

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Francisco Josivan de Souza**

**Casa e Caminho no mito de origem Mýky**  
por um currículo ética e esteticamente intercultural

**MESTRADO EM EDUCAÇÃO: CURRÍCULO**

**SÃO PAULO  
2008**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Francisco Josivan de Souza**

**Casa e Caminho no mito de origem Mýky**  
por um currículo ética e esteticamente intercultural

MESTRADO EM EDUCAÇÃO: CURRÍCULO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação: Currículo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Alípio Márcio Dias Casali.

SÃO PAULO  
2008

**BANCA DE QUALIFICAÇÃO**

---

---

---

*À Cris,*

*que torna solar, em precisão,*

*a minha vida lunar!*

*Que luta comigo e estetiza a nossa*

*luta, inclusive a deste texto.*

*“O animal cria unicamente segundo a necessidade e a medida da espécie a que pertence, enquanto o ser humano sabe criar segundo a necessidade de qualquer espécie e sabe sempre impor ao objeto a medida que lhe é inerente; por isso o ser humano cria também segundo as leis da beleza.”*

*Karl Marx, Manuscritos de 1844*

*“Esta é uma ética da vida, ética crítica a partir das vítimas. (...) São as vítimas, quando irrompem na história, que criam o novo. Sempre foi assim. Não pode ser de outra maneira.”*

*Enrique Dussel, Ética da Libertação*

*“(...) é preciso poder viver.”*

*Hinkelammert, Crítica*

*Agradeco:*

À Márcia Kay, que provocou o meu caminhar nas veredas do mestrado e garantiu o passo primevo.

Ao amigo distante geográfico, mas presente qual ninguém, Ronnie Lenno, que espiritual e materialmente garantiu a minha permanência no mestrado.

À irmã Solange Maria, amiga e irmã que muito contribuiu para a conclusão do tempo-mestrado.

Ao amigo Salustiano, que com freqüência se faz irmão na caminhada e que possibilitou a construção material deste texto.

A Alípio Casali, orientador, amigo e "responsável por quem cativa", que é seguramente o tutor do meu mestrado.

Ao Lucas, amigo e sogro, que carinhosamente tem cuidado com os seus e mostrou constante atenção para com o meu texto.

À minha família, com meu pai e minha mãe, que está sempre atenta aos andares do irmão e filho.

**Francisco Josivan de Souza**

**Casa e Caminho no mito de origem M'ỹky**

por um currículo ética e esteticamente intercultural

**RESUMO**

Este é um trabalho acerca da premência de uma Escola ética e esteticamente atenta para os humanos que a compõem. Parte do mito indígena da Casa da Pedra, do povo M'ỹky. Neste mito, Casa e Caminho aparecem como arquétipos que se entrelaçam com a quietude e a aposta, como quem sonha, da Casa, Caminhar para a esperança, que será a construção do aconchego. O que se deseja neste trabalho é uma Escola que seja espaço aconchegante. Nessa Escola, convivendo com o Outro, apostemos no sonho que ainda-não-é e que só será se sairmos da Casa e, a partir dela, vivermos ético-esteticamente. A Escola é o necessário ethos de realização do desenvolvimento da vida em sua integralidade; é a Casa de onde educandos miram o estradar e criam os sonhos possíveis, pro-jetam a utopia possível. Finalmente, um currículo que provoque o encantamento e o desejo do Caminhar será, em-si, Estético. Do contrário, não será Caminhar criativo, mas embotamento. Da mesma forma, a dimensão estética é, necessariamente, Caminho aberto; é currículo. Caminhar é fazer currículo esteticamente. Este trabalho propõe transformar o currículo em verbo e está certo que será ethos para a ação sedutora do humano-educando-educador.

Palavras-chaves: Currículo – Educação e Vida – Mito Indígena M'ỹky –  
Casa Caminho – Ética da Libertação – Estética

**Francisco Josivan de Souza**

**Home and Way in the M̃ky origin myth**

for an ethical and esthetically intercultural curriculum

**ABSTRACT**

This study is about the urgency of an ethical and aesthetically mindful School for the humans who compose it. It's based on the indigenous myth of "The Stone Home", of the M̃ky people. In this myth, House and Way appear like archetypes that intertwine themselves with the stillness and the wager, as who's dreaming of Walking from the Home to the hope that will be the construction of the coziness. The desire inside this work is a School that can be a cozy place. In this School, living together with the Other, we wagered in the not-yet dream, that will only be extant, if we leave Home and, from it, start an ethical-aesthetical way of living. The School is the necessary ethos of developing life in its totality; it is the Home from where students gaze at the way and build possible dreams, project the possible Utopia. Finally, a curriculum that rouse to the delight, then the desire of this Walking will be, itself, Aesthetic. Otherwise, it will not be creative Walking, it will be blunting. Similarly, the aesthetical dimension is, necessarily, an opened Way; it is curriculum. Walking is aesthetically building curriculum. This work's purpose is to transform curriculum into verb and it is certain that it will be ethos for the tempting action of the human way of being educated and educator.

**Keywords:** Curriculum – Education and Life – Native M̃ky Myth – Home and Way – Ethics of Liberation – Aesthetics

## **Lista de siglas**

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CEDI – Centro de Documentação e Informação

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CPI – Comissão Pró-Índio

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA – Instituto Socioambiental

MEC – Ministério da Educação

MPB – Música Popular Brasileira

OPAN – Operação Amazônia Nativa (antiga: Operação Anchieta)

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

## SUMÁRIO

Palavras preliminares.....	01
Introdução.....	13

## CAPÍTULO I

### O mito da *Casa da Pedra* e os Mÿky

1. Arquétipos e mitos.....	21
2. Mitos de origem da humanidade.....	29
3. Mito da <i>Casa da Pedra</i> : casa e caminho humanos.....	43
3.1 <i>A casa do humano</i> .....	46
3.2 <i>O caminho do humano</i> .....	50

## CAPÍTULO II

### O currículo: *ethos* como caminhar estético

1. O currículo.....	57
2. Ética da vida.....	62
2.1 <i>O momento ético-material</i> .....	65
2.2 <i>O momento moral-formal</i> .....	66
2.3 <i>O momento da factibilidade</i> .....	68

<b>3. A dimensão estética.....</b>	<b>71</b>
3.1 <i>Estética.....</i>	74
3.2 <i>A dimensão estética.....</i>	81
3.3 <i>Casa e caminho, esteticamente.....</i>	89
<b>Considerações finais (Ou: <i>poslúdio</i>).....</b>	<b>96</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>101</b>
<b>Anexos</b>	

## Palavras preliminares

Estas palavras preliminares servem para a apresentação da situação das minorias culturais indígenas presentes neste país, a partir da leitura crítica da história do Brasil, embora panorâmica e apenas como introdução breve.

Verificamos, nesse início de século e de milênio, o extraordinário crescimento populacional dos indígenas no Brasil. Diferentemente de quando se tratava da “extinção dos povos indígenas” como uma realidade futura, uma catastrófica leitura da situação de extermínio por doenças ou mesmo por guerras contra esses povos, agora um assunto recorrente é a constante solicitação de reconhecimento étnico por parte da FUNAI, pretendida por povos que eram considerados extintos e que, resistentes, passam a afirmar e reafirmar a sua existência como povos pré-cabralinos, tradicionalmente nativos desta terra denominada “Brasil”, no pós-Cabral.

Está claro que esse não é um fenômeno que se deu “da noite para o dia”. Ao contrário, esse crescimento é fruto das lutas dos próprios povos, dos novos métodos de cômputo populacional, das lutas de entidades de apoio aos povos indígenas pelo reconhecimento desses, da conquista de direitos indígenas no Estado brasileiro – tendo como exemplo mais forte a própria Constituição de 1988 – e da própria organização dos povos indígenas, que compreende a luta indígena a partir da organização interétnica e não somente como *uma luta de um povo compreendida em seu isolamento frente às lutas de outro povo*.

Essa situação atesta, ainda mais, o caráter multicultural do Brasil. Resistentes e não

somente “ressurgidos”, os povos indígenas no Brasil aparecem como minorias que exigem uma constante visita à história e ao entendimento das culturas brasileiras, ponto de partida para a construção de um país melhor e igualmente *pátria, mátria e frátria*<sup>1</sup> para todos e todas.

### **A casa e o caminho dos povos indígenas no Brasil**

*Nosso sofrimento começou com o  
primeiro navio que chegou ao Brasil.  
Wayrotsu, Xavante*

*Nenhum dos grandes massacres do século XX  
pode comparar-se a esta hecatombe.  
Tzvetan Todorov*

Na população de quase 170 milhões de residentes no Brasil, contada pelo IBGE (2003) no ano de 2000, inserem-se povos e culturas vindos dos mais variados cantos do mundo, bem como os povos já aqui presentes há mais de trinta mil anos. No Brasil, os povos adventícios – portugueses, africanos, franceses, holandeses, italianos, japoneses etc. – desenvolveram e re-significaram seus *modus* culturais, adaptando-se ao que o país lhes ofereceu, mas também nele imprimindo suas riquezas e desgraças. Também da relação com os povos adventícios, os povos autóctones adquiriram uma nova perspectiva de seu próprio *modus*.

É fruto da relação adventícios-autóctones a situação de *minoría* dos povos autóctones, bem como o seu contrário. Está claro que a dominação imputada aos povos indígenas<sup>2</sup> a partir do ano de 1500 na terra *brasilis* não é projeto dos adventícios africanos, que para cá foram trazidos sob o jugo da escravidão gerenciada pelos adventícios lusos que, conquistando a “terra à vista”, desenvolveram neste país a empresa colonizadora e com ela encaminharam todo o processo civilizatório de modelo hegemônico europeu e ainda hoje semente de fome, sofrimento e morte para os povos aqui residentes há dezenas de milhares

---

<sup>1</sup> Para lembrar o poeta Caetano Veloso, em sua música Língua: “Minha língua é minha pátria/ Mas eu não tenho pátria:/ eu tenho mátria/ E quero frátria.”

<sup>2</sup> O uso da expressão “indígena”, aqui e agora, guarda a raiz léxica latina, quando significa “Do país” (=indígēna), como adjetivo. (Faria, 1962: 489)

de anos.<sup>3</sup>

Os primeiros povos indígenas a manter contatos com os colonizadores portugueses foram os de língua Tupi, que ocupavam todo o litoral do Brasil e eram os de maior número demográfico.

A costa atlântica, ao longo dos milênios, foi percorrida e ocupada por numerosos povos indígenas. Disputando os melhores nichos ecológicos, eles se alojavam, desalojavam e realojavam, incessantemente. Nos últimos séculos, porém, índios de fala tupi, bons guerreiros, se instalaram dominadores, na imensidade da área, tanto à beira-mar, ao longo de toda a costa atlântica e pelo Amazonas acima, como subindo pelos rios principais, como o Paraguai, o Guaporé, o Tapajós, até suas nascentes. (RIBEIRO, 2000: 29)

Estando na linha de frente dos contatos diretos com os portugueses colonizadores, os Tupi foram também os primeiros que sofreram as conseqüências advindas desses contatos. Aguardando a volta de *Maíra-monan*<sup>4</sup> ou o fim do mundo para o surgimento de uma nova terra, a *Terra Sem Mal*<sup>5</sup>, os indígenas viam naquelas caravelas distantes os seus sonhos em realização, as promessas mitológicas finalmente cumpridas.

Entretanto, chegantes em uma terra que não podia ter dono, pois os indígenas que aqui viviam não podiam ser considerados humanos, mas mansos bichinhos<sup>6</sup> que

---

<sup>3</sup> “Entre a proximidade de um círculo polar e outro, a América caracteriza-se por ser, ao tempo da chegada conquistadora dos europeus, o lugar de uma extrema diversidade de tipos de povos e culturas; ela era muito mais do que a Europa de então, o *território da diferença*.” (Brandão, 1994: 45)

<sup>4</sup> Deus-herói-criador Tupi e mais precisamente dos Urubu-Kaapor. Depois de criar o mundo, foi-se embora para voltar somente no fim.

<sup>5</sup> Como consta na mitologia dos Guarani (Mbya, Apapocuva e Nhandeva), a *Yvy Marã ei* é a terra onde o mal não acontece; onde nem precisa caçar, pois a caça cai aos pés do faminto; não há morte, nem fome, nem guerra. Quando *Nhanderuvuçu* resolveu acabar com o mundo, pois tinha maldade, mandou que o grande pajé dançasse até inundar o mundo e, depois disso, a *Yvy Marã ei* seria realidade. Consta que a migração guarani rumo ao leste, lugar onde se dará a *Yvy Marã ei*, intensificou-se após a chegada dos colonizadores, pois viram o fim do mundo nesse acontecimento sem igual.

<sup>6</sup> Um exemplo originário é a Carta de Caminha:

“Andavam todos tão dispostos, tão bem-feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem. (...) Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm nem entendem em nenhuma crença. (...) porque, certo, essa gente é boa e de boa simplicidade (...). E, pois, Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. (...) Eles não lavram nem criam. (...) Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isso andam tais e tão rijos e tão nédios

necessitavam dos presentes e das bugigangas que traziam, os europeus que aqui chegaram enxergaram, além de uma grande terra frutífera e rica, a porta de saída da situação de inferioridade em que viviam ante a superioridade do sistema “asiático-afro-mediterrâneo” (Dussel, 2002: 21).

Esse foi o primeiro efeito do encontro fatal que aqui se dera. Ao longo das praias brasileiras de 1500, se defrontaram, pasmos de se verem uns aos outros tal qual eram (...). Suas concepções, não só diferentes mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente. Os navegantes, barbudos, hirsutos, fedentos de meses de navegação oceânica, escalavrados de feridas do escorbuto, olhavam em espanto, o que parecia ser a inocência e a beleza encarnadas. Os índios, vestidos de nudez emplumadas, esplêndidos de vigor e de beleza<sup>7</sup>, tapando as ventas contra a pestilência, viam, ainda mais pasmos, aqueles seres que saíam do mar. (RIBEIRO, 2000: 44)

As diferentes visões de mundo entre indígenas e colonizadores, bem como as diferentes formas de reações diante dos fatos, legitimam (não validam) a dominação de europeus, como colonizadores civilizados e civilizadores, sobre os povos indígenas, como selvagens não-humanos e, para a humanização, necessitados de civilidade. Assim, portanto, os povos aqui residentes antes que chegassem os europeus eram (e são), pela *ordem jurídica natural*, inferiores aos adventícios, a quem deveriam se submeter como obra espontânea da Natureza.

A ocupação do Brasil foi iniciada a partir da costa atlântica e, como sabemos, a partir do Nordeste. Foi no nordeste brasileiro onde os portugueses primeiro perceberam a possibilidade de utilização da árvore chamada “pau-brasil”, para o quê dispunham de mão-de-obra indígena conquistada através do cunhadismo<sup>8</sup> e da escravização, e depois viram nas terras nordestinas o melhor lugar para o cultivo da cana-de-açúcar para adoçar a boca da

---

que o não somos nós tanto, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus.” (apud Aguiar, 1999: 23)

<sup>7</sup> Embora a visão da figura indígena pareça estar carregada de um certo romantismo artístico, esta descrição nos serve para ter uma idéia do quão distintas eram as culturas que se chocavam, no litoral do hoje chamado Brasil, no tão distante início do século XVI.

