentação da certeza”.

\* Nelson Vaz é doutor em bioquímica e imunologia pela UFMG, com pós-doutorado pelo Instituto Pasteur, na França. É membro titular da Academia Brasileira de Ciências, sócio-fundador da Sociedade Brasileira de Imunologia e consultor das revistas *Journal of Infectious Diseases* e *Scandinavian Journal of Immunology*. Escreveu, entre outros artigos, “Nas mãos de imunologistas” (2006, aniversário de Antonio Coutinho, Setúbal, Portugal), em que discute o papel dos cientistas na configuração de um “sistema imune cognitivo” e a alternativa da Biologia do Conhecer para o tratamento do vivo, em geral, e do sistema imune, em particular.

(1) O texto do Darcy está disponível na página <http://www.cefetsp.br/edu/esof/filosofia/sobreobviocsc.html> (2) O dragão no You Tube: <http://www.youtube.com/watch?v=xNgCiLr361E>

(3) Modelo do dragão para recortar: [http://www.grand-illusions.com/opticalillusions/dragon\\_illusion/](http://www.grand-illusions.com/opticalillusions/dragon_illusion/) (4) A máscara de Chaplin no You Tube: <http://www.youtube.com/watch?v=oJIQTf5UpRU>



# A importância da reflexão pluralista sobre o corpo

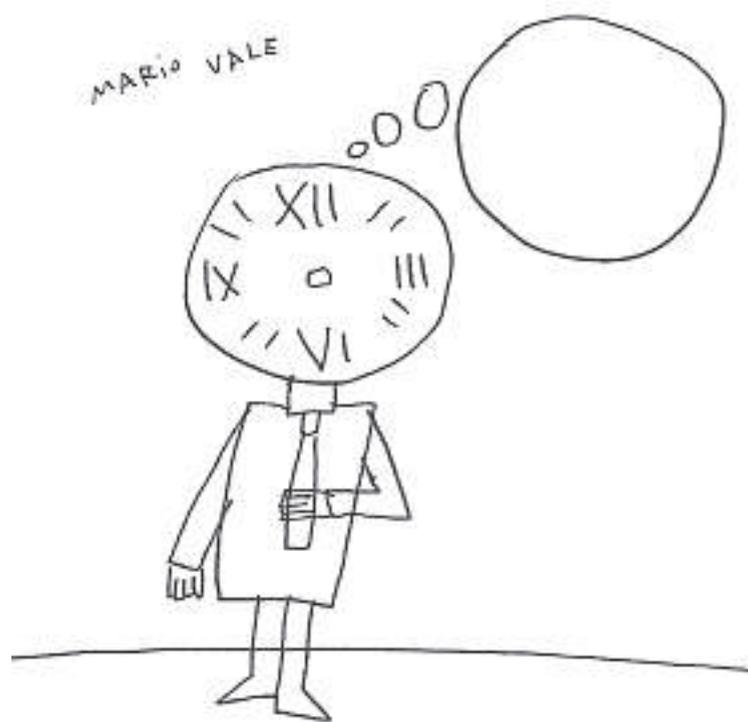
TOMÁS SÁNCHEZ-CRIADO\*

Nas ciências sociais e humanas, o corpo (sempre no singular) tem sido invariavelmente tratado como uma carcaça, ou, em casos extremos, como objeto (com uma lógica de existência associada às metáforas modernistas do motor ou do relógio) que tem sua única fonte de calidez (de “calor humano”) em nossas maneiras de vivê-lo e interpretá-lo. Em alguns casos, o corpo-máquina seria apenas um *locus* de nossas tendências humanas de gerar formas de significação (linguagens, instruções, identidades), em um mundo imaginado como pura combinatória de entidades claramente definidas e diferenciadas.

Talvez devamos explorar outras formas de pensar a articulação dos corpos com os cenários em que se desenvolvem e sugerir outras maneiras de tratar as relações entre corpo, mundo(s) e sistemas de signos, em que esses três universos - verdadeiros coletores ou sumidouros de nossas explicações -, despertem todo um conjunto de relações múltiplas que possa, finalmente, superá-los. Quero defender a tese de que há corpos além do organismo, formas de significação além dos signos, e mundos além de uma noção singular da natureza. “Corpo”, então, é uma noção que deveria ser usada sempre no plural: corpos.

Na investigação empírica, as noções de corpo-carcaça e corpo-objeto colocam-nos em grandes apuros para descrever e gerar as delicadas e heterogêneas tramas em que vivemos. As controvérsias acerca de uma “metafísica dos corpos” no ocidente moderno baseiam-se naquilo que o antropólogo Clifford Geertz denominou o “animal hierarquicamente estratificado” - ou modelo biopsicossocial -, e que o sociólogo da ciência John Law chamou de “metafísica euro-americana”: o pacto de relações na constituição histórica de nossas ciências. Esse estaria assentado sobre cinco princípios: 1) exterioridade (a realidade está fora de nós); 2) independência (a realidade não depende de nossos atos); 3) anterioridade (a realidade nos precede); 4) definição (a realidade tem formas definidas e concretas); e 5) singularidade (o mundo é uma totalidade: é o “Uno”).

Os cinco princípios foram questionados a partir de diversas áreas, como a própria sociologia da ciência, mas o que proponho aqui não é, principalmente, o questionamento, mas explorar outras configurações das categorias que nos guiam em função de suas implicações gerativas de nós mesmos. Se substituirmos as palavras “mundo” e “realidade”, na tipologia acima, por “corpo”, temos a seguinte imagem (ligada ao que o filósofo Hilary Putnam chama “metafísicas da interface”): o corpo é prévio, indivisível como totalidade, independente dos atos que o constituem e pré-formado geneticamente (portanto,



anterior a nós). Podemos explorar outras formas de ver as configurações corpóreas a partir da sua compositividade, de modo a nos tornar sensíveis à variabilidade e pluralidade dessas relações e superar o trio corpo-mundo-signos a partir do estudo das práticas em que essas entidades emergem, mas não se esgotam. É o caso de aproveitar o pluralismo que William James construiu no início do século 20, como meio de observar a composição heterogênea de nossas ações e a pluralidade de lógicas em que estamos inseridos, pensando os corpos - como funcionam, com que entidades se relacionam e se co-constroem - de uma maneira mais proveitosa.

Sugiro chamar essa prática de *heteropoiesis*: não é na solidão dos nossos corpos que efetuamos e compomos, mas junto às múltiplas entidades com que nos relacionamos. Qualquer exemplo em que pensemos, de uma criança brincando no parque a um pai no sofá vendo televisão (para ficarmos em duas imagens recorrentes do turbocapitalismo ocidental) pode ser relido como organismos imbricados em práticas nas quais se vinculam (em paixão, ou em ação) com outros seres orgânicos e não-orgânicos (bebidas, narrativas, instrumentos...) que dão forma à ação, nos povoam e nos ajudam a efetuar-nos como seres relacionais (e que se pode investigar a partir da noção de “mediação”, das obras de Bruno Latour e Michel Serres). Mais que em um exercício de simbolismo, a calidez dos corpos pode ser encontrada na ecologia que eles mobilizam e habitam.

A atenção aos corpos desde um ponto de vista pluralista nos leva a: 1) renunciar ao preformacionismo genético (os corpos não são dados, mas executados: são devires, pois *gênesis* quer também dizer construção e ação, novidade e criação, noções que nos permitem escapar da dicotomia potência-ou-ato, como propunham Deleuze e Foucault); e 2) defender a consideração de diferentes planos genéticos (filogênese, ontogênese, sociogênese, ecologênese...), atentando para a relação ecológica dinâmica entre os corpos e seu contexto para “ser”. Ser, nesse sentido, é melhor pensado como “ser-com”.