<sup>8</sup> “A instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro foi o *cunhadismo*, venho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laço que o aparentavam com todos os membros do grupo. (...)Assim é que, aceitando a moça, o estranho passava a ter nela sua *temericó* e, em todos os seus parentes da geração dos pais, outros tantos pais ou sogros.” (Ribeiro, 2000: 81ss)

metrópole. Dessa forma é que a grande área do nordeste brasileiro foi tornada *fronteira de expansão pastoril*, muito contribuindo com a empresa da colonização e ocasionando, de forma calamitosa, no decorrer dos séculos a transformação de povos indígenas em vaqueiros nômades, lavradores, sem-terra ou indigentes que perambulavam pelo sertão adentro à espera de algo novo por acontecer: a terra sem mal, num primeiro momento, a volta de Cristo, mais tarde.

Aqui [no Nordeste] não se tratava de simples andanças para prear índios, como as bandeiras que cobriram áreas muito superiores, mas da ocupação efetiva da terra. Ocorre que estes campos constituíam o *habitat* de diversos povos indígenas, alguns dos quais contavam com uma cultura altamente especializada à vida nessas regiões áridas que lhes permitia tirar a subsistência dos poucos recursos que elas ofereciam. (RIBEIRO, 1982: 50)

Não foi sem conflito que a expansão pelo Nordeste se deu. Não por acaso, guerras de resistência e alianças com franceses e holandeses, quando estes disputavam aquele território com os portugueses, fazem parte da história do Nordeste desde os primeiros séculos da colonização. Derrotados pelos portugueses, os que sobreviviam eram escravizados ou encaminhados para engordar as missões religiosas; os que ainda resistiam, ou fugiam cada vez mais para o interior do sertão ou resistiam até o suicídio ou se escondiam no meio da população nordestina que crescia, integrando-se a ela, com saudade do seu povo, mas negando-se como parte dele para não sofrer as represálias conseqüentes.

Abafado, o indígena nordestino não foi destruído, pois vive no homem sertanejo. Nos movimentos religiosos nordestinos, como o movimento de Padre Cícero, e de resistência sertanejos, como o de Canudos<sup>9</sup>, traços culturais de povos indígenas daquela região são sempre presentes. Há registros da presença dos povos Kaimbé, Kiriri e Tuxá em Canudos, por exemplo (Feitosa, 1996).

Não são menos violentas as outras frentes de expansão e invasão como

---

<sup>9</sup> Destruido pelo Exército Brasileiro no ano de 1897.

empreendimento civilizatório no Brasil<sup>10</sup>. Ao contrário, se bem avaliarmos a história deste país veremos requinte de crueldade em todas as guerras, justificadas pela Coroa Portuguesa e pela Igreja, para a invasão da terra, para o apresamento de indígenas como mão-de-obra escrava ou para a missionarização e a civilização dos povos autóctones.

No sudeste do Brasil, especialmente no vilarejo de São Paulo de Piratininga, que no final do século XVI contava com apenas 120 indivíduos, os corpos de indígenas são como o carvão que leva para frente a locomotiva das fazendas de engenhos de cana-de-açúcar, que não tiveram sucesso em São Vicente<sup>11</sup>. Pobre e sem perspectivas de futuro, a não ser a empresa da cana-de-açúcar, surgem os apresadores de indígenas como uma nova categoria profissional: *os bandeirantes*<sup>12</sup>.

Para a manutenção dos engenhos de cana-de-açúcar, levadas de homens com toda a família saíam Mata Atlântica adentro em busca de indígenas, aprisionando-os, tanto homens quanto mulheres, e os vendendo aos donos de engenho, ora ficando com as mulheres para uso sexual (germinando o começo do povo brasileiro), ora as escravizando, ora vendendo-as para serem escravas domésticas. As *bandeiras*<sup>13</sup>, em cada nova empreitada, prendiam e levavam para as fazendas centenas de indígenas apresados das diversas partes do país: brasil-central, nordeste, norte e noroeste, sul e da própria Região Sudeste.

Também nessa parte do país tiveram um papel importante as missões, defendendo os indígenas contra a escravização para a mão-de-obra nos engenhos e os reduzindo em *empreendimentos missionários* nos quais lhes eram ensinados o catecismo católico, a vida cristã, uma nova religião<sup>14</sup> e um ofício (carpintaria, agricultura, agropecuária rudimentar etc.). Não foram poucas as vezes em que os bandeirantes, sedentos de apresamento

---

<sup>10</sup> Para uma compreensão mais detalhada de como “as fronteiras da civilização” se foram ampliando pelo Brasil-interior sertanejo, ver: RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 21-123.

<sup>11</sup> A primeira vila dessa parte do país, no litoral sudestino.

<sup>12</sup> Filhos de europeus emprenhados em ventres indígenas, os bandeirantes não se consideravam indígenas, pois seriam discriminados como tal, nem eram considerados europeus, pois não eram filhos de europeias nem tinham a pele da cor da do europeu.

<sup>13</sup> Além do apresamento de indígenas, as bandeiras se tornaram apoio ao Estado brasileiro na luta contra movimentos quilombolas, como foi o caso da guerra contra o Quilombo de Palmares, que foi destruído (em 1695) pelo bandeirante Domingos Jorge Velho, que contou com a participação de indígenas na guerra.

<sup>14</sup> Para o quê deveriam abandonar as suas práticas pagãs.

indígena para a sua própria riqueza, exterminavam completamente missões e escravizavam os indígenas nela reduzidos, contando ainda com o *amansamento* empreendido pelos missionários e com a passividade dos indígenas, que não mais usavam arco e flecha para guerrear.

Como a resistência indígena tornava-se cada vez mais forte e, ainda, com a diminuição da população indígena<sup>15</sup>, outra estratégia foi empreendida: a importação de africanos, como escravos, para a colônia-Brasil<sup>16</sup>.

Encontrado ouro na região depois chamada *Minas Gerais*, a economia colonial passa a ser abastecida pelos frutos dessa “descoberta”, que movimenta também um grande número de caçadores de indígenas para a região das minas. A economia de escravização, antes exclusivamente agrícola, passa a contar também com a exploração das minas.

A invasão e a ocupação da região amazônica se dão não por causa do plantio da cana-de-açúcar ou da exploração de pedras e metais preciosos, mas devido à exploração das riquezas florestais da própria região: o cacau, o cravo, a canela, a baunilha, a copaíba etc. Esses produtos eram muito apreciados na Europa e lá contavam com compradores certos.

Produtos distintos dos encontrados nas regiões do nordeste e do sul-sudeste, mas a forma de exploração da região é a mesma: a mão-de-obra indígena é utilizada na colheita e no transporte dos produtos amazônicos.

Para esta obra de devassamento da floresta tropical e de exploração de seus produtos, os índios foram aliciados desde a primeira hora, através de toda a sorte de compulsões, desde a “sujigação” e o descimento para as missões e núcleos coloniais, até técnicas mais manhosas, como a de acostumá-los ao uso de artigos mercantis cujo fornecimento posterior era condicionado à sua participação nas atividades produtivas como mão-de-obra para todo serviço. (RIBEIRO, 1982: 22)

Quando não cooperavam “livremente” com os invasores, na exploração da floresta, os indígenas tinham suas mulheres e crianças seqüestradas para que trabalhassem em prol

---

<sup>15</sup> Cada vez mais, para apresar indígenas, as bandeiras tinham de adentrar no sertão, pois as povoações nativas fugiam desesperadas sertão adentro ou se misturavam à população não-indígena que crescia, criando nova identidade étnica.

<sup>16</sup> Portugal já tinha experiência com a escravização e o tráfico de africanos: “Em 1551, 10% dos 100 mil habitantes de Lisboa eram constituídos de escravos.” (Prezia, 2000: 126)

dos civilizadores e em favor de sua missão civilizatória.

Tal como no sudeste e no nordeste do Brasil, as populações indígenas que percebiam o grau de violência contra elas trazida pelos invasores fugiam em desespero para o interior da mata amazônica, afastando-se o quanto podiam dos invasores e ficando cada vez mais isolados do contato interétnico<sup>17</sup>. Quando não conseguiam fugir em grupos, se viam expulsos de suas terras ou sendo obrigados a se integrarem na “nova ordem” trazida pelos adventícios ou, simplesmente, perdidos pela mata ou nas pequenas vilas nascentes, sem paradeiro seguro, pois que tinham de fugir sem cessar dos comerciantes, seringueiros e apresadores de indígenas.

Estima-se em cinco milhões de indivíduos a população habitante nesta terra chamada Brasil à época da invasão européia. Esses cinco milhões de indígenas agrupavam-se em mais de mil e trezentos povos, diferentes lingüística, tecnológica, econômica, política, produtiva, enfim, culturalmente falando.

A violência do domínio europeu sobre os povos habitantes do Brasil – desde muito antes do ano de 1500 – é fundamento para a completa dizimação de mais de mil povos autóctones, nesses quinhentos últimos anos. Dizimação essa que se deu no plano da cultura, com a forçosa integração dos povos autóctones ao novo modelo adventício, ou mesmo física, quando os “exércitos” de homens europeus ou a esses aliados exterminavam completamente aldeias inteiras, tendo como validação a necessidade da escravização ou apenas da expansão territorial européia, contra o quê se viam obrigados a lutar os povos vencidos nas guerras sangrentas empreendidas pelos dominadores<sup>18</sup>.

Em meados do século XX o antropólogo Darcy Ribeiro estimava que a população

---

<sup>17</sup> Seja um isolamento em relação aos invasores, seja o isolamento do contato com outros povos indígenas.

<sup>18</sup> Os Tupinambá, por exemplo, não existem mais como povo. Contra eles os portugueses se lançaram violentos, ora para expansão do território de domínio português, ora, com o apoio dos Tupinikim (inimigos dos Tupinambá), para o extermínio de um inimigo muito forte. Para Darcy Ribeiro (1996), os Urubu-Kaapor são descendentes dos Tupinambá, tendo fugido da morte que era certa; há também a possibilidade de se terem mesclado com os Guarani que chegavam ao litoral de São Paulo e lá terem dado origem aos hoje conhecidos por Tupi-Guarani (Prezia, 1991). Certo é que, hoje, não podemos contar no Censo a existência do povo Tupinambá, visto que não há, e que o que temos como “herança” é a força de sua língua nos topônimos de diversas cidades brasileiras, bem como o seu entendimento da guerra e os seus mitos, coletados por pesquisadores e viajantes dos primeiros séculos da invasão dessas terras. Além do povo Tupinambá, não existem mais também os Maromomi, os Guarulho, os Temiminó, entre outras centenas de povos.

indígena no território brasileiro estava entre setenta mil e cem mil indivíduos, distribuídos em cento e quarenta e três povos. Em 1900, o valor estimado era de duzentos e trinta povos. Isso é compreensível porque a violência contra os povos indígenas durante a primeira metade do século XX era, ainda, brutal e declarada, fazendo com que “sumissem” do Censo o valor tão elevado de oitenta povos. (Ribeiro, 1982; Melatti, 1983)

É a partir dos anos de 1970, com o surgimento de organizações e movimentos seriamente comprometidos com a causa indígena – como o CIMI<sup>19</sup>, a OPAN<sup>20</sup> e o CEDI<sup>21</sup> –, que temas como a preservação dos povos indígenas, a subsistência, a luta pela terra e por direitos frente à sociedade nacional começam a aparecer como relevantes no Brasil e no cenário internacional. Os movimentos indígenas e indigenistas entravam numa nova fase. Não se tratava mais do projeto integracionista do governo ou do *Serviço de Proteção ao Índio*<sup>22</sup> e a conseqüente FUNAI e suas preocupações espúrias e/ou burocracia pública, mas um estágio de aliança e luta entre indigenistas e os próprios movimentos indígenas que, enfim, passaram a ser ouvidos *de fato*.

Embora a violência contra os povos indígenas, depois da década de 1970, não tenha

---

<sup>19</sup> O Conselho Indigenista Missionário – CIMI – nasce como resposta da Igreja brasileira ao Concílio Vaticano II (1962-1965), que debatera fortemente em torno das questões da pobreza e da marginalização de agrupamentos humanos enquanto outros se estabeleciam dominantes (econômica, política e culturalmente) e através do qual a Igreja, sobretudo a Igreja latino-americana (com a Conferência Episcopal de Medellín, na Colômbia, em 1968), comprometera-se com os pobres de forma “preferencial”. Desde o início, em 1972, o CIMI compromete-se com a defesa das terras, o incentivo às culturas e com a autonomia dos povos indígenas.

<sup>20</sup> A Operação Anchieta – OPAN –, que depois se tornaria Operação Amazônia Nativa, nasce no mesmo contexto que nascera o CIMI e tem também como preocupação a articulação e a criação de um novo trabalho missionário junto aos povos indígenas, com o intuito de revisar o trabalho missionário anterior e estabelecer novas relações.

<sup>21</sup> O Centro de Documentação e Informação – CEDI –, depois transformado em organização não-governamental – Instituto Socioambiental (ISA) –, surgiu no seio das igrejas protestantes e evangélicas históricas e tinha, entre outras atribuições, um setor que tratava mais especificamente das questões indígenas e indigenistas.

<sup>22</sup> O SPI – Serviço de Proteção ao Índio – foi criado em 1910 pelo marechal Cândido Rondon. Com sólida formação humanista, Cândido Mariano Rondon entrou em contato com os povos indígenas por causa da expansão das linhas telegráficas brasileiras e tinha profundo respeito por eles. Ainda assim, a preocupação do SPI era a da integração das populações indígenas como trabalhadoras na construção do Brasil e atentar aos interesses gerais da nação. De positivo do SPI, pode-se guardar a luta pela sobrevivência física dos indígenas e pela demarcação de suas terras. Mais tarde, o SPI se transformou em máquina burocrática pública e em cabide de emprego, além de corpo para muita corrupção. Extinto o SPI, foi criada a Fundação Nacional do Índio – FUNAI – para dar a impressão de melhorias na política indigenista. A Funai foi mais um órgão de desenvolvimento e execução dos ditames do regime militar em aliança com grupos de exploração capitalista nacionais e multinacionais, no seu começo e ainda hoje deve ser ocupada como espaço de luta dos povos indígenas para que não seja apenas uma agência burocrática.

diminuído<sup>23</sup>, o quadro que se desenhava a partir de então era favorável à afirmação indígena e às suas questões. É nesse quadro que os números censitários começaram a mudar, embora oficialmente ainda fosse cada vez mais baixo, e que comunidades que antes tinham medo de se auto-declararem indígenas criaram coragem e também assumiram a luta pela causa indígena; daí que se fala em “*Povos Resistentes*” como uma categorização dos povos indígenas no Brasil: são mais de cinquenta povos que, antes considerados extintos, começaram a aparecer como ainda existentes, em favelas e periferias das grandes cidades, “integrados” à vida comunitária não-indígena etc.

Segundo o dados a partir do Censo Demográfico do ano de 2000<sup>24</sup>, a população indígena atual no Brasil chega às 734.131 pessoas espalhadas nas vinte e seis Unidades da Federação mais o Distrito Federal.

Os dados do último Censo apenas revelam, mais uma vez, o caráter pluriétnico da população brasileira. Isso é, de fato, não somente pela miscigenação das culturas indígenas com as negras e brancas, como se indígena fosse entendido genericamente, mas, ainda, por no Brasil viverem, hoje, cerca de 235 povos indígenas falando cerca de 180 línguas diferentes.