Abre-se, assim, diante de nós, todo um programa de investigação sobre nossas ecologias plurais e múltiplas. Entendendo por ecologia, aqui, não o contexto como

invólucro ou carcaça circundante e externa, mas como *con-textere*, isto é, tecer-com todas as tramas em que nos vemos enredados, e que co-constituímos, co-modificamos, possibilitando e limitando a nós mesmos. Não mais envoltório, mas o que Perter Sloterdijk chama um “clima antrópico”, dinâmico, que nos afeta e que afetamos, constituindo o *medium* em que vivemos. Podemos, assim, começar a construir a genealogia das práticas heterogêneas (que integram discursos, utensílios, dispositivos, e outras entidades múltiplas, como os animais domésticos e outros corpos humanos) que co-configuram de forma plural os nossos próprios corpos.

Pensar os corpos dessa forma leva necessariamente a questionarmos as noções cotidianas de natureza e cultura (que supõe um substrato “biológico” comum ao humano, em que todas as diferenças seriam “culturais”). O que chamamos variações culturais seria melhor qualificado como variações de vínculos, ecologias distintas: montagens funcionais heterogêneas de corpos em práticas e ecologias em relação

dinâmica. Talvez isso nos leve a uma concepção plural e múltipla, *heteropoiética*, do biológico, como algo não separado do que se diz cultural. De fato, esse programa de investigação foi desenvolvido recentemente por Tim Ingold (um dos antropólogos mais interessantes de se ler, se é para repensarmos essas distinções) e tem levado alguns investigadores, como Latour, a propor a noção de “multinaturalismo” como alternativa.

Adicionalmente, e talvez primordialmente, uma atenção pluralista ao corpo é também uma reflexão sobre a sua política: uma consideração relacional sobre nossas instituições, nossas técnicas e modo de nos constituirmos, sobre como criamos e destruímos nossos hábitos e como nos permitimos ou negamos nosso vínculo com certas entidades e não outras... em suma, nossas ecologias. Pensar assim as relações ecológicas supõe observarmos as políticas corporais que se desenham nessas relações, um exercício de governo em domínios como, por exemplo, as ciências da saúde que, a partir de noções práticas do corpo, tanto podem nos curar e enriquecer quanto, às vezes de forma terrivelmente contundente (como nos movimentos eugenistas), mas também de formas mais sutis e menos reconhecíveis, ditar os nossos modos de viver e de morrer. E como nossas ciências humanas exercem uma função política em sua prática científica, através das noções que maneja, apontar para formas de relação plurais (que se desviam das categorias conceituais e do modelo determinista que separa corpo, mundo e signos) é também permitir e articular alternativas de vida, outros climas antrópicos, outras ecologias.

(Tradução de Beto Vianna)

\* Tomás Sánchez-Criado é psicólogo social e diretor de publicações da AIBR. *Revista de Antropologia Iberoamericana*, com trabalho investigativo nos estudos sociais da ciência e da tecnologia. Editou, com Florentino Blanco, o número especial da AIBR (novembro-dezembro de 2005) *Cultura, Tecnociencia y Conocimiento: El reto constructivista de los Estudios de la Ciencia*, e está preparando a edição do livro *Tecnogênesis. La construcción técnica de las ecologías humanas* (Madrid, 2007). O número especial da AIBR pode ser acessado no site [www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/nov0519.php](http://www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/nov0519.php).

## Impropriedades de um meta-primata, ou notas para uma ciência dos coletivos

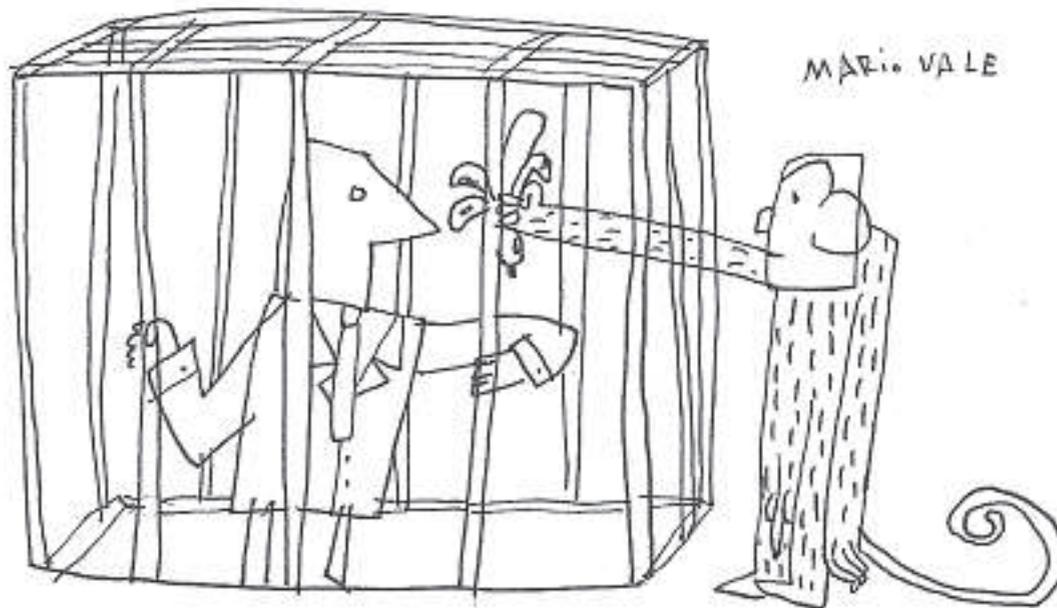
GUILHERME JOSÉ DA SILVA E SÁ\*

Há dois tipos de discursos que permeiam o cotidiano de cientistas (a saber, biólogos, etólogos, e especificamente, primatólogos). Um diz respeito às interações mantidas em campo entre sujeitos-objetos (primatólogos e primatas), e o outro se dá nas relações intra-laboratoriais entre um sujeito-cientista e um objeto-macaco (este último termo agora transformado em número, código, ou seja, tornado um “OCM”: organismo “culturalmente” modificado).

Certamente entre estas duas construções há alguma diferença, que nos cabe agora esboçá-la. Poder-se-ia argumentar que na prática a ciência assim se faz: põem-se de lado as narrativas intersubjetivas dos cientistas onde paixões, inseguranças, sentimentos e motivações são indissociáveis das observações empíricas, e adota-se o distanciamento moderno decantado pelos arautos da purificação e calcado na fragmentação daquelas relações sociais impuras, e na condição imanente dos termos que as conformam. Logo, em tese, para ser “científico” é necessário tornar a ciência na prática algo “paracientífico”. Ora, aplicar indiscriminadamente esta proposição teórica acabaria por tornar o próprio “fazer ciência” impraticável.

Muito além das trincheiras das guerras da ciência, um serviço (nem tão secreto assim) de inteligência optou por decodificar tais discursos paracientíficos, levantando hipóteses sobre para quem, para onde, e para que produzir ciência. Um solo fértil até então ignorado por opositores paralisados em seus tecnicismos. É a partir do rescaldo dos escombros de guerra que hoje nos perguntamos: o que esperar de uma ciência pautada no discurso unívoco e afirmativo sobre o outro (puramente um monólogo)? E o que dizer de uma ciência envolvendo sujeitos-objetos em um coletivo animado de humanos e não-humanos (diálogos impuros)?