Não se pode, entretanto, acreditar na ideológica ou ingênua mensagem de que há uma democracia racial ou de culturalidades no Brasil. Ao contrário, pouco mais de 50% das terras indígenas no Brasil, que somam 11% do território nacional, estão regularizadas. Isso significa, na realidade cotidiana das populações indígenas, uma exposição vulnerável às constantes tentativas de saques, pois supostos proprietários das terras nas quais os indígenas estão há séculos podem ser contestadas<sup>25</sup>, o que cria uma “briga sem fim” no seio da morosa e não-indígena (nos entendimentos étnico e etimológico da expressão) justiça deste

---

<sup>23</sup> Na verdade, somente a forma da violência mudara, pois que entidades internacionais de direitos humanos “estavam de olho no Brasil”.

<sup>24</sup> Não há, rigorosamente falando, um censo demográfico oficial das populações indígenas. O que há no Censo é a auto-declaração étnica, o que possibilita a órgãos como o CIMI a computação dos dados. Por outro lado, o próprio CIMI, bem como órgãos não-governamentais outros (como o ISA, a OPAN etc.), dispõe de diversas pesquisas demográficas das populações indígenas no Brasil.

<sup>25</sup> Exposição que ficou ainda mais real a partir do Decreto 1775/1996, que, dando novo formato ao procedimento administrativo de demarcação de Terras Indígenas, prevê um período em que a proposta de limites de uma terra indígena em vias de demarcação, mesmo depois do relatório técnico e antropológico, pode sofrer contestação administrativa. Esse período (90 dias), criado para incorporar ao processo administrativo os princípios constitucionais do contraditório e da ampla defesa, antecede a decisão política acerca dos limites, o que se concretiza por meio de uma portaria do Ministro da Justiça.

país.

Ainda: um grande número de povos indígenas, reconhecidos ou não como tal, está nos grandes centros urbanos, ocupando suas áreas periféricas e lutando por trabalho braçal, doméstico, cesta básica e projetos de emergência alimentar. É o caso de diversos povos que ocupam a periferia da cidade de São Paulo, entre os quais: os Pankararu<sup>26</sup>, que vieram da aldeia de Brejo dos Padres, em Pernambuco, em busca de sobrevivência, pois viram suas terras saqueadas e gradativamente diminuídas em favor de grandes fazendeiros da região, somam quase dois mil indivíduos em São Paulo, conhecem somente *cem palavras* de sua língua tradicional e vivem em situação muito precária; os Guarani ocupam um área indígena na região de Parelheiros, próxima ao bairro de Santo Amaro, e duas áreas pequenas no bairro do Jaraguá, próximas ao Pico do Jaraguá, de onde saem, às vezes, em busca de venda de artesanato na Praça da Sé ou como mendicantes em feiras e no centro urbano; também estão os Terena (vindos do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul), os Xavante (vindos do Mato Grosso), os Kariri-Xokó (vindos de Pernambuco e Alagoas), entre outros povos, todos em busca de melhores situações de sobrevivência, trabalhando como serventes, domésticas, garçons, pedreiros, faxineiros etc.<sup>27</sup>

Os povos indígenas no Brasil lutam, atualmente, como minorias políticas, culturais, econômicas e sociais, por atendimento adequado e diversificado em educação, saúde, subsistência alimentar e cultural. Atendimento esse que é obrigação do Estado Brasileiro e direito dos povos indígenas, reconhecido na Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988: arts. 231 e 232) e no Estatuto do Índio de 1973, hoje campo de lutas em favor (ou contra) de novo Estatuto (o *Estatuto dos Povos Indígenas*) proposto pelos próprios indígenas em Assembléia na Câmara dos Deputados, em 2001, mas que por lá ainda tramita, quase engavetado, não fossem as cobranças constantes dos movimentos indígenas e das

---

<sup>26</sup> Que estão em três localidades distintas: na favela de Paraisópolis, na favela do Jardim Elba e no Município de Bauru.

<sup>27</sup> Apenas para título de exemplificação e comparação, reproduzimos a seguir um quadro dos motivos da emigração indígena para a cidade de Boa Vista, Estado de Roraima. Um estudo do final da década de 1980 e início dos anos 1990 (Ferri, 1990: 59-92): à época, de um total de cento e cinquenta indivíduos adultos indígenas que emigraram para Boa Vista, 41 foram em busca de trabalho, 29 foram estudar, 21 por problemas familiares, 13 em busca de subsistência, 17 por causa de problemas de saúde, 16 para trabalhos domésticos, 8 para prestarem o serviço militar e 5 por terem sido ameaçados por fazendeiros locais.

organizações que o apóiam.<sup>28</sup>

Assim, 235 povos e mais de 180 línguas no território nacional brasileiro são tratados e feitos minorias não porque não tenham a força necessária para se auto-declararem ou se auto-definirem como assim constituintes e constituídos, mas, isto sim, porque as riquezas deste país estão nas mãos de uns poucos e esses poucos dominam e, engenhosamente, criam uma ilusão de cultura nacional única (quando conveniente), negando as demais experiências culturais.

---

<sup>28</sup> Acerca da tomada da linha-de-frente na luta indígena pelos próprios indígenas, afirma Carlos Rodrigues Brandão (1994: 45): “Em alguns documentos atuais, os representantes das tribos recusam a persistência da maneira ocidental de generalizá-los como ‘índios’ ou mesmo como ‘indígenas’. Ao mesmo tempo em que estabelecem, como princípio de sua afirmação e de uma luta inteligente pelos seus direitos, o entendimento e a união entre tribos, grupos e povos, eles se dão conta de que o fundamento de tudo está na defesa intransigente da experiência peculiar de cada modo de vida tribal, tomada a sua cultura em sua rigorosa peculiaridade. Esse ponto de vista desqualifica comparações segundo o nosso modelo, ao mesmo tempo em que coloca em questão as propostas tão comuns de integração ocidentalizadora do índio no ‘mundo dos brancos’”. Este movimento é próprio da *Ética da Libertação*: a tomada de consciência de sua situação de marginalizado e vítima, a construção de um discurso próprio à comunidade e a negação de que o sistema dominante tenha a melhor palavra para dizer *quem é* a comunidade. Mais adiante isso será retomado na *ética da vida*.

## Introdução

*Lembra que o sono é sagrado  
E alimenta de horizontes  
O tempo acordado de viver.  
(Beto Guedes – “Amor de Índio”)*

Ipubi. Este é o nome que ganhou a cidade em que nasci, no sertão do Estado de Pernambuco, no *Sertão do Araripe*. Nascida ao redor de uma lagoa (cacimba) grande para os padrões da região, às margens da qual os passantes e retirantes de meados do século XX sentavam-se, à sombra de um imbuzeiro<sup>29</sup>; a cacimba grande ganhou a alcunha de *Cacimbão* (ainda hoje é assim chamada) e a cidade primeiramente ganhou o nome de “Poço Verde”, visto que as águas do Cacimbão eram (e são) “esverdeadas”; de Poço Verde, mudou-se para Ipubi, que, originária do Tupi, ficaria *Y Óby* (algo como *água+umbu+verde* ou *água+fruta+verde*): ainda faz sentido.

Meu nome, resultado de uma “promessa” que fizera a minha avó, por conta do meu atraso em sair do ventre, ficou Francisco. Lembra, é claro, o *poverelo* de Assis, na distante Itália, andante no caminhar do experimento do belo – estético, extático e ético. O segundo nome viria para concordar com a letra inicial (“J”, de Josivan, Joana D’Arc, Jeane...) dos nomes do restante dos filhos dos meus pais, então: meu irmão e minhas três irmãs, sendo que depois de mim vieram mais sete irmãos e irmãs que tiveram as iniciais dos seus nomes também concordes com as iniciais dos anteriores a eles/as.

---

<sup>29</sup> *Imbuzeiro* ou *umbuzeiro*: árvore com uma copa que, além de bela, guarda a característica de ser enchida por folhas e mais folhas, minúsculas, resultando numa sombra sob a qual chega a ser um pecado não repousar quando se é caminhante exposto à *quintura* do sertão nordestino. O seu fruto, ou umbu ou imbu, verdinho, é muito apreciado na região.

De Ipubi, me fiz estradante e, concomitantemente, fiz-me poeta. O que lá era sonhado, no torrão pequeno incrustado no sertão, era a andança de sóis, luas, estrelas, nuvens, dias... Nesses sacramentos, sabia eu ser possível a transformação do mundo. Faminto (às vezes não tinha o *de-comer* cotidiano), a indignação com a situação de forçada pobreza extremada nossa e de muitas outras pessoas minhas conhecidas me sugeriu o movimento religioso (notadamente Comunidades Eclesiais de Base, Juventude, Círculos Bíblicos) como campo no qual os sonhos poderiam ser inventados e, até, realizados. Entrei no seminário para ser “irmão religioso católico”. Saí. Por que fui percebendo a imprecisão da vida e a precisão do caminhar, saí. Não se pode parar num ponto e concluir que lá é “o ponto melhor”. Riobaldo soube disso e nos disse.

Em cursos de formação bíblica, campos da educação popular, encontros intergrupais (e inter-culturais), desenvolvi a arte e a minha mais fome pelo *ser-mais*. Foi então que conheci Paulo Freire. Não foi um conhecimento teórico, mas o da conterraneidade, da nordestinidade, do saber-me nordestino e pernambucano tal e qual aquele homem de quem tanto se falava em encontros das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sobretudo quando se tratava de entender os “por onde” e os “por que” da educação popular no campo a partir das palavras correspondentes ao espaço-campo e aos conheceres dos trabalhadores rurais. Tocava-me saber que não somente eu, que era jovem e estava na escola, mas as senhoras e os senhores que conosco participavam dos encontros de CEBs, adultos e “não-estudados”, tinham eles também os seus conheceres.

Nos dois pontos do Grande Sertão da vida, entre choros e risos, erros e re-tentativas, conheci os indígenas Guarani e os Pankararu, em São Paulo, com os quais trabalhei bastante entre os anos 2001-2005.

Retirante na cidade de São Paulo, depois em Santarém (no Estado do Pará), depois em São Paulo novamente, compreendi que não se poderia explicar o mundo a partir da cultura dominante<sup>30</sup>. As diversas culturalidades me seduziram para a compreensão da diversidade humana, com sua diversidade de manifestação cultural: religiões, politicidades, cosmologias e cosmogonias, técnicas, trabalhos, *rekó's*<sup>31</sup>, artes.

---

<sup>30</sup> Que eu ainda não sabia ser dominante nem qual era “essa cultura”.

<sup>31</sup> Palavra originária do Guarani, com o acréscimo do “s” para pluralizar, e que significa: *modos-de-ser*.

Estudante de Ciências da Religião entre os anos de 2001 e 2003, fui me apresentando, por iniciativa própria ou não, aos conceitos da Filosofia, da Antropologia, da Teologia etc., com os quais passei a analisar ou tentar compreender o mundo, a realidade, a não-ainda-realidade, enquanto desempenhava o meu trabalho com os indígenas Guarani que estão habitando, há cinquenta anos, o sopé do Pico do Jaraguá<sup>32</sup>, no bairro de Pirituba.

Foi então, enquanto estudante de Ciências da Religião, que conheci o mito da *Casa da Pedra* do Povo M'ÿky. Para mim, foi chocante saber que somente abandonando a imortalidade é que se poderia desejar a Vida; somente encantando-se com a beleza da florzinha é que será possível perceber o encanto do mundo, o aparentemente interminável momento de encanto com o pôr-do-sol... “*Eterno, enquanto dura*”.

Tinha às minhas mãos duas “coisas” que me encantavam sobremaneira: o mito como elemento arquetípico e originário do Povo M'ÿky, que provoca a humanidade inteira à aposta de que o “lá fora é bonito”, por um lado, e a explosão de vida possível na arte que inaugura um novo mundo de beleza, fazendo do Belo o que mais sagrado o humano pode experimentar, a sua “*ultimate concern*” – com Paul Tillich –, por outro. Ambos – mito m'ÿky e experimento estético – re-encantaram a minha esperança.

Assim, foi encantado pelo momento e fundamentado pela convivência inter-cultural em minha própria história de vida, bem como pelo meu fazer-me poeta, que pesquisei para o meu Trabalho de Conclusão de Curso, tendo como referencial teórico a *Teologia da Cultura* e a *Teologia Estética* do teólogo alemão Paul Tillich, e elaborei um estudo aproximativo das canções da *Música Popular Brasileira* e da riqueza antropológica (ou “antropogônica”, como sugerirá Leonardo Boff) do mito da *Casa da Pedra*. Lá, escrevi que, assim como o mito referido expressa a inquietude da busca humana, também nas canções populares da MPB, no contato estético que o espectador tem com a obra de arte se dá, segundo a sensibilidade, um momento de profundo choque estético no qual o humano vive como que um parêntesis do cotidiano, o que fomentará a sua busca pela realização dos sonhos humanos de felicidade e vida plena.

Terminada a faculdade, não por causa disso, teve fim também o dinheiro de que a Pastoral Indigenista de São Paulo dispunha para o pagamento da *ajuda de custo* do trabalho

---

<sup>32</sup> Jaraguá: do Tupi *Yjara+Kuera* = lugar do esconderijo de Yjara ou Yara, como é mais conhecida.

na aldeia. Não deixei de trabalhar lá, mas deixei de ganhar dinheiro com isso; ao contrário, comecei a gastar com isso.

Não tinha, como ainda hoje não tenho, Licença para o Ensino (é assim que se chama?) e, portanto, tive de procurá-la (?) e que fosse gratuitamente. (Sonhei um pouco com o Mestrado...). Como no ano de 2005 o Centro Universitário São Camilo ofereceu bolsas em diversos dos seus cursos superiores, tentei e consegui bolsa para Pedagogia. Lá, numa conversa com a minha ex-professora Márcia Kay<sup>33</sup>, ela sugeriu a minha entrada neste Programa de Currículo. Não tinha dinheiro nem para a inscrição no *Processo Seletivo* nem para a matrícula no Programa, que dirá para o pagamento das mensalidades (caso fosse selecionado): ambos sabíamos disso. Ela pagaria a inscrição: combinamos.

Setembro de 2005 chegou, fiz a inscrição e apresentei o projeto que agora foi transformado nesta Dissertação. Para o pagamento da matrícula? Fiz “vaquinhas” entre amigos e amigas. Para o pagamento das mensalidades: ganhei Bolsa do Conselho Nacional de Pesquisa. A quem agradecer, de certo, não me faltará.

Assim, pois, esta é uma *Dissertação* que é uma obra comunitária, em primeiro lugar, e que se comportará sempre como não sendo minha em exclusividade. Aberta, portanto, nas portas de entrada e de saída, “casa aberta” e caminho à frente: uma Dissertação feita de “*Mãos dadas*”, como o caminhar desejado por Drummond.

É esta Dissertação o desejo de dar continuidade, em Educação: Currículo, ao que já está exposto em meu texto de conclusão do Curso de Ciências da Religião. Ela não nasceu hoje, portanto, e se reinventará ainda.