Quando lidamos com o estatuto intersubjetivo das relações entre pesquisador e objeto, é preciso problematizar a oposição entre ciência “pura” e “aplicada”. Tomando por exemplo o trabalho de campo de primatólogos, verifica-se que a subjetivação dos objetos de estudo (os macacos) é proporcional à objetivação dos sujeitos que os estudam. Afinal, é preciso aproximar-se dos primatas, culturalizando-os, mas também é indispensável que os primatólogos sejam naturalizados pelos primatas, a ponto de que estes não mais se esquivem do acompanhamento humano. Sem esta equação que viabiliza a relação não há como observar, em seu sentido mais científico. As narrativas que dão conta da troca de perspectivas experienciais entre esses coletivos são normativamente classificadas como paracientíficas, histórias ainda não-purificadas. Contudo, é possível contra-argumentar que todo o diálogo entre humanos e não-humanos é (cons)ciência aplicada, a fim de possibilitar



que esta relação se estabeleça e frutifique mais tarde em formas de saber purificadas. Por sua vez, a purificação deste discurso conduz-nos a ignorar um de seus interlocutores: os não-humanos. Não raro percebemos os estudos acerca do discurso científico como esforços para compreender um monólogo oficial, puro porque purificado, mas muito pouco aplicável.

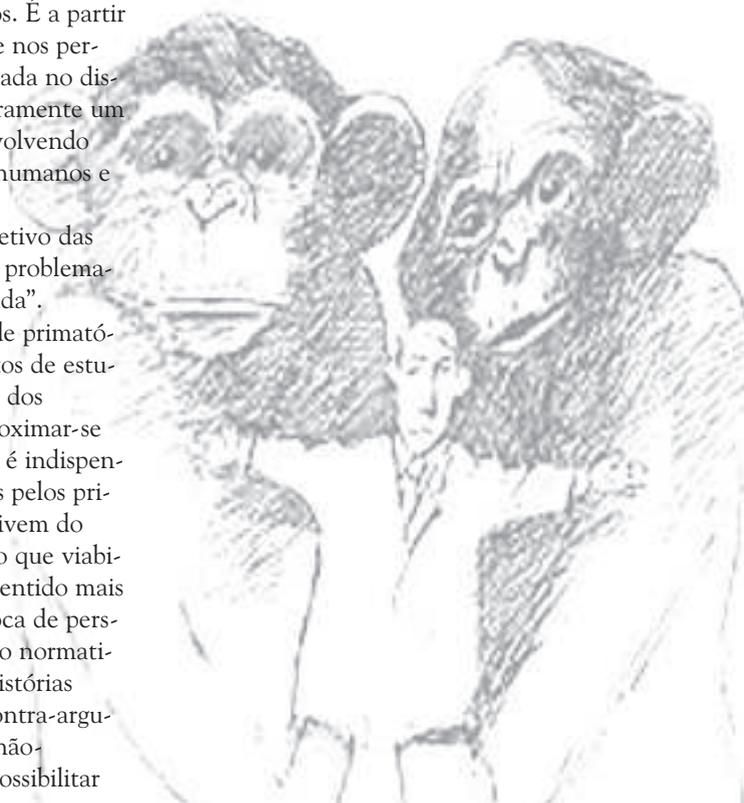
Ora, chamar macacos de gente é uma corruptela que deixaria o mais liberal dos naturalistas abismado! No entanto, a recorrência destas apropriações dificilmente seria negada por iniciados no universo da primatologia, alegando constarem apenas como distrações oficiosas. Não é isso o que indica os numerosos relatos de campo de pesquisadores renomados como Jane Goodall, Dian Fossey, Barbara Smuts, Shirley Strum, entre outros. Igualmente inegável é o fato de que este diálogo intersubjetivo expõe-nos a uma controvérsia mais ampla entre o que pode ou deve ser classificado como oficial ou oficioso no fazer científico.

Situando essa polarização do ponto de vista

antropológico, voltado para a compreensão dos discursos científicos, simpatizo com a proposta de Bruno Latour de empreender uma antropologia simétrica do pensamento ocidental, pautada no estudo sistemático de nossas instituições “centrais”, tais como o fazer ciência, o fazer política e a fabricação das leis, por meio de um dispositivo etnográfico capaz de dar conta de tais eventos. Fala-se em uma simetria não apenas de objetos, mas também em relação ao posicionamento do próprio pesquisador em relação a eles. Não basta afirmar, portanto, que o simétrico ao cientista de uma renomada instituição de pesquisa seria o xamã de algum grupo ameríndio. Limitar-se a esta comparação é correr o risco de submeter-se a modelos fáceis onde analogias prevalecem à existência de eventuais relações homólogas. Ou seja, se por um lado, distancia-se da sedução em ver continuidade entre xamanismo ameríndio e o neo-xamanismo urbano, por outro, não se abdica do fetiche do método comparativo. Latour nos indica que esse processo deve obedecer a uma simetria analítica, relacional, onde o antropólogo das ciências e tecnologias modernas (ou a-modernas) aproxime-se mais do etnólogo que do cientista natural. Fazer antropologia da ciência implica, nesse sentido, ser um etnólogo na ciência. Traduzir mais que interpretar, mediar mais que relatar, e realizar mais que desconstruir.

Libertar-se do naturalismo vigente nas ciências pode estar associado a perceber as incidências animistas que configuram os curtos-circuitos no discurso científico. Repensar os binarismos como purificado/não-purificado, oficial/oficioso, objeto/sujeito, puro/aplicado, humano/não-humano, natureza/cultura, talvez seja uma atitude desejável para situar as condições conjuntivas e transformadoras sustentadas pelos agentes durante o processo em que estes são consolidados como identidades estanques em oposição. Por fim, libertar-se desse transe epistemológico consiste fundamentalmente em perceber o trânsito de suas transformações.

\*Guilherme José da Silva e Sá é doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, e professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria. Publicou, entre outros artigos, “Da cultura da diferença à diferença das culturas: a apropriação do conceito de cultura no discurso de primatólogos” (*Revista de Antropologia*, Florianópolis, 2005) e “Meus macacos são vocês: um antropólogo seguindo primatólogos em campo” (*Revista Antropológicas*, Recife, 2005).



# Homo filmicus: duas versões do processo de hominização no ano que não terminou

RUBÉN GÓMEZ-SORIANO\*

O terreno artístico, ainda que não tenha sido o único, é o que melhor tem refletido, e até constituído, as diferentes tipologias vitais - arquetípicas ou etnográficas, de gênero ou geracionais, culturais ou biológicas - do conjunto de organismos que atualmente agrupamos sob o nome de humanidade. E o cinema, desde sua invenção oficial em fins do século 19, por suas tantas particularidades, soube cumprir essa função melhor que nenhum outro meio. Se o cinema é feito do mesmo material que se fabricam os sonhos, eu acrescentaria que esse mesmo material tem também a propriedade de configurar realidades.