Ela afirma a convicção da necessidade de um currículo que atente para uma ética da libertação (uma ética da vida), embebido da pedagogia de Paulo Freire e da filosofia da libertação, conforme Enrique Dussel. Nesta Dissertação, também, defender-se-á uma educação possibilitadora e criadora do experimento do belo, enfatizando a necessidade da abordagem crítica intercultural tanto no que concerne à ética quanto no que diz respeito à dimensão estética.

A compreensão da necessidade de um currículo guardador do acima exposto traz também consigo temas que se interligam na constituição de uma sociedade

---

<sup>33</sup> À época como hoje, doutoranda deste mesmo Programa de Pós-Graduação.

democraticamente educacional, nas inter-relações culturais, no respeito à diversidade e à história de cada formação cultural – e no reconhecimento de tal história –, desafiando a sociedade brasileira para a elaboração de *ethos* convivenciais do desenvolvimento integral da vida e, antes, re-criação de um “arcabouço conceitual” sustentador deste modelo.

No *curriculum vitae* dos últimos dois anos, o poeta deu lugar ao construtor de Dissertação, fugindo desta tarefa não poucas vezes. Um desafio não-imaginado, mas de tamanho assustador foi: como defender um currículo estético quando as crianças estão indo para a escola a fim de se alimentarem com a “merenda escolar”? Não estaria, sob este prisma, inconsistente a preocupação deste trabalho, posto que distante da realidade? Salvaram-me desta angústia os professores Alípio Casali, meu orientador<sup>34</sup>, e Antônio Chizzotti. Ambos, constantemente, ao meu ver, desempenham na prática do cotidiano o que está aqui escrito como desejo para a Escola: ética e estética comungadas como fundamento do humano con-vivente. Quando, certa vez, perguntei ao professor Chizzotti sobre a possibilidade de tratar de estética num curso de “*Políticas Públicas em Educação*”, respondeu-me ele sem titubear, citando Aristóteles: a bela política é aquela que responde às necessidades coletivas, eticamente, justamente<sup>35</sup>.

O modo de escrever esta Dissertação deseja ser ele mesmo Ético e Estético, um por causa do outro. Primeiro, porque não posso me limitar a tratar de Ética como quem escreve um tratado de normas ou, talvez pior, como quem analisa um tratado de normas escrevendo um novo tratado; segundo, porque tenho uma opção ético-política e ela deve ficar clara, como deve ficar claro de que lugar eu falo: Ipubi ainda está em mim, tanto quanto as veredas estradadas no grande sertão; e, por fim, porque desejo escrever com prazer e com beleza, escrevendo esteticamente sobre estética. O modo de escrever, aqui, é também ele uma obra estética, ou deseja sê-lo, posto que, não fosse assim, o texto seria contraditório.

Finalmente, esta Dissertação está construída em dois capítulos correspondentes, tendo como premissa basilar a concepção e a construção de um currículo como espaço das relações inter-subjetivas e inter-culturais horizontalizadas, no respeito à multiplicidade de

---

<sup>34</sup> Eu poderia afirmar “orientador deste trabalho”, mas isso não corresponderia ao papel abraçado pelo professor Alípio nestes últimos dois anos. Ele não influenciou somente na construção desta Dissertação, mas também no meu *curriculum vitae*, no meu Caminhar pelo mundo.

<sup>35</sup> CHIZZOTTI, Antônio. Notas de aula, 21 nov. 2006.

sujeitos (individuais e culturais coletivos), sem se omitir para a criação do campo da experiência subjetiva.

O Primeiro Capítulo deste trabalho faz uma apresentação, ainda que sucinta (mas, não descuidada), de alguns mitos originários concernentes a alguns povos indígenas e, por fim, uma apresentação interpretativa do mito da *Casa da Pedra*. Deste mito, anoto os elementos arquetípicos fundamentais *Casa e Caminho*, sendo a *Casa* o *ethos* convivencial no qual são pro-jetados os sonhos do humano e, o *Caminho*, a própria experimentação dos pro-jetos, da história e, numa palavra, do *currículo humano*.

No Segundo Capítulo, já tendo apresentado o mito m̃yky, observo as relações dos arquétipos *Casa e Caminho* compreendendo um currículo ético e estético, em suas relações com as culturas. Para o estético, após uma sucinta apresentação dos expoentes principais do debate em torno d'Estética, o marco conceitual é o de Herbert Marcuse, para quem a arte funciona como caminho de realização do sujeito e contra-fluxo hegemônico. Para uma discussão em torno do ético, a base é a *Ética da Libertação*, a *Ética da Vida*, de Enrique Dussel.

No que concerne aos elementos que configuram o que é o currículo, na abordagem conceitual de currículo, o referencial é o curriculista espanhol José Gimeno Sacristán. Analisando currículo, sempre se fará presente a contribuição freireana segundo a qual a própria construção curricular será ou não dialógica ou que fará do currículo e da educação ser ou não democrático-libertadora.

Ao final, embora sucinta, faço uma relação entre o currículo desejado ética e esteticamente e as inter-relações culturais. Tenho por base as concepções de multiculturalismo crítico e revolucionário de Peter McLaren.

Como este trabalho não quer ser fechamento de tema, abro, tanto aqui quanto nas palavras conclusivas, o *diálogo* na afirmação de uma pedagogia do dissenso<sup>36</sup>, como sendo provocadora de uma ética entre os *alteros*: a anti-Ética do Discurso. O multiculturalismo crítico e revolucionário exige a distinção, não objetiva a indistinção, a mera igualdade sem critérios.

Por uma pedagogia que, ética, seja encantadora e re-inventora de novos mundos,

---

<sup>36</sup> Na esteira de Peter McLaren (2000b).

seja forjadora da dimensão estética no humano, de *mãos dadas* no seu caminhar, pro-jetora (Caminho) da utopia, antecipação da felicidade e *ethos* para a construção da felicidade empírica factível. Não caberá uma “pedagogia do amor”, na acepção pouco amorosa mas muito melosa do amor, mas uma Pedagogia da Vida, finita e fonte inesgotável de mais vida, pois que será campo para o desenvolvimento da vida.

## CAPÍTULO I

### O mito da *Casa da Pedra* e os Mÿky

Neste Capítulo, apresento o mito de criação do povo indígena Mÿky: o mito da *Casa da Pedra*. É fundamentado nesse mito que apresentarei nas páginas subseqüentes reflexões que apontam para a construção de um currículo educacional que seja ética e esteticamente multicultural.

Introduzo o Capítulo com um breve estudo sobre a mitologia e o seu papel na vida humana, tentando abarcar a importância dos símbolos para o humano, das narrativas originárias, nos tempos primordiais, e, ainda, da ritualização das mesmas como fenômeno de significação e re-significação da vida coletiva.

Como os Mÿky e o mito que explica para si a sua gênese não nasceram do nada e nem estão sozinhos no Brasil, este Capítulo apresenta outros mitos cosmo e antropogônicos de outras culturas, focando, sobretudo, os que guardam relação narrativa com o mito da *Casa da Pedra*; e, por fim, verifico no mito mÿky os elementos arquetípicos fundamentais *Casa e Caminho*, sendo a *Casa* o *ethos* convivencial no qual são pro-jetados os sonhos do humano e, o *Caminho*, a própria experimentação dos pro-jetos, da história e, numa palavra, do *currículo humano*.

## 1. Arquétipos e mitos

Quando na primeira metade do século XX o psicanalista, fundador da *psicanálise profunda*, Carl Gustav Jung (1875-1961) retoma o termo “arquétipo” sob outra perspectiva que não a do filósofo Platão<sup>1</sup> ele desvela algo há muito esquecido/velado pelo pensamento moderno: a animação do humano.<sup>2</sup>

A inanimação<sup>3</sup> do humano, provocada pelo advento do mundo moderno, por meio dos pensamentos centralizados no desenvolvimento das ciências técnicas e racionalistas, frutos da antropocentrização do mundo e de sua histórica eurocentrização; a inanimação foi uma recusa de enxergar qualquer possibilidade de existência que não fosse alicerçada pela explicação do conhecimento científico, quer fosse racionalista<sup>4</sup> ou fosse empirista<sup>5</sup>. No primeiro caso, o existente somente poderia ser atestado a partir do “*Eu penso*”, de Descartes, no segundo, o existente seria verdade a partir do “*Eu atesto pelos meus sentidos*”.

Adiante do racionalismo e do empirismo, as idéias do Iluminismo, o Idealismo e, mais próximo de nós, o Positivismo surgiram como movimentos culturais, intelectuais e científicos que, nascidos no berço dos primeiros, embora guardando muitas contradições entre si, corroboraram a centralização numa antropologia descolada da cosmologia e visando priorizar o desenvolvimento de apenas uma das dimensões do sujeito humano, a

---

<sup>1</sup> Platão entende por arquétipos as idéias matrizes da alma, enquanto as coisas individuais, as coisas sensíveis seriam apenas cópias do mundo das idéias originárias. Assim, a idéia de homem é a sua alma enquanto a sua existência sensível e individualizada é apenas a cópia da idéia de homem. De tal forma, a idéia de homem é o arquétipo.

<sup>2</sup> Deve estar claro que Jung tem pensadores antecedentes a ele que o fizeram palmilhar nessa perspectiva. Há Sigmund Freud, seu parceiro nos primeiros momentos da mais nova e revolucionária teoria filosófico-psicológica do pensamento moderno no início do século XX; antes, ainda, há todo um movimento que, graças aos interesses de Freud e Jung, culminaram com a *psicanálise* (no caso de Freud) e com a *psicanálise profunda* (no caso, especificamente, de Jung): entre outros, as contribuições ao entendimento humano, de Kant, as pulsões pessimistas de Schopenhauer e as pulsões dionisíacas de Nietzsche.

<sup>3</sup> Quero significar com este termo: tirar o ânimo do mundo e deixá-lo sem alma, sem *ánimä*.

<sup>4</sup> A razão como instrumento essencial para o conhecimento do mundo e da verdade e somente como fruto da qual é possível compreender o mundo.

<sup>5</sup> Nenhuma idéia é inata, nenhuma verdade é absoluta e nenhuma certeza é possível, posto que o conhecimento somente é possível como fruto da experiência sensível.

saber: a razão.<sup>6</sup>

Para tal, foi necessário o ostracismo das emoções humanas, a negação de suas antigas crenças e a transformação das mesmas em “sofismas e ilusões”, enfim, a recusa em levar em conta a vontade<sup>7</sup> do sujeito e a sua completa subsunção ao sujeito absoluto do mundo da razão: o Estado Moderno<sup>8</sup>.

Isso não significa, deve ficar claro aqui, que o advento da Modernidade seja a tragédia que acompanha a humanidade ocidental<sup>9</sup>, com suas conseqüências não menos violentas no Oriente. Mas, isto é evidente, a Modernidade guarda contradições irresolutas em seu seio, posto que culminou ingenuamente (mas, nem sempre) num mundo contra outros, nunca na alteridade e, sempre, na exploração até a extinção das forças da vida, inclusive as forças simbólicas.

Assim, as contribuições de Jung são, sem dúvidas, de importância sem igual para o humano ocidental, posto que re-significa psicológica e simbolicamente os conteúdos fundamentais do humano psicológico e religioso, de tal forma que derruba as teorias empiricista e racionalista acerca da dimensão demoníaca<sup>10</sup> do humano. Jung sabia da complexidade humana e sabia que as revoluções industriais, tecnológicas e científicas não resolveriam os problemas existenciais dos sujeitos humanos. Era óbvia a necessidade da redescoberta dos primórdios do humano. (Jung, 2003: 26)

---

<sup>6</sup> *Extra ratione nulla existentia est.* Apenas para lembrar que se na Idade Média se afirmou como verdade suprema “*Extra ecclesia nulla salus est*”, na Modernidade nascente, por outro lado, não era mais a ecclesia o absoluto, mas o fundamento da própria existência da modernidade: a razão, o sujeito de razão: o sujeito homem, europeu, de posses e de razão. Uma adaptação livre.

<sup>7</sup> Aqui, neste momento, entendo vontade como o faz Nietzsche: como a pulsão criadora dionisíaca contra a conformação apolínea.

<sup>8</sup> Com a Modernidade nasce o sujeito, antes inexistente como tal, posto que só seria considerado a partir dos fundamentos da Idade Média: Deus e a Igreja. Entretanto, depois o mesmo sujeito nascente deverá compor a sociedade, o Estado, sem o quê não será.

<sup>9</sup> Parece acertado que Nietzsche não concorda com isso. Vale uma citação: “Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato: represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas - esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito. E agora o homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antigüidades. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico?” (2006: 135)

<sup>10</sup> Aqui, corresponde ao entendimento etimológico do termo (do grego: *daimónion*). Quer significar a dimensão desconhecida do sujeito humano, sem julgamento moral, a dimensão psicológica inconsciente.

Contra a exacerbação do poder da racionalidade e o exílio forçado dos saberes humanos construídos desde os primórdios dos tempos e não-ligados à racionalidade moderna ocidental, insurgia-se a alma humana nas mais diversas formas: violência, experiências com drogas, com álcool e com o sexo, experiências religiosas não-cristãs etc. Tudo isso, a despeito de ter sido considerada a racionalidade a forma por excelência de expressão e humanização do sujeito.

É no contexto tenso de final do século XIX e início do século XX, no Ocidente europeu, que Sigmund Freud (1856-1939) e Carl Gustav Jung, atentos às tensões apresentadas nas linhas anteriores, constroem e desenvolvem as primeiras idéias em torno da psicanálise.

Com Freud, surge a designação de *inconsciente pessoal* como uma dimensão na qual os humanos guardam seus conteúdos reprimidos ou esquecidos. Tais conteúdos guardados não podem ser trazidos à consciência do indivíduo por sua vontade própria e consciente, portanto, mas poderá aflorar em sonhos, pulsões, estados de neurose, atos-falhos etc., quando, então, a consciência não terá controle sobre as ações e sobre os pensamentos. (Chaui, 2000: 166-170)

Com Jung, não somente há o inconsciente do indivíduo que corresponde aos seus medos e desejos não-conscientizados e individuais. Para Jung, o *inconsciente coletivo* é uma camada ainda mais profunda do inconsciente do que a do *inconsciente pessoal*. Enquanto o inconsciente pessoal guarda os conteúdos que são de natureza exclusivamente pessoal, o inconsciente coletivo é de natureza *universal*; ou seja,

(...) possui conteúdos e modos de comportamento os quais são “cum grano salis”<sup>11</sup> os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo. (JUNG, 2003: 15)

O inconsciente coletivo é, portanto, inato. Assim, pois, como nascemos com uma herança biológica, também nascemos com uma herança psicológica e ambos determinam o comportamento e a experiência de cada um de nós e de todos nós. Apesar de nos tornarmos

---

<sup>11</sup> *Cum grano salis* (Latim): com um grão de sal; não de todo a sério; não tão rigoroso assim.

indivíduos, únicos, temos conteúdos psíquicos que não são frutos de nossa experiência pessoal e que, ao contrário, são comuns a todos os indivíduos. Como tais conteúdos serão desenvolvidos no decorrer da existência ou como cada indivíduo irá defrontar-se com eles dependerá do contexto ambiental e da realidade cultural de cada grupo sócio-cultural no qual o indivíduo está inserido.