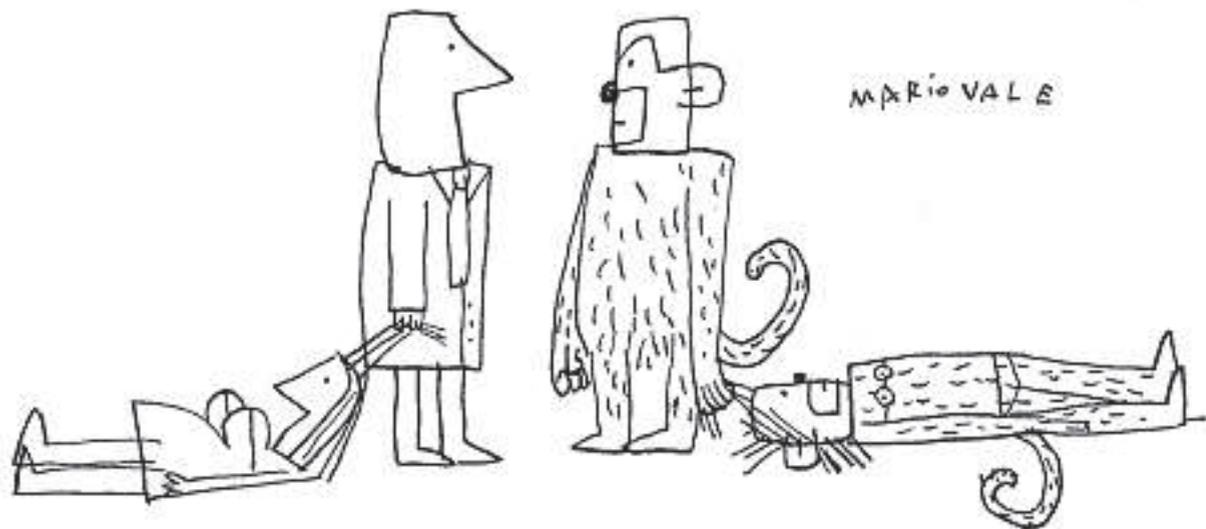
Como tinha de ser, as idéias científicas não permaneceram alheias ou virgens no celulóide. Seja em documentários ou na ficção, o cinema segue plasmando biografias, avanços e utopias nesse território. E um dos assuntos científicos tratados de forma mais prolixa e furta-cor pelo cinema é a teoria da evolução. Idéias acalentadas tanto por partidários quanto detratores do darwinismo, em suas várias interpretações, são expostas de modo um tanto exagerado em certos filmes que, em tese, estariam assim na contramão da ortodoxia científica. Do meu ponto de vista, no entanto, é exatamente pela caricatura de determinadas concepções, relacionadas aos pressupostos evolutivos tradicionais, se manifestam da forma mais evidente. O melhor é irmos logo aos exemplos, que devem projetar alguma luz no argumento que busco desenvolver.

1968, além de um ano repleto de sonhos revolucionários frustrados, guerras agitadoras de consciências dormidas e supressões legitimadas de liberdades, assisti a estréia de dois filmes que mudaram ou reafirmaram determinada idéia que fazemos de nós mesmos. Nos primeiros minutos de *2001: uma odisseia no espaço*, na parte denominada "O amanhecer do homem", Kubrick mostra-nos um grupo de australopitecos (membros extintos de nossa linhagem) obrigados, para sobreviver, a enfrentar uma paisagem desoladora e os terríveis predadores que a habitam. No desfecho, outro bando de australopitecos, armados e bípedes, mata um membro do primeiro grupo utilizando uma de suas ferramentas ósseas. A arma é lançada no ar e, na imagem seguinte, vemos uma nave cruzando o



espaço exterior. Uma interpretação possível dessa cena é o humano tornando-se humano ao dominar a técnica e usá-la na luta pela sobrevivência, ainda que isso signifique a aniquilação de grupos-irmãos. Também podemos inferir que entre esse feito e a conquista do espaço não há diferenças importantes, ou desenvolvimentos históricos que mereçam destaque, já que, no frigidus dos ovos, seguimos sendo os mesmos: é na luta que a natureza humana ganha sentido.

A primeira versão cinematográfica de *O planeta dos macacos* narra a epopéia de um grupo de astronautas americanos, liderado por um personagem desiludido com seus congêneres, o coronel George Taylor. Em sua viagem, o grupo acaba caindo em um "planeta desconhecido" (de fato, a Terra 300 mil anos no futuro), em que humanos primitivos são dominados por três evoluídas espécies de grandes símios. Por diversos motivos, o filme de Franklin Schaffner é uma contundente crítica



da evolução pintada por *2001*. Primeiro, a existência de símios naquelas condições joga por terra a visão desses animais como proto-humanos, fósseis vivos de quem nós seríamos o produto final após milhões de anos de evolução. O novo planeta é uma fantástica ironia dessa idéia, já que se pensa ali justamente o contrário: o símio veio do humano. E George Taylor, sendo o único humano capaz de falar, é sensatamente tomado como um "elo perdido". O filme faz referência, portanto, às noções de que nenhuma espécie atual é antepassada de outra (por maior que seja a proximidade filogenética entre ambas), e nenhuma progrediu mais que outra (mesmo tendo tomado caminhos evolutivos distintos).

68 foi um ano fértil de acontecimentos que fizeram trepidar alguns dos alicerces em que se assentava o século 20. E como acontece com as grandes ocasiões, em que todos gostariam de estar presentes, deve ser uma minoria - entre os que se dizem progressistas e têm mais de 50 anos - os que não estiveram no maio francês, não se manifestaram contra a guerra do Vietnã, ou não se opuseram ativamente às medidas repressivas das ditaduras de Costa e Silva e de

Franco. E, contudo, o processo histórico que nos levou à atualidade parece contradizer esses testemunhos. O *modus vivendi* da maior parte dos ocidentais, àquela época, ajustar-se-ia mais à comodidade brindada por um estado de alienação, parecido com aquele vivido pelos australopitecos de *2001* antes de descobrir as qualidades letais da ferramenta óssea, ou pelos humanos já desprovidos de linguagem no *Planeta dos macacos*.

Seguindo o famoso livro de Zuenir Ventura (de que roubei parte do título do meu artigo), que fala do corte de liberdades nunca recuperadas de todo, parece que parte dessa alienação generalizada vem sendo conservada, e, para ela, têm contribuído notavelmente certas idéias evolucionistas. O argumento defendido por certos matizes disciplinares como a sociobiologia e a psicologia evolutiva (duas das correntes mais reducionistas dentro do denominado "programa adaptacionista") atribui a responsabilidade de nossos atos a uma natureza de que

não podemos escapar e é a contrapartida do viver de nossos "antepassados filogenéticos", extintos (como o *Australopithecus*) ou não (como o chimpanzé). Nessa visão, somos meros escravos da vontade milenar de nosso egoísta código genético e de nossa inalterável inteligência maquiavélica, e qualquer ato de rebeldia contra a natureza só pode ser diagnosticado como uma patologia a erradicar.

O argumento da inevitabilidade biológica, a despeito de não ser respaldado pela biologia molecular ou evolutiva, e remar contra até mesmo as alegações de neutralidade científica de seus partidários, foi gerado historicamente e tem se mantido vigente até os nossos dias, com grande penetração em nossa cultura atual. Mas não é coincidência ele legitimar logo a competição desenfreada do modelo neoliberal, herdeiro direto e dileto do neocolonialismo? Eis um tempo que já passa da hora terminar.

(Tradução: Beto Vianna e Flávia Rodrigues)

\* Rubén Gómez-Soriano, doutorando pelo Departamento de Psicología Básica da Universidad Autónoma de Madrid, desenvolve sua tese sobre o impacto do bonobo (*Pan paniscus*) na constituição de determinadas antropologias. Escreveu, entre outros artigos, "Un proyecto de ingeniería humana: Robert M. Yerkes y el Laboratorio de Biología Primate" (*Revista de historia de la psicología*, Vol. 27, 2006) e, com Beto Vianna, "Eslabones encontrados: los grandes simios y el imaginario occidental" (*AIBR. Revista de Antropología* - Número Especial Nov.-Dic. 2005).

# A guinlagem e o camaco<sup>(1)</sup>

BETO VIANNA\*

Eu costumava rondar Ouro Preto na década de 80, quando conheci o Profeta Gentileza. Cabelos, barba e túnica longos e brancos, distribuindo flores e pregando o amor com tabuinhas coloridas, Gentileza era reputado visionário, sábio ou louco, como tantos outros no seu mesmíssimo estilo. Fosse como fosse, ele tinha algo precioso para compartilhar, que anos mais tarde ouvi minha professora Cristina Magro chamar de “higiene vocabular”. O velho repetia como um mantra: “não diga obrigado, diga agradecido”, e “não diga por favor, diga por gentileza”. Pedia-nos para abandonar termos senhoriais, convites à submissão e à negação do outro, e, em seu lugar, recomendava a assepsia da gentileza, que - também palavras do Profeta - “gera gentileza”.

Nesse ponto, tem gente que franze a sobrancelha: se falamos assim há tanto tempo, qual a razão de mudar? Outros sentem-se ameaçados, como se algo fundamental se quebrasse na mudança. Os primeiros estão justificados na medida em que a linguagem é um jogo de “conservação na conversação”, que permite, mas não garante, continuarmos a interagir com os demais membros da nossa comunidade (higiene em excesso leva ao isolamento, da mesma forma que a mania de limpeza leva ao risco de eliminar as bactérias erradas). Mas a sensação de desconforto surge pois, mais vezes do que se imagina, aquilo que falamos (e o jeito que falamos) pode tornar-se um entrave para avaliarmos se nossos projetos são tão bons quanto gostaríamos que fossem. Tomamos como “dado” práticas antigas que, de outro modo, faríamos melhor em mudar.

Vêja nossa linguagem acerca da evolução biológica. Um fenômeno abordado com tal elegância por Darwin a ponto de, no ambiente acadêmico atual, não conseguirmos pensar em qualquer boa alternativa para a diversidade orgânica (o barulho em torno do “criacionismo científico” e do “design inteligente” tem mais a ver com o projeto de poder da ultra-direita que com o debate acadêmico; aliás, juntar criacionismo com científico e design com inteligente, nesse contexto, são dois belos exemplos de insalubridade vocabular crítica). Se a evolução é unânime, há espaço para o debate sobre mecanismos evolutivos, a seleção darwiniana sendo apenas um deles (embora hegemônico nos últimos 80 anos, e, nos últimos 30, nem tanto). De todo modo, o que me interessa são as escolhas que fazemos ao falar de evolução, e isso tropeça no ambiente profissional do biólogo da mesma forma que em nosso mundo leigo.

Responda rápido e do fundo do coração: qual é o ser mais evoluído do planeta? A academia oferece bons motivos tanto para considerarmos que esse tipo de escolha não faz muito sentido quanto para pensarmos que “humano” é a resposta mais razoável. Todo organismo é fruto de uma história comum de bilhões de anos; umas



espécies surgiram mais, outras menos recentemente; e mesmo que fôssemos o produto mais recente da evolução (e não somos) não podemos dizer que acumulamos mais “unidades de evolução”: afinal, seres cujas gerações contam-se em dias podem ter mudado milhares de vezes mais que nós, no mesmo período. E considerando apenas a espécie humana, desde seu surgimento há uns 200 mil anos, não parece haver nenhum sentido importante em que “nós” evoluímos (se nós tivéssemos evoluído, nós já não seríamos nós).

Mas e toda essa conversa sobre evolução humana? Antes de nos sentirmos ludibriados, é preciso ver que há um truque inofensivo aí. O que um biólogo chama de evolução humana é a história de uma linhagem, cujo broto “final” (ou seja, o foco da atenção) é nossa própria espécie. A medida canônica da linhagem é, ou o gênero *Homo*, ou nosso lado do ramo após a separação, há uns 6 milhões de anos, da linhagem das duas espécies vivas mais próximas do humano (bonobos e chimpanzés). Mas em que sentido técnico é dito que o humano é “mais evoluído”? Fácil: somos mais inteligentes que o resto do mundo vivo, ou, usando o jargão da moda, temos mais “capacidade cognitiva”, e, coroando essa cognição privilegiada, temos linguagem. É aí que eu sugiro que todos nós, leigos e profissionais juntos, precisamos urgente de um banho demorado.

Se há algo suspeito em escolhermos o humano (logo nós!) como o ser mais evoluído do planeta, não há nada de especial no fato de você e eu, que estamos conversando pelas linhas deste texto, sermos ambos humanos. Isso tem a ver com o fato de que as nossas escolhas vocabulares tanto nos fazem pensar e agir de um jeito (e não outro) quanto nos permitem conversar sobre certas coisas juntos (mas não outras). Se ampliarmos o suficiente o leque dessas escolhas, veremos que não apenas nós e nossa comunidade (de, digamos, pessoas que já ouviram falar em “evolução biológica” e sabem ler português), mas centenas de milhões de outros organismos humanos poderão partilhar da conversa, de um jeito que membros de outras espécies não poderiam. O que estou

dizendo é que nossa multidão de escolhas vocabulares (nossas culturas), por mais heterogênea que seja (e ela é bastante), possui uma história comum: a história de nossa espécie. Mas estou dizendo também que esse jogo consensual não é garantia de que estabelecemos qualquer contato especial com a realidade que outros seres não estabeleçam (o que quer que signifique “contato com a realidade” - isso, sozinho, já merece uma boa escovadela). Não há nenhum sentido útil em dizer que evoluímos “mais” que outros competidores, como numa maratona com um prêmio no final, ainda que os caminhos tenham se bifurcado ao longo da trajetória. Além do mais, qualquer outro percurso devem ser tão bom quanto o nosso (ou o “deles” não teria continuado até aqui, como continuou).

Nem todo mundo concorda comigo sobre o que chamo de linguagem, e mesmo alguns de meus colegas de “Biologia da Libertação” indicariam meu nome para candidato a uma assepsia, nessa questão. Mas, como lingüista por formação, darwinista por opção e avesso a escadas evolutivas (levando da simplicidade à complexidade: nós, mamíferos) ou cognitivas (levando da escuridão à luz: nós, cientistas), prefiro entender a linguagem como um fenômeno irreduzivelmente relacional, implicada, ao mesmo tempo, na relação estabelecida entre organismos e na evolução biológica. E se é pra levar a sério as mudanças conceptuais que estou propondo, essa dupla implicação não pode tomar a forma de um produto da evolução (humana) e pré-condição para as relações (humanas). A referência a “objetos do mundo”, tão prezada como marca distintiva da humanidade, resulta de interações culturalmente contextualizadas, constituindo, aqui e agora, esse mesmo mundo. A linguagem é tecida na própria trama onde se dão as relações inter-orgânicas, e é na dinâmica do rompimento e estreitamento dessa trama que se formam grupos populacionais suficientemente distintos entre si, e suficiente-



(1) Para aqueles pouco fluentes em guinlagem camaco, uma língua itabirana, o título deste artigo, traduzido para o português, é “A linguagem e o macaco”.

mente coesos internamente, para que sigam diferentes percursos históricos particulares (as espécies) e realizem as diferentes possibilidades dessa história comum (as culturas).

Dizer que há uma distinção de grau entre linguagem (para o *H. sapiens*) e comunicação (para todo o resto) é confiar demais no antiquado vocabulário da Grande Cadeia do Ser (aquela que vai dos repolhos aos anjos), mal-disfarçado por uma confiança igualmente excessiva no vocabulário que torna o conhecimento humano mais próximo do Ser do Mundo. Demasiado humanos, já sabemos como decidir, consensualmente, aquilo que é bom ou ruim, e não há utilidade adicional em argumentar que temos uma superioridade intrínseca na manipulação do ambiente. Na história particular de nossa linhagem, paramos de conversar com os outros macacos, mas nas conversas que podemos escolher entre nós mesmos, sempre haverá espaço sobrando para a velha e boa gentileza.

\* Beto Vianna é doutor em lingüística pela UFMG e pesquisou a interação de grandes símios na Fundação Zoo-Botânica de Belo Horizonte e no Instituto Max Planck de Antropologia Evolutiva, em Leipzig. Escreveu, entre outros artigos, "Sombras na Batcaverna: a charada cartesiana, o coringa kantiano e os pingüins de Darwin" (*Revista da USP*, nº 63, 2004) e, com Rubén Gómez-Soriano, "Grandes símios em linguagem: uma crítica do conceito de evolução da linguagem à luz das abordagens sistêmicas" (*Anais do I Congresso Iberoamericano de Antropología*, Havana, 2007).