Aos conteúdos do inconsciente coletivo, como uma experiência coletiva e primordial da humanidade, Jung chama *arquétipos*. Os arquétipos são como uma matriz herdada e que coordena a expressividade simbólica e característica de nossa espécie humana (Byington, 1988: 76). Eles (os arquétipos) são como energia psíquica que se transformam em imagens simbólicas comuns em todas as culturas, embora expressos, segundo cada cultura, em diversidade. Assim, pois, existem arquétipos da *grande mãe*, do herói, do velho sábio, da morte, da sombra, da árvore da vida, do dilúvio, do fim escatológico, do *änimä-animus*<sup>12</sup> etc.

São, finalmente, os arquétipos “(...) tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiam desde os tempos mais remotos” (Jung, 2003: 16). É por esta forma que os mitos se configuram como expressões dos arquétipos do inconsciente coletivo: por serem narrativas que atestam as imagens coletivas e terem correspondência, geralmente, universais<sup>13</sup>.

Afirma Jung:

Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações chuvosas, etc., não são de modo algum alegoria<sup>14</sup> destas experiências objetivas, mas, sim, expressões

---

<sup>12</sup> “*Anima-animus*: para Jung, arquétipos unipolares que representam a polaridade feminina no homem (*anima*) e masculina na mulher (*animus*).”, afirma Carlos Byington (1988: 76). Por esta forma, em cada pessoa estão presentes os elementos feminino e masculino, que se refletem nos padrões culturais de comportamento, sendo o feminino (*änimä*=alma) o elemento acolhedor, da sensibilidade, da emoção, e, o masculino (*animus*=mente, princípio espiritual do pensamento), a razão, a força, a pulsão para criar. Assim também o taoísmo chinês entende o sujeito humano e cada coisa do cosmo como dotado de *yang-yin*, sendo o *yang* o princípio masculino, luminoso, ativo e, o *yin*, o princípio feminino, absorvente, obscuro, passivo; e mesmo cada elemento contém o embrião do outro, de forma que não há domínio de um sobre o outro.

<sup>13</sup> Assim acontece, por exemplo, com os mitos do dilúvio, presentes em muitas e diversas culturas, bem como com os mitos cosmogônicos, os mitos escatológicos etc.

<sup>14</sup> Segundo o próprio Jung (2003: 18): “Alegoria é uma paráfrase de um conteúdo consciente, ao passo que o símbolo é a melhor expressão possível para um conteúdo inconsciente apenas pressentido, mas ainda desconhecido.”

simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através de projeção – isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza. (JUNG, 2003: 18)

Desta forma é que nas sociedades primaveris e em algumas experiências urbanas, alternativas, o verão é o tempo da alegria, enquanto o inverno é o momento do recolhimento espiritual; determinadas fases da Lua são típicas para momentos mais festivos e, outras (como quando a lua está minguando), são momentos para resguardo, para a contemplação, para ler os desejos da alma; desejos que deverão ser postos em realização na fase seguinte da lua, a Nova.

Como expressões dos arquétipos do inconsciente coletivo, os mitos têm muito que nos ensinar. Se assim é, não poderemos compreendê-lo como simples histórias ou interpretações distorcidas da realidade. Ao contrário, são fontes poderosas para o entendimento da universalidade das experiências humanas e, até, para a compreensão das experiências pessoais dos sujeitos, mormente quando as experiências significativas guardam relações com as experiências primordiais<sup>15</sup>, e apontam para o entendimento das travessias do humano na existência<sup>16</sup>.

Por causa disso, o entendimento de mito que aqui se empregará será o de mito como história sagrada, como um relato que trata dum mundo primordial no qual o humano se fez, no qual a essência foi feita História. Por meio do mito, o humano participa das coisas do sagrado e nelas se vê participante ativamente do sagrado, vê-se realizado por meio da relação com o sagrado.

Uma mulher com seu filhinho é a imagem básica da mitologia. A primeira experiência de qualquer indivíduo é a do corpo da mãe. E o que Le Debleu denominou *participation mystique*, participação mística entre a mãe e o filho e entre o filho e a mãe, constitui a derradeira terra feliz. A terra e todo o universo, como nossa mãe, transportam essa experiência

---

<sup>15</sup> O casamento, o nascimento, a morte, a paternidade, a maternidade etc.

<sup>16</sup> É certo que os mitos não têm um autor. Eles são a sabedoria comum dos humanos, constituídos em culturas particulares de grupos étnicos singulares. Por isso, poderá modificar-se com o tempo (e é fato que isso ocorre) e ganhará cada vez mais elementos que respondem às expectativas contextuais, sem perder a sua mensagem essencial/primordial. No entanto, os mitos podem ganhar uma formulação, ganhar uma descrição em determinado momento, poderão ser escritos e formulados de acordo com quem o escreve. Como não afirmar que a errância/andança de Riobaldo Tatarana, de *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa (2001), não é o mito em ação do humano existente na travessia da vida?

para a esfera mais ampla da experiência adulta. (CAMPBELL, 1997: 7)

Está aqui configurado, portanto, o arquétipo da grande mãe. A mãe natural/física, é também arquétipo da Deusa-Mãe, da Terra. Entre povos indígenas latino-americanos ela é *Pacha-Mamma*: a deusa que é terra fecunda e maternal. Sua feminilidade está muito presente em sua fecundidade e em sua beleza exuberante.

Quando consegue experimentar, em relação ao universo, uma união tão completa e natural quanto a da criança com sua mãe, o indivíduo está em completa harmonia e sintonia com esse mesmo universo. Entrar em harmonia e sintonia com o universo, e permanecer nesse estado, é a principal função da mitologia. Quando as sociedades evoluem, distanciando-se da sua condição primeva inicial, o problema consiste em manter o indivíduo nessa *participation mystique* com a sociedade. (Ibidem)

O mito, pois, garante ao humano a experiência do sagrado. Pela participação mística, no ritual ou na auscultação do mito (o que não deixa de ser ritual), o sujeito humano transcende à sua realidade limitada e rumo a mundos desconhecidos, infintos e cheios da aura do sagrado. Nessa participação, ele próprio (o homem) toca os deuses, faz-se herói e realiza os gestos que deram origem à humanidade.

Os mitos, em suma, recordam continuamente que eventos grandiosos tiveram lugar sobre a terra, e que esse “passado glorioso” é, em parte, recuperável. A imitação dos gestos que são arquetípicos da comunidade cultural, como já mencionado, força, ainda, o homem a romper os interditos estabelecidos, colocar-se ao lado dos deuses, das figuras míticas, a fim de realizar os atos deles. O mito, por esta forma, faz o humano transcender, elevar-se para além do pré-estabelecido, da imanência.

Anoto uma definição de Mircea Eliade para mito. Embora longa, não desejo omitir qualquer parte do texto. Assim afirma Eliade:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal,

um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de como algo foi produzido e começou a ser. (1994: 11)

Destarte, determinada sociedade cultural explica como certa lei surgiu, como certo costume apareceu<sup>17</sup>, como certos acidentes geográficos se deram, como os humanos foram criados, como o mundo surgiu, enfim. Tais relatos são considerados sagrados porque neles o sagrado irrompe no mundo e é tal irrupção que faz sentido, no mito e no mundo, dando ao mito a certeza de ser verdadeiro e ao mundo significados e sentidos transcendentais.

Vale lembrar que este trabalho recusa as teorias segundo as quais os povos primitivos são primitivos em processo de evolução, rumo à civilização. Tais teorias recusam do mito a sua validade como verdade e compreendem-no como mera fábula para a diversão de todos ou, pior ainda, como prova da incapacidade desses povos de construir ciência.

A concepção de que o mito é uma “estória” que tem como objetivo a explicação da realidade incompreendida pelos “povos primitivos”, a qual recusa pelo seu teor fortemente etnocêntrico, é fundamentada na teoria da escola Evolucionista Antropológica, que prega com um dos seus maiores expoentes, Edward Tylor (1832-1917), que a humanidade passa por estágios evolutivos culturais, o que explicaria, inclusive, a diversidade cultural existente, sendo alguns povos atrasados relativamente à civilidade dos europeus.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Para ornar esteticamente este trabalho, vale anotar o seguinte mito, comum a muitos dos povos do tronco lingüístico Tupi, no Brasil:

Um dia, certo cacique ganhou uma netinha. Sua pele era muito branca; mais branca que qualquer nuvem. Seu nome era Mandi. Todos da aldeia olharam-lhe estranhos, amedrontados, curiosos. Por causa disso, pediram ao cacique que se livrasse de Mandi. O cacique não queria, pois a amava muito. Certo dia, disse a todos que os espíritos recomendaram que o povo ficasse com Mandi e que tratasse bem dela. Obedeceram e acabaram por gostar muito de Mandi. Um dia, sem aviso nenhum, Mandi morreu. Sabendo que o velho cacique ficaria muito triste por causa de Mandi, os pais decidiram enterrá-la na maloca do avô. Inconsolado, o avô chorava dia e noite sobre a cova de Mandi. Tanto que, certo dia, do chão da cova nasceu uma plantinha, que cresceu até que a terra se abriu para sair de lá as raízes da planta. Todos, com respeito, colheram as raízes e viram que eram branquíssimas como a pele de Mandi. Além disso, eram deliciosas. Todos chamaram a raiz de *Mandioca* e, desde então, todos comem desta raiz e lembram de Mandi.

<sup>18</sup> Os estágios seriam, gradativamente: 1) selvageria, 2) barbarismo e 3) civilização. No entendimento de Edward Tylor, fortemente influenciado pelo livro *A origem das espécies* (1859), de Charles Darwin (1809-1882), o papel da Antropologia era o de estabelecer uma escala de civilização da humanidade, entendendo a Europa como a ponta de cima da evolução civilizacional e, na outra ponta, estariam as “tribos selvagens”, inclusive as “recém descobertas”, dentre as quais eram incluídas as populações indígenas do recém fundado

Finalmente, diferentemente do que quer Edward Tylor, e, mais ainda, oposto ao que ele declara ser o mito, entendo aqui mito como fundamentos que servem para re-significar a ação do humano e para fazê-lo reencontrar-se com a sua integridade, posto que, como já acima mencionado mas que não se pode deixar de repetir reflexivamente, o mundo Moderno, apesar das conquistas importantes, significou também o distanciamento do humano de sua realidade íntegra, de forma que o separou de si mesmo na mesma medida em que lhe deu como *mater magistra e regina mundi* a Razão, a racionalidade, como que nascida *ab origine*. Tal mãe-mundial relegou o mito para o mundo das superstições e inutilidades, como fosse o mito algo que fizesse do homem um *alienado*<sup>19</sup>.

No entanto,

A imitação dos gestos paradigmáticos dos Deuses, dos Heróis e Ancestrais míticos não se traduz numa “eterna repetição da mesma coisa”, numa total imobilidade cultural. A Etnologia não conhece um único povo que não se tenha modificado no curso dos tempos, que não tenha tido uma “história”. À primeira vista, o homem das sociedades arcaicas parece repetir indefinidamente o mesmo gesto arquetípico. Na realidade, ele conquista infatigavelmente o mundo, organiza-o, transforma a paisagem natural em meio cultural. (ELIADE, 1994: 124)

O humano não deixará de fazer história. É ele, na verdade, humano justamente por sua capacidade de fazer história e de realizar o novo, rompendo com o dado, abrindo caminhos novos e criando novos mundos. Isso ele o faz porque nos tempos primordiais os deuses e heróis o fizeram. Mas, mais importante ainda, ele o faz porque não se realiza no mundo parado, conformado, no eterno retorno do mesmo. Ao contrário, ele cria e, criando, reinventa os mitos e a sua situação vital. Faz história.

É, pois, sobre o fazer história que tratam os mitos de origem da humanidade: “O material do mito é o material da nossa vida, do nosso corpo, do nosso ambiente (...)”,

---

Brasil. Tylor compreendia a cultura, e por extensão todos os seus elementos - os mitos, dentre os quais -, como um fenômeno natural e regular, possível de ser explicado a partir do estudo sistemático. É Tylor, no livro *Primitive Culture* (de 1871), que primeiro formula, antropológicamente, a definição de cultura e a compreende dentro de um processo evolutivo da humanidade. (Laraia, 1986: 30-53)

<sup>19</sup> De *alienus*: vendido, alheado. O mito, ao contrário, dá elementos para que o sujeito humano encontre-se a si mesmo: os mitos “não o alienam de si mesmo, mas, pelo contrário, conduzem-no a ele próprio, revelam-lhe a sua própria existência e o seu próprio destino. Os mitos cósmicos e toda a vida ritual apresentam-se assim como experiências existenciais do homem arcaico (...)”. (Eliade, 2002: 372)

afirma Joseph Campbell (1997: 7). Como se verá, os mitos de origem são embebidos de vontade de vida coletiva, mais que da vontade de potência narcisista.

## 2. Mitos de origem da humanidade

Num primeiro momento, na esteira de Mircea Eliade, é mister assinalar as compreensões distintas entre mito cosmogônico e mito de origem. Rigorosamente falando, a distinção básica está em que enquanto os mitos cosmogônicos tratam do surgimento ontológico do cosmo, da realidade, os mitos de origem têm preocupação com o surgimento da cultura, da sociedade, do homem enquanto ser ingresso na História; assim, pois, os mitos de origem se preocupam com a História, por um lado, e os mitos cosmogônicos se referem ao tempo fora do tempo, antes dos tempos, o tempo primordial por excelência, no qual o Ser foi criado.

A cosmogonia é o modelo exemplar de todos os tipos de atos: não só porque o Cosmo é o arquétipo ideal de toda situação criadora e de toda criação – mas também porque o Cosmo é uma obra divina, sendo, portanto, santificada em sua própria estrutura. Por extensão, tudo o que é perfeito, “pleno”, harmonioso, fértil, em suma: tudo o que é “cosmicizado”, tudo o que se assemelha a um Cosmo, é sagrado. Fazer bem alguma coisa, trabalhar, construir, criar, estruturar, dar forma, informar, formar – tudo isso equivale a trazer algo à existência, dar-lhe “vida” e, em última instância, fazê-la assemelhar-se ao organismo harmonioso por excelência, o Cosmo<sup>20</sup>. (ELIADE, 1994: 34-35)

Toda origem de qualquer coisa somente se dá porque já houve a cosmogonia. O surgimento, a criação do Cosmo é anterior a qualquer coisa, mesmo à criação do humano<sup>21</sup>. Considera Eliade: “O fato de os mitos de origem dependerem do mito cosmogônico é melhor compreendido quando se considera que, em ambos os casos, existe um ‘começo’. Ora, o ‘começo’ absoluto é a criação do Mundo.” (Ibidem: 38)

Assim, a matéria aqui é específica: tratar sobre mitos de origem da humanidade,

---

<sup>20</sup> “Ora, o Cosmo é a obra exemplar dos Deuses, é a sua obra-prima.” (Eliade, 1994: 35)

<sup>21</sup> “Sendo a criação do mundo a criação por excelência, a cosmogonia torna-se o modelo exemplar para toda espécie de criação’.” (Ibidem: 25)

sobre as conseqüências pertinentes à sua interpretação cultural e sublinhar, especialmente, o mito de origem mÿky como base de apoio desta Dissertação.