## Mudança de hábito

SUSAN OYAMA\*

*"Há dois tipos de pessoas no mundo: aquelas que gostam de dicotomias e aquelas que não gostam. Eu sou do segundo tipo". (piada contada por um amigo)*

Há uma geração, a posição politicamente progressista (libertária?) sobre a homossexualidade nos EUA, era a de que a orientação sexual era aprendida. Hoje, defensores dos direitos homossexuais preferem dizer que ela é inata. Na complexa história dessa questão, argumentos legais e morais são quase sempre vinculados aos científicos, com uma tendência geral para explicações biológicas. Pela legislação norte-americana, por exemplo, certos grupos biologicamente definidos têm direito a proteção especial. O argumento "da natureza" é igualmente usado para minimizar o papel da escolha na orientação sexual, evitando a atribuição de pecado. Chamar algo de "biológico" (ou genético, natural, inato), não é fazer uma simples afirmação científica. É também se pronunciar sobre a relevância da experiência e das condições de existência, sobre a possibilidade (e até mesmo o desejo) de mudança. O mesmo vale para os termos opostos: cultural, adquirido, ambiental.

Se algo é biológico, dizemos comumente que é tam-

bém físico, pré-programado e controlado a partir de dentro, enquanto o que é aprendido é um acidente da história pessoal, um produto da mente, não do corpo. Tais contrastes deveriam levantar suspeitas como o eco de um antigo dualismo, mas continuamos aceitando sua interpenetração em assuntos sociais. Por mais veemente que seja este debate, não há um conjunto coerente de critérios para que possamos separar traços biológicos de não-biológicos. Há apenas uma profusão de indícios, alguns contraditórios, outros simplesmente obscuros. Alguns critérios referem-se a populações de organismos, outros ao desenvolvimento individual. Uns têm a ver com a evolução, outros com mecanismos internos, e assim por diante.

Tais controvérsias são sempre construídas a partir de crenças antigas e bastante gastas, não apenas sobre mente e corpo, mas também sobre forma e matéria, essência e acidente, instinto e aprendizado, bem como as mais recentes sobre evolução, genes e ambiente. Muito já foi dito sobre tais debates (às vezes irritantes). Mas pouco ganhamos com "soluções" conciliatórias mas inadequadas - ainda que soem mais respeitáveis -, em que tudo é uma mistura de natureza e cultura, de modo que precisamos discernir as proporções corretas de cada uma, ou em que os genes estabelecem o alcance dos efeitos possíveis do ambiente. Se as categorias tradicionais natureza-ou-cultura são incoerentes, como sugeri acima, tais compromissos "razoáveis" também não irão funcionar.

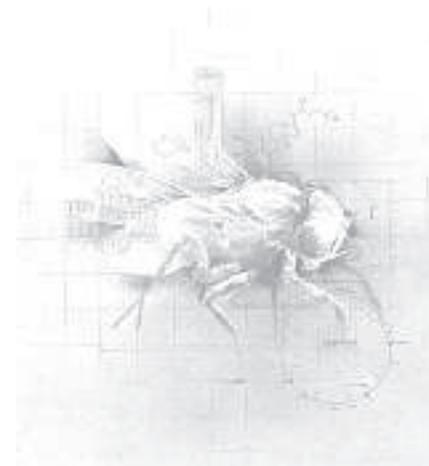
Tanta controvérsia poderia nos levar à conclusão de que precisamos nos "libertar da biologia" (ou dos biólogos!). Longe disso, sugiro que nos livremos de todo um aparato de hábitos conceituais que mantêm vivo o debate. Entre eles, reina incontestemente a virtual deificação do gene. E não me refiro apenas à ênfase excessiva, mas à investidura de poderes quase-divinos ao DNA, de iniciar a mudança de modo autônomo (como em "os genes dirigem o desenvolvimento mas permanecem eles mesmos inalterados") e de conter e executar planos de complexidade prodigiosa ("o programa-mestre prevê e administra o input ambiental"). O gene dá forma à matéria inerte. Imortal, o gene avança através das gerações enquanto os pobres organismos surgem e perecem. O contraponto a essa fonte interna de forma é desem-



penhado, no debate tradicional, pelo ambiente, fornecendo as perturbações, os detalhes mais triviais, o apoio e a matéria-prima.

E que tal se essas crenças mudassem? Vamos supor que o DNA não é um repositório de representações e instruções descorporificadas, mas, ao invés disso, uma estrutura física, tal como outras partes do corpo. Sem dúvida maravilhosa, essa estrutura funcionaria apenas por meio de sua interação com uma série de outras, de modo diverso em cada lugar, tempo e condição diferentes. Isso, aliás, é o que a biologia molecular, despida de sua retórica mais inflamada, tem nos mostrado. Vamos supor, ainda, que as operações e os produtos dessas interações - digamos, as proteínas - dependem, do mesmo modo, das condições em níveis mais altos de organização. Nesse caso, o organismo surge no cadinho dessa miríade de interações contextualmente dependentes, forma e função sendo efetivadas em estreita interdependência com o entorno; é desnecessário - é até incompreensível - atribuir a essas seqüências, por dramáticas que possam parecer, a um imóvel motor central.

Se os efeitos de outras estruturas internas, e fatores no mundo fora dos limites do organismo, são igualmente contingentes com a presença e o estado de outros com-



ponentes do complexo desenvolvimental, então também não haverá uma fonte externa independente de “informação” para suprir o lado “cultural” da dicotomia natureza-cultura. Nem o DNA, nem qualquer outro participante no desenvolvimento, opera autonomamente ou controla o todo: os efeitos de qualquer fator são causados conjuntamente, dependem do restante do complexo e frustram nossos esforços de alocar responsabilidades para o desenvolvimento individual de um organismo.

Digo ainda que todas essas mudanças de hábito conceitual são apoiadas pela pesquisa biológica de um modo que a linguagem de instruções codificadas não é (e isso não quer dizer que tudo o que estou contestando pode ser testado empiricamente: como demonstrar que programas literalmente existem no DNA? Eis aí parte do problema). Mas como acontece com os sistemas - pois isso é o que eu venho descrevendo - uma pequena mudança leva às vezes a uma cascata de outras. (Às vezes. E às vezes um sem-número de mudanças não tem nenhum efeito significativo. Muitas características do organismo são estáveis em uma grande variedade de condições).

Uma implicação dessas mudanças é que nenhum constituinte contém a essência do organismo, ou estabelece, sozinho, o seu destino. Não faz sentido dizer que alguns resultados já estão pré-configurados, inscritos no código nuclear, mesmo se eles aparecem com regularidade. Nem podemos atribuir um traço individual a um interactante principal e apenas trivialmente a outros (embora pesquisas em grupos de organismos permitam afirmações quantitativas). Ou seja, ao contrário do que é afirmado dentro da persistente dicotomia natureza-ou-cultura, todas as características são “biológicas”, pois todas caracterizam um ser vivo. Todas são “adquiridas”, no sentido de que precisam desenvolver-se. E todas são “ambientais”, pois condições particulares são necessárias para que ocorram.

Nossa visão da evolução muda, também. O discurso padrão de que apenas os genes passam à geração seguinte na hereditariedade é expandido para incorporar todo o complexo (organismo-e-ambiente) do sistema em desenvolvimento. Podemos então ver a evolução não como apenas mudanças em frequências gênicas, mas como mudança na constituição e distribuição de sistemas em desenvolvimento.

Essa perspectiva retrabalhada não fornece respostas automáticas às questões que há muito vêm alimentando o debate natureza-ou-cultura (tal traço é inevitável? É natural, ou devíamos tentar mudá-lo?). Ela nos encoraja, porém, a ser mais claros sobre tais questões, varrendo do cenário um vocabulário multiuso e hábitos arraigados que têm acumulado tanta ambigüidade sob o tapete, por tanto tempo. A mudança serve também para impedir a inútil tentativa de responder a tais questões achando o equilíbrio correto entre o controle interno e externo (principalmente inato? Parte ambiental?), ao invés de nos debruçarmos diretamente sobre as complexidades da vida real e das incertezas e possibilidades que ela nos traz.

(Tradução de Beto Vianna, revisão de Cristina Berio)

\* Susan Oyama, Professora Emérita de psicologia da City University of New York, é a principal proponente da Teoria dos Sistemas em Desenvolvimento e escreveu, entre outras obras, *The ontogeny of information: developmental systems and evolution* (Cambridge University Press, 1985, 2a. edição de 2000 com prefácio de Richard Lewontin) e *Evolution's eye: a systems view of the biology-culture divide* (Duke University Press, 2000).

## Viver e conviver na diversidade cultural

XIMENA DÁVILA, HUMBERTO MATURANA E HUMBERTO GUTIÉRREZ\*

Os problemas humanos não surgem de erros no raciocinar, mas de conflitos no emocionar. Os erros do raciocinar surgem como equívocos ao se operar com coerências lógicas em um domínio particular de coerências operacionais, e se resolvem revisando as operações nesse domínio. Já os problemas humanos surgem no entrecruzamento inconsciente de desejos contraditórios, e se resolvem desde um meta-domínio reflexivo que permite ao indivíduo, como um ato na emoção, olhar para esses desejos e assumir se quer ou não o mundo e o habitar que surgiriam caso desejasse que um ou outro desses desejos guiasse o seu agir. Nesse sentido, o entender e o atuar é sempre um ato individual que surge no ser co-criador com outros de um habitar em uma comunidade. Todo ser vivo existe em um mundo que surge com ele, e o habitar ocorre como uma trama relacional de múltiplas dimensões que constitui o âmbito em que se realiza o seu viver. O atuar de um ser vivo ocorre sempre em um lugar operacional desde onde não se vê, mas implica, toda a trama relacional do habitar.

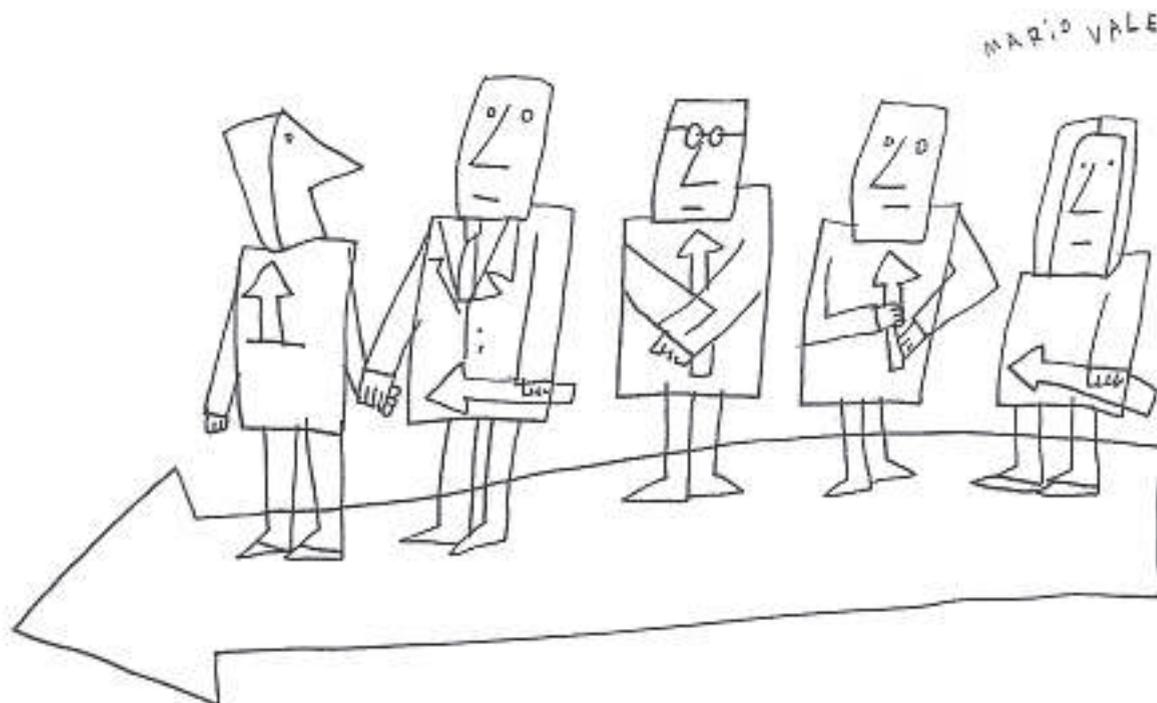
Nós, humanos, vivemos em comunidades constituídas como redes de conversação em uma biosfera que nos contém e torna possíveis como o âmbito biológico do nosso viver. Todo ser vivo existe na realização de seu viver como indivíduo, e opera como centro corporal

dinâmico onde se entrecruzam todas as dimensões da existência que surge a partir do próprio organismo. Por isso todo ser vivo opera como o centro do cosmos desde seu existir como totalidade fechada, irreduzível enquanto sistema autopoietico<sup>(1)</sup>. Nós, humanos, enquanto seres existindo no linguajar, vemos o cosmos que vivemos como aquilo que nos contém, a partir do explicar nosso existir enquanto seres conscientes.

Nós, seres vivos, existimos em comunidades de classes distintas. Os humanos, em particular, existem em comunidades integradas por indivíduos conscientes de si mesmos, que podem refletir sobre sua própria existência e ser conscientes de que, com seu viver, vão configurando os mundos que vivem, e que esses mundos não preexistem o seu viver. A convivência em comunidade ocorre como um âmbito de existência que se configura no conviver dos indivíduos que a compõe a partir de seu viver individual. Reciprocamente, o viver individual dos membros de uma comunidade se configura na convivência, gerado com a participação do indivíduo no conviver na comunidade que integra.

Tudo o que nós, humanos, fazemos ou pensamos, ocorre em nossa realização enquanto indivíduos, quer nos encontremos sós ou em comunidade. Mais que isso, tudo o que nós, humanos, fazemos, pensamos ou sentimos, ocorre desde o nosso existir fundamental como seres conscientes que operam ou podem operar na reflexão, com consciência de si mesmos. O indivíduo humano de uma classe ou outra surge segundo o conviver que se vive em uma comunidade que ele integra, e o conviver na comunidade surge com um caráter ou outro segundo o viver individual de quem integra essa comunidade com o seu viver.

Ainda que as comunidades humanas sejam compostas por seres que operam ou podem operar como indivíduos conscientes de si, elas não são conscientes de si. Só seres humanos, existindo na linguagem, são capazes de operar com consciência de si, de apontar para seus atos e desejos e perguntar se querem esse agir e desejar, e se querem o que dizem que querem. Comunidades humanas não podem fazer isso enquanto



comunidades, e seu operar como conjuntos humanos parecerá, a um observador, implicar mais ou menos consciência social, ética, espiritual ou ecológica segundo o operar daqueles que a integram. Só os indivíduos podem ser conscientes e, portanto, responsáveis pelo que ocorre no interior da comunidade que integram, e pelas conseqüências que o modo de ser da comunidade traz para o entorno biológico e não-biológico que a contém e a torna possível.