Desde os primeiros momentos da invasão das terras dos povos indígenas e desde os primeiros contatos interculturais entre indígenas e não-indígenas que os mitos dos povos autóctones são coletados por não-indígenas. Entendidos como narrativas de caráter supersticioso<sup>22</sup>, os mitos indígenas eram coletados e reinterpretados pelos colonizadores, sobretudo pelos missionários religiosos, para serem transformados em narrativas que difundissem a fé dos colonizadores. Daí que muitos mitos indígenas passaram a conter em seus corpos narrativos elementos da fé cristã colonizadora, além dos elementos já existentes antes da conquista européia; muitos povos indígenas viram seus mitos, ao longo do tempo, serem culturalmente transfigurados. Às vezes, os antigos mitos não mais correspondiam à realidade visível. Foi o que aconteceu aos Kadiwéu, por exemplo.

Segundo o mito de origem dos Kadiwéu, o herói criador, depois de criar todos os povos, cria os *Kadiwéu* como seus prediletos e os encarrega de guerrear contra todos os outros povos, tomando-lhes tudo, inclusive mulheres e crianças, dominando a todos. É a justificativa encontrada para que este povo sobreviva às custas de saques e guerras. No decorrer dos tempos e com o avanço civilizacional, este mito vai se transformando até tomar uma versão na qual este povo já não é tão poderoso e não é mais o preferido, como queria o mito antigo. Opostamente a isto, a divindade que antes surgira como criadora, como herói, agora surge como simples “homenzinho”. Os *Kadiwéu*, antes vigorosos combatentes, são agora humildes e pobres caçadores nômades. (Ribeiro, 1982: 381-382)

Também é observada uma certa apropriação de idéias cristãs para a re-interpretação de relatos míticos entre os Guarani, que, desenganados com o impacto da colonização, guiados por líderes religiosos, partem de suas terras rumo ao litoral do Brasil em busca da

---

<sup>22</sup> Como já trabalhado no sub-capítulo anterior, “O debate sobre a racionalidade ou irracionalidade (ou mesmo, como disseram diversos antropólogos no começo do século [XX], sobre o caráter “pré-lógico”) dos mitos marcou toda a história da antropologia neste século [XX]. No período de ouro da teoria do evolucionismo cultural (século XIX), pensou-se nos mitos como explicações inventadas por povos “primitivos” diante de fenômenos fortes, importantes (a morte, o dilúvio, o eclipse, a origem do mundo, da vida social, da cultura...), que não eram capazes de compreender ou de conhecer verdadeiramente. Eram, portanto, como o próprio mito, explicações falsas, primitivas [aqui, com o sentido de “atrasadas”], deficientes: tentativas mal-sucedidas e embrionárias de fazer o que a ciência, mais tarde, saberia fazer à perfeição.” (SILVA, 1998: 324)

“terra sem males”. Esperam poder entrar numa terra na qual não haja mais sofrimento, nem fome, nem doença, nem morte. A entrada será possível por meio dos cantos e das danças que tornarão seus corpos leves o suficiente para subirem pelo ar até a chegada na terra sem males. Esses rituais de cantos e danças devem ser praticados no litoral, pois de lá se avistará o mar, pois o mar engolirá a terra e sobrar a sua casa, que subirá até o céu antes de ser tragada pelo mar. (Nimuendaju Unkel, 1987: 155-156)

Naturalmente o mito Guarani da Terra Sem-males sempre existiu, mas a aceleração que motivou e provocou o surgimento de diversos movimentos messiânicos fundamentados nesse mito, numa clara fusão com concepções messiânicas cristãs, apareceu como resposta à situação de penúria a que se viam lançados num mundo dominado pelos brancos.

Entretanto, a postura das populações indígenas não foi somente a de re-significação de suas próprias idéias culturais, mas é de suma importância anotar que houve também a criação de mecanismos de defesas e resistências diante da tentativa de aculturação civilizacional. Vários povos indígenas assim se portaram: resistentes. Como exemplo, a resistência dos indígenas *Bororo*, relatada por Herbert Baldus (apud Ribeiro, 1982: 392):

(...) Em presença dos padres [da missão salesiana de Sangradouro-MT], esses *Bororo* se vestiam à européia; mas os homens usavam ainda, por baixo da calça, o estojo peniano, e as mulheres, por baixo do vestido em forma de camisola, seu antigo traje de cortiça. Os rapazes tinham o cabelo cortado à moda dos brasileiros: os adultos preferiam a cabeleira tradicional.

Entre os Desana<sup>23</sup> há um caso singular que demonstra uma situação de transfiguração cultural. Certamente influenciada pelas ações missionárias, uma menina brincava reunindo amiguinhas e com elas construindo pequenas cruces, diante das quais cantavam cantigas desconhecidas pelos Desana e que, segundo a garotinha, eram para *Kirítu*, *Balía* e *Yúse* (Cristo, Maria e José). O que queria com a cantoria era que Kirítu, que vinha do céu, perdoasse os pecados de todos. “E quando apareciam homens que tinham

---

<sup>23</sup> Povo indígena que se auto-denomina ËMËKHO MAHSÁ\* (a tradução que mais se aproxima é universo, gente= gente do universo), tem uma população estimada em 3.500 pessoas (dentre as quais, 2.000 estão no lado colombiano da fronteira Brasil-Colômbia) e está localizado na região do Alto Rio Negro e no rio Uaupés e afluentes. (Cabalzar e Ricardo, 2006: 42) \*Outra escrita possível é Umukomasã.

cometido pecados graves ela caía no chão, porque sentia no seu corpo o peso desses pecados. Dizia que no céu havia um Deus forte que um dia viria para o meio deles.” (Kumu e Kenhíri, 1980: 87)

Em seu *diário de campo* de 1949 e 1951, Darcy Ribeiro recolhe o seguinte mito de origem da humanidade, entre os Urubu-Kaapor, já sob a influência missionária e, por isso, uma versão da gênese bíblica. Embora longo, anoto, na íntegra, o registro do antropólogo para apresentar em detalhes o resultado do encontro entre a mitologia timbira e a cristã.

Primeiro, não tinha sol, nem lua, nem terra, nem água, nem gente, nem nada. Era só a escuridão. Aí, apareceu um homem no meio daquela noite; ele falou em sol e apareceu o Sol, falou em lua e a Lua apareceu. Depois fez a terra, fez a água com os peixes todos que a gente come, fez a mata e encheu de caça. Então ele pegou barro e fez um menino; quando estava pronto soprou no nariz e o menino viveu. Ele criou aquele menino; quando estava crescendo, numa hora que dormia aquele filho, ele tirou duas costelas e fez uma menina. Quando acordou, ele viu aquela menina junto ali e disse:

- Olha, tem uma menina aqui.

Aí veio aquele filho de Deus e disse assim:

- É pra você criar essa menina, mas não pode mexer com ela.

Eles cresceram ali, mas um não enxergava o outro. Quando o menino ficou um rapaz forte e a menina ficou uma moça, veio aquele homem e mostrou uma fruta pra eles.

- Desta fruta aqui vocês não podem comer, não é bom.

Um dia, chegou o pé de ganso e disse à mulher que aquela fruta era a melhor de todas. Ela, então, tirou uma, comeu e levou um pedaço para o rapaz, dizendo que era boa. Ele pôs na boca; quando ia engolir, lembrou-se do conselho daquele homem e quis cuspir. Já era tarde, o pedaço da frente ficou preso aqui na goela dele. Até hoje todo mundo tem esse gogó. Quando acabaram de comer, a moça correu para o mato com vergonha do rapaz, voltou já coberta de folhas, o rapaz também arrumou umas folhas para se cobrir.

Quando chegou aquele homem e viu como eles estavam, já entendeu tudo.

- Vocês já comeram daquela fruta. Agora, precisam trabalhar para viver. Têm que fazer roça e caçar para comer.

Eles saíram por ali, já foram fazendo roça e caçando. Naquele tempo, os bichos falavam como gente mesmo; quando um via o rastro de uma anta, dizia:

- Olha, aqui tem rastro fresco de anta.

A anta, lá de dentro do mato, onde estava deitada, respondia:

- Estou aqui mesmo, venham ver como estou velho. Tem muito rapaz novo, forte e gordo andando pela mata. Por que não pegam um deles?

Mas eles pegavam era aquela mesma. As capivaras, como todo bicho, eram assim. Eu é que não mexeria com bicho que falasse, mas eles

comiam era daqueles. Até os peixes falavam. Se não fosse aquela fruta, tudo seria fácil, machado é que trabalhava pra gente, não carecia tanto cansaço. (RIBEIRO, 1996: 199-200)

Note-se que as palavras criadoras são evocadas e as obras surgem, como no mito bíblico do Gênesis. Particularmente, depois de criados, os luminares se tornam divindades (primeiro, em letra minúscula, depois, maiúscula: *lua* x *Lua*; *sol* x *Sol*). Deve-se notar, ainda, a necessidade de explicação para a origem do *gogó que todos temos*. O mito, que tem por base a narrativa que consta no segundo capítulo do livro bíblico do Gênesis (e não no primeiro capítulo), herdado de relatos ouvidos dos missionários cristãos ganha elementos próprios da realidade timbira, explicando, além dos elementos cristão, os elementos indígenas, como a necessidade das novas roupas e a lembrança da *Terra Sem-Males*, onde o trabalho não seria necessário.

Apesar dos combates aos modos de pensar das culturas indígenas e apesar das constantes tentativas de resignificação dos seus mitos e das transformações ideológicas de mitos indígenas em lendas folclóricas, os mitos indígenas são, além de explicações dos significados das realidades atuais e das do passado, fontes nas quais os povos bebem de sua cultura e nela saciam a sede e preparam-se para a exigência do respeito necessário aos modos e *ethos*. É, pois, fortalecido pelo mito da *YVY MARÃ EI*, por exemplo, que o Guarani ainda hoje mantém vivo e fortalece o seu *Ñande Rekó* (jeito de ser guarani; literalmente: nosso jeito, nosso modo, nosso *ethos*).<sup>24</sup>

Os mitos identificam o sujeito em seu *ethos* cultural e, ainda, significam, para ele, a realidade circundante, tratando de um momento primordial. Isso não significa, no caso dos mitos de origem, que a realidade seja imutável. Ao contrário, os próprios mitos originários

---

<sup>24</sup> “Os mitos são um lugar para a reflexão. Através de signos concretos, e de histórias e personagens maravilhosos, os mitos falam de complexos problemas filosóficos com que os grupos humanos, por sua própria condição no mundo, devem se defrontar. Aparentemente ingênuos ou inconseqüentes (para olhos e ouvidos que não os sabem decifrar), os mitos são coisa séria. Como se constroem com imagens familiares, signos com os quais se entra em conato no dia-a-dia, os mitos têm muitas camadas de significação e, no contexto em que têm vigência, são repetidamente apresentados ao longo da vida dos indivíduos que, a medida que amadurecem social e intelectualmente, vão descobrindo novos e insuspeitos significados nas mesmas histórias de sempre, por debaixo das camadas já conhecidas e já compreendidas. É assim que as sociedades indígenas conseguem apresentar conhecimentos, reflexões e verdades essenciais em uma linguagem que é acessível já às crianças que, deste modo, muito cedo, entram em contato com questões cuja complexidade irão aos poucos descobrindo e compreendendo.” (Silva, 1998: 327)

da humanidade são narrativas que afirmam o protagonismo da atividade humana para um mundo de paz, sem guerras, fome e morte, como o faz o mito guarani da *Yvy Marã Ei* sugerir a necessidade da dança ritual para a chegada à Terra Sem-Mal e como o faz o mito da *Casa da Pedra*, afirmando a ação humana como criadora de mundos.

Em geral, a mitologia cosmo e antropogônica dos povos indígenas do Brasil conta da humanidade que sai do *ethos* originário (geralmente um local no qual não há nenhuma forma de mal<sup>25</sup>) para a vida mortal no mundo do (des)conhecido<sup>26</sup>. Saída, então, do *útero originário*, a humanidade, antes imortal, passa a conviver, no mundo finito, com a fome, a necessidade do trabalho, a morte, as guerras e a vida nascendo e morrendo constante e circularmente.<sup>27</sup>

As narrativas mitológicas dos Desana contam que *Yebá Bêló* (terra, tataravó=tataravó da terra), a avó do universo, é uma mulher que, não existindo nada, brota de si mesma e a si mesma se faz. Depois disso, decide criar o mundo e cria os criadores do mundo, dentre eles: *Ĕmëkho Sulân Panlâmin* (universo, palavra cerimonial, bisneto), que conta com a ajuda dos outros seres criados por *Yebá Bêló*, os cinco trovões chamados *Etân Bë Weli Mahsã* (quartzo, que são, gente), para a criação da humanidade e de todas as coisas por meio das casas transformadoras.

---

<sup>25</sup> “O mito, em si mesmo, não é uma garantia de ‘bondade’ nem de moral. Sua função consiste em revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao Mundo e à existência humana. Daí seu imenso papel na constituição do homem.” (Eliade, 1994: 128)

<sup>26</sup> Pode-se afirmar sem receios quanto à verdade que a grande maioria dos mitos cosmogônicos da humanidade tratam, sem muitas variações, da humanidade criada ou saída de um *ethos* originário, *num illud tempus*, no qual a vida era eterna; ou, como tudo existiu desde sempre, houve a separação entre a infinitude e a finitude (entre alguns povos australianos, por exemplo, é este caso) e, a partir de então, a humanidade, na finitude, passou a buscar a infinitude. Em ambos os casos, a humanidade vive constantemente em busca da vida primordial, eterna e sem mal. (ver Piazza, 1996). É a partir disso que o teólogo e biblista cristão, Carlos Mesters, pode perguntar-se acerca do “Paraíso Terrestre”: “Saudade ou esperança?”, e afirmar sem dúvidas: “Esperança”. (Mesters, 1978)

<sup>27</sup> É interessante anotar aqui uma contribuição do estudioso e mitólogo americano Joseph Campbell (1904-1987):

“Existe um importante mito, da Indonésia, que fala dessa era mitológica e sem término. No início, de acordo com essa história, os ancestrais não se distinguem, em termos de sexo. Não haviam nascimentos, não haviam mortes. Então uma imensa dança coletiva foi celebrada e no seu curso um dos participantes foi pisoteado até a morte, cortado em pedaços, e os pedaços foram enterrados. No momento daquela morte, os sexos se separaram, para que a morte pudesse ser, a partir de então, equilibrada pela procriação, procriação pela morte, pois das partes enterradas do corpo desmembrado nasceram plantas comestíveis. Tinha chegado o tempo de ser, morrer, nascer, e de matar e comer outros seres vivos, para a preservação da vida. O tempo sem tempo, do início, tinha terminado, por meio de um crime comunitário, um assassinato ou sacrifício deliberado.” (Campbell, 1990: 44)

Assim foi: *Ēmëkho Sulān Panlāmin*, saído da morada original, vai à superfície da terra e ao Oceano (o grande lago ou o *diá ahpikun dihtálu*= rio, leite, lago), onde o terceiro trovão, *Ēmëkho Ñehké* (universo, avô), se tornou uma grande cobra-canoa transformadora da humanidade (*pahmelin pinlun* = transformação, cobra; ou *pahmelin gahsilu* = transformação, canoa).

O herói criador e o herói chefe dos Desana, *Ēmëkho Mahsān Boléka* (universo, gente, peixe uaracu), foram os comandantes da grande cobra-canoa e saíram colocando às margens do rio todas as 56 casas transformadoras da humanidade. A humanidade surgiu a partir das riquezas dos heróis sagrados (colares, quartzo, diademas etc.) e dos seus vômitos induzidos. As 56 casa serviam para transformar a humanidade em meninas, meninos, mulheres, homens, avôs, avós, pajés, chefes guerreiros, caçadores, mestres de danças etc. As casas eram, também, aonde eram transformadas as coisas em flautas sagradas, *ca'api*, camarão, caças, alimentos em geral, sêmen, palavra, bancos etc.

Em cada casa transformadora que os heróis criadores colocavam às margens dos rios que navegavam em sua cobra-canoa, uma coisa era criada para a humanidade-gente, inclusive as línguas e sua diversidade.<sup>28</sup>

Foi, finalmente, na quinquagésima sexta casa (*Wi'í*) que a humanidade saiu e pisou a terra pela primeira vez. Antes da casa da saída, a *diá pelá gabé wi'í* (rio, nome cerimonial, buraco, casa), a humanidade estava debaixo da água.

Saída dos buracos e dividida em povos (Desana, Baniwa, Tukano, Pirá-Tapuia, branco, padres etc.), cada qual com as riquezas eternas das quais nasceram (os Desana: fazer a paz; os Tukano: enfeites<sup>29</sup>; os brancos: a espingarda...), a humanidade começou a fazer roças, caçar e fazer malocas (*Wi'í*) para morar. Este é um exemplo muito apropriado para, fundamentado em Eliade, retomar o que nas linhas acima foi descrito sobre os mitos de origem trataram da história e os mitos cosmogônicos serem ontologias Os heróis sagrados entraram na cobra-canoa e voltaram para os seus compartimentos na *ëmëkho wi'í*

---

<sup>28</sup> Essas narrativas também são encontradas entre os *Ye'pá Mahsā* (Tukano), Wanana, Baniwa, Pirá-tapuia e outros povos da região do Alto Rio Negro.

<sup>29</sup> Na verdade, a própria denominação “Tukano” é ela própria discriminatória e pejorativa, visto que surgiu (no século XIX) como um apelido dado por não-indígenas que viam naquele povo um comportamento, para eles, “extravagante”, comparável às aves tucanos. Esse povo auto-denomina-se YE'PÁ MAHSĀ (terra, gente = gente da terra) e sua língua é Ye'pá Mahsā.

(universo, casa). (Kumu e Kenhíri, 1980)<sup>30</sup>

Entre os Urubu-Kaapor, Darcy Ribeiro recolhe o seguinte mito, contado por um indígena desse povo:

Maíra tirou gente do oco do pau, um homem e uma mulher. Deles dois saíram todos os “caboclos”. O homem chamava-se *Soó-kán* e a mulher *Manumí-pitang*. Foram tirados os dois desse pau *uirapitang*. Quando Maíra tirou, disse que não iam morrer nunca. Ensinou o homem a fazer flecha de taquara. As flechas de Maíra não quebravam. Caçava anta, jogava flecha e a anta saía com ela no mato e não quebrava. Soó-kán fez dois filhos em Manumí-pitang, depois fez mais dois, agora eram quatro. Ele experimentou a flecha neles. A flecha não entrava, batia no peito deles e caía. Estes quatro foram fazendo filhos até juntarem toda a gente que tem. Eles queimaram o cocar de penas que Maíra tinha na cabeça. Maíra falou que quando tivesse muita gente, ia tocar fogo no mundo. Acabar tudo. (RIBEIRO, 1996: 143)

É importante observar um detalhe: o cocar é o sinal de poder de Maíra. Queimá-lo, como fazem os homens, significa uma tentativa de destituição de Maíra. Queimar o cocar é também queimar as penas, a possibilidade de vôo, o espírito livre. Mas Maíra não morre. Ele é guerreiro como o seu povo também. Ele afasta-se e vai embora e não volta mais. Somente voltará quando for para “acabar com tudo”. Enquanto isso, os Urubu-Kaapor, guerreiros, usam suas flechas, já têm fome e morrem, e esperam por Maíra. (Idem, 1989)

Também o povo Kayapó surgiu de um grande oco de árvore. Mas, no caso Kayapó, a grande árvore estava no fundo do rio. Por isso o Kayapó é o povo que veio das águas, da “*Lagoa Grande*” (em seus dizeres), onde estavam os irmãos gêmeos que deram origem ao povo. Conta o mito (Revista Mensageiro, 2004: 14):

Os dois irmãos gêmeos, antepassados dos Kayapó, ainda pequenos eram perseguidos pelo grande Urubu Real que queria comê-los. O avô fugiu com elas e se jogou na lagoa grande. Nadou, nadou até o fundo onde encontrou uma grande árvore que aí crescia. A árvore tinha uma abertura em seu tronco que formava uma grande caverna. Aí dentro os pequenos cresceram até se tornarem jovens fortes e valentes. Voltando para a terra

---

<sup>30</sup> Todo o constante aqui sobre a mitologia Desana é extraído do primeiro livro brasileiro, de mitologia, totalmente escrito e ilustrado por indígenas, em 1980: KUMU, Umúsin Panlôn; KEHÍRI, Tolamãn. **Antes o mundo não existia**: a mitologia heróica dos índios Desâna. São Paulo: Cultura, 1980.

conseguiram encontrar e matar o Urubu Real.

Outros homens e mulheres, atraídos pela coragem e valentia dos jovens se uniram a eles e assim nasceu o povo Kayapó. [sic]

Os Kayapó se auto-denominam *MEBENGOKRÊ*, que significa *gente do buraco da água*. Segundo a tradição, o rio que consta no mito é o Araguaia, de onde tradicionalmente são os Kayapó, de lá expulsos pelos constantes ataques da invasão e expansão civilizacional (Prezia e Hoornaert, 2000: 55-57).

Outro mito muito conhecido, que conta também da humanidade saída das águas do rio Araguaia, é o da criação do mundo para o povo Karajá, que vivia tradicionalmente às margens daquele rio, como os Kayapó. Conta, pois, o mito:

No mais profundo das águas do Araguaia, em um lugar mantido oculto e só conhecido por alguns sábios mais antigos que não contam a ninguém, nasceu o povo Karajá. No começo do mundo, quando foram criados pelo ser supremo Kananciué, os Karajá eram imortais. Viviam como peixes - aruanãs - e, desenvoltos, circulavam por todo tipo de rios e águas. Não conheciam o sol e a lua, nem plantas e animais. Mais viviam feliz, pois gozavam de perene vitalidade. Estavam, entretanto, sob uma tentação permanente: entrar ou não entrar pelo buraco luminoso que havia no fundo do rio. O Criador lhes havia proibido terminantemente que fizessem isso, sob pena de perderem a imortalidade. Passeavam ao redor do buraco, admiravam a luz que dele saía, ressaltando ainda mais as cores de suas escamas. Tentavam espiar por dentro, mas a luminosidade impedia qualquer visão. Apesar disso, obedeciam.

Certo dia um Karajá violou o tabu da interdição. Meteu-se pelo buraco luminoso adentro e foi dar nas praias alvíssimas do rio Araguaia. Viu uma paisagem deslumbrante. Encontrou um mundo totalmente diverso do seu. (...) Deslumbrado, o índio Karajá ficou apreciando aquele paraíso terrestre até o entardecer. Quis retornar, mas foi tomado por outro cenário fascinante. Por detrás da verde mata nascia uma lua de prata, clareando o perfil das montanhas ao longe. No céu uma miríade de estrelas o deixou boquiaberto. (...) Ao amanhecer, voltou para seus irmãos, contou sua aventura e lhes falou da beleza do mundo que encontrou. Decidiram pedir a Kananciué, o Criador, para permitir que morassem naquele mundo.

O Criador permitiu, contanto que eles perdessem a imortalidade. E todos os Karajá passaram entusiasmados pelo buraco luminoso do fundo do rio. Vivem ainda hoje naquele paraíso, às margens do Araguaia. Tiveram a coragem de preferir a mortalidade, para que pudessem nascer como seres integralmente de liberdade, o que continuam sendo até os nossos dias de

hoje. (REVISTA MENSAGEIRO, 2004: 15)<sup>31</sup>

Toda a cultura Karajá gira em torno do universo do rio Araguaia, que é considerado o ponto de relação entre o céu e a terra. Saído das águas do Araguaia, o povo Karajá perde a imortalidade mas ganha a liberdade de *saborear* a beleza do mundo “aqui fora” e, consciente de sua liberdade, escolhe o mundo mortal por causa das belezas do mundo recém-encontrado e há muito desejado, do qual tinham apenas sacramento-sinais luzentes em seus próprios corpos; efêmero, mas belo em sua integralidade, é o mundo que optaram por habitar. Hoje, vivem os Karajá integralmente o belo, apesar da finitude e mesmo por causa desta e dos sinais de morte, fome e guerra, e desejam o infinito da vida, em cada pôr-do-sol e em cada aurora, em cada nascer da lua e em cada nascer do sol, tudo isso vivido às margens do belo rio Araguaia.

A mitologia de muitos dos povos indígenas, também pela proximidade cultural existente entre diversos povos<sup>32</sup>, guarda similitudes narrativas, geofísicas, sociais e nas explicações filosóficas para a existência da humanidade e da diversidade de formas de tal existência.

Alguns povos do Mato Grosso contam que a humanidade, nos primórdios dos tempos, vivia toda ela no interior de uma grande pedra, a *Casa da Pedra*, que é compreendida como caverna e útero. Ali não havia tristeza, não havia doença, não havia briga, nem fome e nem morte. Diz o mito:

Um homem pensou: “Eu vou sair desta pedra e dar uma olhada lá fora”. Tomou a forma de um urubuzinho e saiu por um vãozinho que havia por cima da pedra. Andou pelo campo limpo e viu muita coisa bonita. Mas o que achou mais bonito foi uma florzinha. Colheu uma, escondeu debaixo da asa e levou para dentro da pedra. Ficou na forma de gente de novo. Por dentro estava muito alegre, mas por fora fazia cara de triste. Os outros perguntaram: Que foi? Por que você está triste?

---

<sup>31</sup> Tal relato, tradicionalmente Karajá, ganhou aqui uma versão a partir do texto de Leonardo Boff (no livro: **O casamento entre o céu e a terra**: contos dos povos indígenas do Brasil. São Paulo: Salamandra, 2001. 160 p.), mas foi integralmente publicado pela Revista Mensageiro, que trata-se de uma revista integralmente composta por indígenas (tendo sido criada no ano de 1979 por 5 tuxáuas). Isso confere ainda mais importância à citação.

<sup>32</sup> Seja por serem do mesmo tronco lingüístico ou, até, por se encontrarem próximos geograficamente um do outro, mesmo quando de tronco lingüístico diverso.

[Ele respondeu:] Aqui dentro desta pedra é feio. Lá fora, sim, é bonito, muito bonito mesmo! [-] E contou que tinha saído e [lhes] mostrou a florzinha.

E os outros começaram a dizer:

[-] Eu quero sair! Eu quero sair!

Um velho disse:

[-] Vocês precisam pensar bem! Aqui dentro a gente não briga, não pega doença e não morre. É um lugar bom. Lá fora a gente briga, pega doença e morre. É um lugar ruim.

Ninguém quis escutar o velho. Todos foram saindo. Cada povo ficou debaixo de sua árvore.

E, só então, os Povos começaram a pegar doença, brigar e morrer e tiveram de trabalhar. (AMARANTE, 2001: 101-102)<sup>33</sup>

Este mito, como descrito acima, foi recolhido pela missionária do CIMI, Elizabeth Amarante<sup>34</sup>, que trabalha com o povo Mÿky desde o início dos anos de 1970. Como é dele a fonte na qual é bebida a “palavração” (no dizer de Paulo Freire) que compõe e fundamenta esta Dissertação, vale aprofundar um pouco mais sobre os Mÿky e sobre o Mito da *Casa da Pedra*, composição deste Trabalho.

Os Mÿky<sup>35</sup> pertencem ao povo indígena conhecido por Iranxe, que também se autodenomina Mÿky, palavra que significa, na sua língua, “gente”, sendo que se pronuncia “müinkü” (Moura, 1957: 166).

Os primeiros contatos com os Iranxe, parentes dos Mÿky, se deram no início do século XX, quando a *Comissão Rondon*, por ocasião da instalação da *Linha Telegráfica de Utiariti*, os encontrou e com eles se comunicou através de gestos (em julho do ano de 1909). Eles eram, possivelmente, os remanescentes de um massacre empreendido por

---

<sup>33</sup> Este relato mítico pode ser encontrado em outras culturas indígenas da região do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, como entre os Iranxe, os Enawenê Nawê e os Paresi. O missionário jesuíta José de Moura, em estudo para o Instituto Anchietano de Pesquisa, afirma ter ouvido de um indígena Iranxe, no ano de 1955, o mesmo relato; ele (o iranxe) teria assegurado que “(...) esta pedra se encontra na região de Ponta da Pedra, região também conhecida dos índios Pareci [reparar na distinção entre as grafias: Pareci x Paresi; Iranxe x Irantxe x Irasse...], pois que os Pareci também seriam de lá e também contam esta lenda [entenda-se: mito] [sic]”. (Moura, 1957: 172). Conforme José Miguel, indígena Iranxe, os que saíram da Pedra entupiram o buraco e lá deixaram o velho, onde ainda hoje vive, imortal e sozinho, de forma que não vive, pois viver (para os Mÿky) somente é possível se o for coletivamente. Não há o verbo viver na língua Mÿky, apenas con-viver. (Amarante, 2001: 102)

<sup>34</sup> É, portanto, para nós, uma interpretação de *terceira mão*, posto que em *primeira mão* estará a própria cultura Mÿky e, em *segunda mão*, a interpretação da Elizabeth Amarante, que está há mais de trinta anos com esse povo e recolheu o mito. (Geertz, 1989: 25)

<sup>35</sup> É comum o uso, além desta, de mais três formas gráficas: Müinkü, Myky e Mynky. As formas usadas para denominar significam todas elas *gente, humano*.

seringueiros contra indígenas anos antes (Ibidem: 143-295). O contato com os brancos possibilitou que este povo, antes dos Mÿky, sofresse as influências da sociedade nacional mais facilmente.

Quanto aos Mÿky, o primeiro contato destes com brancos foi em 13 de junho de 1971, quando, numa longa expedição que havia começado em 1969, os indígenas iranxes, Tapurá José, Tupxí Maurício e Ugakuxi Armando, e os missionários do CIMI, Vicente Cañas, Adalberto e Thomaz de Aquino, entraram em contato com um grupo desconhecido de vinte e três indígenas que viviam à beira do chamado *córrego do Escondido*, margem esquerda do rio Papagaio, no então Município de Diamantino, noroeste no Estado de Mato Grosso, e hoje, desde 1986, Município de Brasnorte<sup>36</sup>. (Lisbôa, 1979: 9-28)

A comunicação com os Mÿky, nos primeiros encontros, foi facilitada pela aproximação de sua língua com a dos iranxes que estavam na expedição, o que os alegrou também pelo fato de se descobrirem parentes, conforme relata o padre Thomaz Lisbôa (Ibidem: 27).

Os Mÿky resistentes estavam, provavelmente, fugindo da expansão civilizacional, por um lado, e, por outro, dos Rikbáktsa, que à época eram inimigos dos Mÿky. No entanto, não havia, como não há ainda nos dias de hoje, como fugir ao contato violento com as forças civilizacionais brancas.