De acordo com tudo o que foi dito, pensamos que o problema central que vivemos, como humanidade no presente de nossa cultura patriarcal/matriarcal, surge da oposição de desejos de poder, controle e dominação, que constituem o pano de fundo emocional dessa cultura, e o desejo de cuidado e conservação do humano e do entorno, o respeito por si mesmo e pelos outros que no fundo todos temos como parte de uma história humana comum. Um dos contextos mais esclarecedores desse conflito central no atual momento da história humana, que é a oposição da trama emocional da cultura patriarcal/matriarcal com a biologia do amar, se dá ao entendermos o fenômeno social da convivência aplicando noções dualistas que fundamentalmente expressam uma oposição entre as dimensões individual e coletiva, outorgando a cada uma, uma natureza distinta. Assim, no mais das vezes, ao queremos dar conta de sua compreensão, terminamos por reduzir uma à outra, dissociando-as sem considerar a integralidade fenomênica implicada - a perspectiva sistêmica.

Compreender que toda comunidade é um conviver que se orienta desde cada viver individual, segundo um emocionar ou desejar que, como tal, fundamenta tanto nosso viver quanto o conviver, é fundamental para entender a natureza do social. É, então, na realização de nosso viver e conviver que surge o mundo que vivemos e convivemos, como uma expansão de nossa corporalidade, e que, ao ser resultado de um curso histórico, momento a momento em uma co-deriva estrutural, aparece para nós, como surgindo do nada, a nossa identidade coletiva. A identidade coletiva surge do co-emocionar que modula a co-deriva estrutural que surge em nosso presente individual como o mundo social que vivemos e convivemos, como se não houvessemos participado de sua geração. Isso de fato, se deu no trânsito inconsciente de nossa transformação na convivência com o mundo e no viver o nosso ser que surge como resultado de um fazer-com-os-outros, em uma história de conservação e mudança.

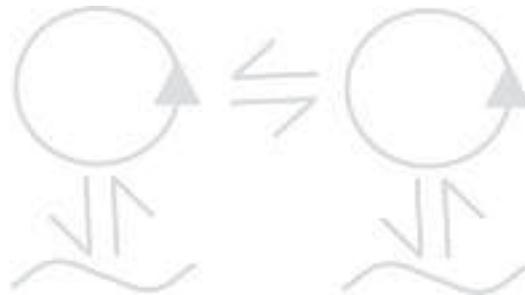
Desse modo, a transformação se dá no interactuar de



uns e outros como indivíduos, que, enquanto co-emocionam, conservam um modo particular de viver e conviver que, por sua vez, ao depender dos desejos e emoções como um pano de fundo que determina o curso desse conviver, sempre está aberto a orientar-se para uma co-deriva distinta daquela conservada até o momento. Isso quer dizer que uma cultura tem como pano de fundo uma multidimensionalidade que a todo momento e circunstância pode mudar, e que são os próprios indivíduos e seus desejos que os levam a querer orientar-se para um modo distinto de querer agir com os outros, que delimitam a multidimensionalidade de fundo, resultando em um curso de transformação no conviver.

Há então, em toda cultura, um fundo multidimensional, que é propriamente a “multidimensionalidade individual” desde onde é gerado um âmbito de interações suficientemente intensas com outros no emocionar e no linguajar, que pode resultar seja um modo específico de interagir ou um modo de vida a conservar. Nesse último caso, pode-se dizer que há uma maior amplitude da multidimensionalidade de fundo envolvida que no primeiro. Em qualquer caso, são os desejos de conservar ou de mudar o conservado o que sempre está em jogo, e portanto uma cultura fundamenta-se na conservação dos desejos que os próprios participantes vivem individualmente em seu conviver social.

Assim, os modos de viver e conviver conservados são tanto o pano de fundo quanto o suceder do mundo que surge do nosso agir no mundo que vivemos e convivemos, e desde onde se constituem como uma rede de configurações sensório-motoras que vão modulando e modelando nosso espaço psíquico relacional, dando um caráter ou outro ao nosso ser e ao nosso agir segundo a



Assim, os modos de viver e conviver conservados são tanto o pano de fundo quanto o suceder do mundo que surge do nosso agir no mundo que vivemos e convivemos, e desde onde se constituem como uma rede de configurações sensório-motoras que vão modulando e modelando nosso espaço psíquico relacional, dando um caráter ou outro ao nosso ser e ao nosso agir segundo a

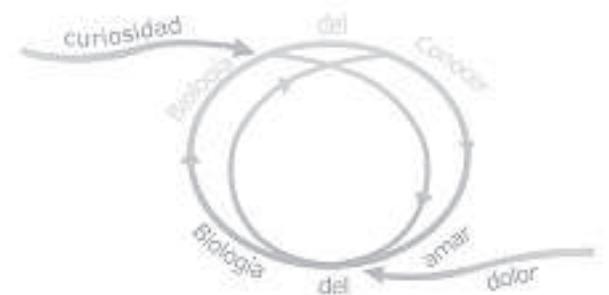
Assim, os modos de viver e conviver conservados são tanto o pano de fundo quanto o suceder do mundo que surge do nosso agir no mundo que vivemos e convivemos, e desde onde se constituem como uma rede de configurações sensório-motoras que vão modulando e modelando nosso espaço psíquico relacional, dando um caráter ou outro ao nosso ser e ao nosso agir segundo a

trama emocional que vivemos e na realização presente desse modo de viver e conviver. Que somos como vivemos e vivemos do jeito que somos parece óbvio. O que não é óbvio é que tanto nossa identidade individual quanto coletiva repousam no mesmo fundamento: a trama de desejos que conservamos em nosso viver e conviver desde nossa corporalidade no habitar que vivemos e convivemos.

Tudo o que foi exposto leva-nos a concluir que a diversidade cultural tem seu fundamento nos desejos dos indivíduos que geram, em seu interactuar com outros, a própria cultura que eles mesmos integram. A partir desse olhar, podemos compreender que na base da constituição da diversidade cultural estão os distintos desejos dos muitos indivíduos que se orientam de modos distintos em seu viver e conviver a multidimensionalidade, que como pano de fundo inconsciente do viver, encontra-se sempre implicada, e que são os desejos que determinam os diferentes modos de viver essa multidimensionalidade, resultando em um conviver particular que se distingue de outros conviveres a partir do curso dos próprios desejos individuais que se vivem na convivência.

Ao distinguir uma diversidade cultural distinguimos, ao mesmo tempo, distintos desejos que se conservam e que resultam em distintos modos de viver e de conviver, e que como tais constituem uma diversidade cultural no viver humano que surge naturalmente de nossa condição de ser seres humanos. É a nossa condição natural de existência, ou melhor, de co-existência.

(Tradução de Flávia Rodrigues e Beto Vianna)



\* Ximena Dávila, Humberto Maturana e Humberto Gutiérrez são docentes e investigadores do Instituto Matriztico, um espaço de reflexão, investigação, formação e colaboração entre comunidades humanas criado a partir do encontro de Ximena Dávila e Humberto Maturana com a distinção que denominaram Matriz Biológica Cultural da Existência, dando origem ao trabalho científico conhecido hoje como Biología Cultural.

(1) Abstração do operar dos seres vivos apresentada pela primeira vez em 1970 por Humberto Maturana e Francisco Varela na Universidade de Illinois. Uma rede fechada de produções moleculares que produz de modo recursivo a mesma rede de produções moleculares que a produziu e define seu limite permanecendo aberta ao fluxo de matéria através dela é um sistema autopoietico e um sistema autopoietico é um sistema vivo.

## Parceria In Vitro - O Cometa

Compromisso cultural que diverte, faz refletir e informa os leitores.