Um ano depois do contato, os problemas concernentes à terra começaram a aparecer para os Mÿky: um fazendeiro (Mauro Tenuta) resolve medir “suas terras” e construir uma cerca a apenas quinhentos metros de distância da aldeia mÿky. Liderados por Tapurá, os Mÿky foram ao encontro dos medidores e os impediram que fizessem a medição, afirmando que a terra era sua e que somente poderiam medir sob autorização do Governo. “Pintado de urucu e armados de arcos e flechas”, os Mÿky conseguiram afastar os medidores de sua região. (Lisbôa, 1979: 46)

Quando parecia tudo estar resolvido, depois de um acordo no qual o fazendeiro Mauro Tenuta concordou e garantiu que a estrada não chegaria a vinte quilômetros da aldeia, os trabalhos já estavam chegando aos menos de cinco quilômetros de distância. Os Mÿky, novamente, se pintam e tentam impedir o avanço das máquinas.

---

<sup>36</sup> Ver mapas no anexos a este trabalho.

Os Mÿky conquistaram as suas terras, na justiça, apenas no ano de 1978. São, atualmente, 80 pessoas<sup>37</sup>, sendo 74 mÿkys e 6 iranxes<sup>38</sup>, e com perspectivas boas para o futuro, já que um terço da população está abaixo dos doze anos de idade e o homem mais velho tem aproximadamente 90 anos de idade (Amarante, 2001: 99). Sua língua é classificada como “língua isolada” por conta de não haver parentesco lingüístico entre ela e nenhuma família ou tronco lingüístico indígena no Brasil (nem Tupi, nem Jê, nem Aruak). (Prezia e Hoornaert, 2000: 237)

“Mesmo perseguido e ultrajado, mesmo ameaçado pelo embuste e pela mentira dos exploradores, o Mÿky não tem medo, não perde sua paz, não esquece sua alegria. Ele vive serenamente, escondidamente – e Oxalá sempre mais conscientemente – a Bem-aventurança evangélica: ‘Felizes os perseguidos por causa da justiça’.” (Amarante, 1983: 44). Esta é a constatação a que chega Elizabeth Amarante e é isto também que percebemos quando temos conhecimento de sua história e sua resistência, devida, sobretudo, à forte religiosidade “cósmica” que está viva a despeito de todos os percalços.

O universo religioso Mÿky é o do convívio. Na língua deste povo não há registro da palavra “viver”, entendida isoladamente, mas uma expressão que lembra sempre um “viver juntos” (*wátuhokanã* = lugar da convivência de todos), conviver. (Ibidem: 17). É a partir da experiência do conviver, por meio dela e tendo ela como finalidade que o Mÿky vive. Um projeto pedagógico deste povo exigirá a compreensão cotidiana dessa realidade.

“Conviver” não é uma expressão de exclusividade, relacionada somente aos próprios Mÿky, mas amplia-se para toda a natureza. Ilustra bem um fato relatado por Elizabeth Amarante (1983: 34) que abaixo transcrevo:

Tempo de derrubada. Os homens estão no mato. A faina é dura e o trabalho urgente. Mas Wajakuxi parece não ter pressa. Acerta uma machadada e pára. Pára, alisa o tronco, contempla lá em cima a copa da árvore, e fala sozinho. Sozinho, não: conversa com o pau, e como que pede perdão de o estar matando. Mais dois golpes de machado, e torna a acariciar, e torna a contemplar, e torna a conversar. Sua atitude se explica: a mata é sua morada e cada árvore tornou-se para ele um amigo. Derruba-se por necessidade, porque o plantio da roça é a subsistência do Povo.

---

<sup>37</sup> À época do primeiro contato, eram apenas 23 pessoas.

<sup>38</sup> Que passaram a viver entre os Mÿky por terem se casado com mulheres mÿkys.

Mas esse gesto não é neutro nem despojado de sentido. Daí, a conversa singela, o acariciar amigo, o longo contemplar de Wajakuxi antes de cada golpe de machado. É que ele ama a natureza e com ela convive. Existe uma profunda empatia entre os dois. O mesmo acontece em relação aos animais. É comum dialogar com os papagaios e carregar as araras nas andanças mato adentro. É grande, nos Mÿky, a capacidade de conviver. Um convívio que se amplia, do contato com a natureza, ao contato diário entre os próprios índios. [sic]

O cerne da cultura Mÿky são os espaços do *Caminho*, entendido como história e, portanto, esperança, e o da *Casa*, entendido como espaço do conviver, no qual a mulher ocupa o lugar da convergência social. O espaço no qual a religiosidade Mÿky “se concentra e se traduz” é na festa, na Yéta, esperando, no amanhã, que a mulher, mais uma vez, acorde a humanidade. É a mulher quem, no alvorecer, cantando, acorda o povo Mÿky (a gente, a humanidade).

Para Amarante (1983: 13), “em vista da festa, do ritual sócio-político-econômico-religioso se planta, se colhe, se caça ou se pesca, e é, sobretudo, durante a festa que se processa e se reparte o alimento – a abundância da chicha<sup>39</sup>, a fartura da caça e dos bolos de beiju. É na festa e pela festa que se estabelece mais fortemente a relação com o sagrado”. É na festa que se compreende o verdadeiro sentido da religiosidade Mÿky: a partilha (dos bens, da esperança, dos sonhos). O significado da festa é o de apontar esperançosamente o rumo. O canto, a dança, a bebida e a partilha são sacramentos<sup>40</sup> que antecipam o mundo melhor, pelo quê valerá a pena lutar e sonhar. É bom ter festa, pois é ela a certeza de esperança e de que todos partilham tudo. É na festa que se mira para o amanhã, para o “ainda-não” vindo, mas tão desejado, esperado e acreditado pelo povo Mÿky. Esta é a esperança Mÿky.

Há contradições e “falhas” no jeito de con-viver Mÿky, por certo. Mas não seremos nós, mais uma vez os ocidentais, os capazes de fazer tal julgamento e declará-lo como certo e definitivo. Também não há a intenção, aqui, de alimentar o discurso do “bom selvagem”, mas é certo que o sistema sócio-político-econômico indígena, e aqui refiro-me mais precisamente aos Mÿky, guarda muitas lições para nós todos, concordando tanto com Darcy

---

<sup>39</sup> Bebida fermentada.

<sup>40</sup> Aqui, um sinal transcendente que atesta a existência e, mais ainda, a possibilidade de um mundo melhor.

Ribeiro quanto com Beth Amarante (Ribeiro, 2000: 173; Amarante, 1983: 7).

Ainda: o jeito de ser religioso do povo M̃yky não é isolado. Outros povos, talvez de outra forma, também elaboraram uma religiosidade semelhante<sup>41</sup>. E, assim, teimosamente a esperança se entremeia em nós.

### 3. Mito da *Casa da Pedra*: casa e caminho humanos

É interesse deste trabalho, agora, tecer reflexões em torno do mito de origem da humanidade comum aos M̃yky. As reflexões não serão e nem poderão ter como pano de fundo as idéias antropológicas das escolas evolucionistas, posto que tais escolas não somente não responderão à inquietação que o mito provoca como, ao contrário, recusarão a sabedoria inerente ao mito no intuito de afirmar apenas a ciência moderna, ocidental, européia como fonte do conhecimento da humanidade. Assim, pois, o que intento fazer é, propriamente, uma interpretação, uma busca do significado inato, uma reflexão em torno dos saberes concernentes ao mito m̃yky. Isso, tendo por estrada *A interpretação das culturas*, de Clifford Geertz (1989), que defende a cultura como uma teia de significados nos quais o humano está enredado e que por ele mesmo foram construídos. (Ibidem: 15)

No mito M̃yky, toda a humanidade, nos tempos primordiais, empreendeu um movimento de saída de um espaço de moradia no qual tinha perenidade vital direcionando-se a um outro espaço, que se apresentava belo, mas no qual a humanidade perderia a eternidade da vida. Sair da *Casa da Pedra* significou deixar para trás a certeza de vida perene em troca da errância do mundo fora de lá, que se apresentava belo, porém, efêmero. A vida, no aqui fora, é pequena e limitada, mas o sacramento de beleza apresentado (*a florzinha*) encantou a humanidade estaticamente perene dentro da Pedra.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Entre os Guarani, por exemplo, a grande festa é a do Ñemongaraí, quando todos reunidos, na festa da colheita, partilham tudo o que foi colhido em uma grande mesa: mel, milho, mandioca etc. Essa festa é tanto a festa da partilha, quanto a festa da aposta da unidade do povo e, portanto, em sua perene existência.

<sup>42</sup> Há que se reconhecer que é colocada em discussão a própria perenidade. Acontece que ela é ilusória. Não há perenidade, mas eterno retorno do mesmo. O que há é o trágico parmenidiano: “o ser é”. O que faz a humanidade ao sair da *Pedra* é fundamentalmente criativo, é dramático, pois recusa a Totalidade permanecida e cria a possibilidade do Outro e opta por ele. (Dussel, 1985)

Diferentemente do que acontece no *mito cosmogônico*, uma ontologia, o mito *m̃ky* narra a origem da humanidade e, por isso, de sua historicidade. No *mito de origem*, como é o mito *m̃ky*, “o ‘essencial não está mais vinculado a uma ontologia, mas a uma *História*. História simultaneamente divina e humana, pois é o resultado de um drama representado pelos Ancestrais dos homens e [ou] por Entes Sobrenaturais de um tipo diferente dos Deuses Criadores imortais e todo-poderosos”, afiança Mircea Eliade (1994: 98).

No caso do mito *m̃ky* a dramaticidade está na escolha entre ficar no interior da *grande pedra-útero*<sup>43</sup> e sair para o aqui-fora na vida dramática para conviver com a liberdade e as conseqüências pertinentes à *vida livre*, com suas limitações e autodeterminações.

O primeiro humano a sair, violando a tradição (o velho), comete um ato de suprema coragem, rompendo interditos tradicionais (Boff, 2000b) por esperar que o ainda não conhecido, fora da *Casa da Pedra*, seja bom; por sentir e acreditar que é bom. E o que é o novo que mais lhe encanta? “Uma florzinha”. Algo efêmero do “lá fora” encanta quem vive a perenidade do “aqui dentro”.

Triste e cabisbaixo, ele deseja experimentar de novo a sensação da beleza que encontrou naquela pequena flor e também existente nos outros milhares de florzinhas que acredita(m) existir fora da *Pedra*. Quando os outros perguntam ao homem afoito que por primeiro saiu da *Pedra* o motivo que o faz estar triste e ele conta a experiência vivida “lá fora”, nasce neles o desejo de também sair e lá viver. É a utopia, a esperança de que “fora” – no caminho – seja melhor que dentro – na casa – que os faz desejar romper interditos e apostar no ainda-não conhecido, mesmo que este não lhes dê a eternidade da vida e que seja em detrimento da situação em que se encontram no presente, mesmo que esta pareça segura. Por isso, contrariando aos conselhos e às observações de castigo do “velho”, que os tinha avisado que, saindo, perderiam a imortalidade, todos saíram, deixando lá somente o velho. Desde então, todos morrem, brigam, ficam doentes. Viveram uma profunda experiência de transcendência, renunciando à vitalidade ilusoriamente perene (Ibidem: 29-34), para viverem a conquista que lhes dá o direito de fazer a própria história, abrir caminhos nunca antes conhecidos. É a humanidade e o seu eterno desejo de caminhar, de

---

<sup>43</sup> Lá é a Totalidade, onde o destino é o viver perene, como num “eterno aborrecimento”. (Dussel, 1985: 203)

transcender.

No mito aparecem duas imagens arquetípicas que se configuram como a base da cultura e do jeito de ser do povo M̃ky: *Casa e Caminho*. Para Amarante (2001: 100), “casa (*Kju’u*) e caminho (*Ijã*) são (...) os dois grandes núcleos da cultura M̃ky. A palavra CASA define muito bem o espaço do convívio, conceito [arquetipo] fundamental para este povo. E o termo CAMINHO se identifica com o conceito de história”. Para um povo que sabe que a cada dia a esperança haverá de nascer como que teimosamente e que se sabe provocador do amanhecer da esperança no mundo (Amarante, 1983: 10-12), a construção dos espaços da casa e do caminho é essencial para que a edificação da esperança seja sempre mais firme e para que, a cada dia, a gestação do novo mundo seja realidade. Caminhante e aconchegante, assim, sonham os M̃ky com as flores do “lá fora”, mas sempre fundamentados na convivência do lar, da “Casa”, espaço da quietude e do sonho com o “Caminho”, espaço da andança e da esperança na construção da “Casa”. Desta forma, os arquétipos “*Casa e Caminho*” se entrelaçam com a utopia, com o projeto, com a esperança, com a aposta na construção do novo, que é perfeitamente imaginado nos momentos do devaneio, que são sempre construção da vida e, nunca, sonolência estagnada (Bachelard, 1974: 344).

O mito m̃ky é criativo, gera vontade de vida, vontade de convivência, da festa, do encontro e provoca o humano para o Caminho. “Embora pareçam destinados a paralisar a iniciativa humana, por se apresentarem como modelos inatingíveis, os mitos na realidade incitam o homem a criar, e abrem continuamente novas perspectivas”, afirma o antropólogo Mircea Eliade (1994: 125).

O mito m̃ky, arquetipicamente, sustenta a criação de novas perspectivas e significa a existência inconformada com o já-dado. Para Elizabeth Amarante (2001: 99-100),

a construção de um projeto de vida é sempre a conquista de um espaço de esperança, de um espaço de mais vida, de um espaço significativo para as gerações vindouras. Construir a esperança é traçar ao mesmo tempo o esboço de uma casa e os rumos de um caminho. Uma casa que abrigue e dê consistência ao sonho de viver e um caminho que vislumbre incessantemente novos horizontes de vida. A casa é um espaço delimitado, o caminho é um espaço aberto.

No aconchego da casa, nós os humanos construímos os horizontes que haveremos

de buscar incansável, contínua e esperançosamente. Vislumbramos os caminhos a serem trilhados a partir do convívio caseiro e fraterno do lar. Nossos sonhos de abrir caminhos são sonhados no espaço-moradia em que se vive e convive com aqueles e aquelas que amamos e, mesmo quando distantes das pessoas significativas em nossa vida, a imaginação sonhadora relembra-as e faz de tal lembrança alimento para que se continue a trilhar os caminhos necessários à realização dos sonhos.

No entanto, para sair da *grande-pedra* há que se passar pela experiência de morte e transformação, continuando a existir de uma outra forma (Eliade, 1994: 98). Daí que o ser de dentro da pedra tenha de se tornar *urubuzinho*<sup>44</sup> para poder passar pela fresta e, primeiro, conhecer o aqui-fora para, depois, decidir aqui existir definitivamente.<sup>45</sup>

### 3.1 A casa do humano

A casa não é simples e exclusivamente um espaço para o abrigo material e objetivo do humano, como se dentro deste espaço não se convivesse, na realidade, com situações que transcendem ao puramente objetivo ou como se a casa tivesse apenas uma funcionalidade: a do abrigo contra as águas da chuva, literalmente falando.

A casa *não* é simplesmente uma construção de pedras e madeira, mas, muito além disto, é o espaço do convívio, do aprendizado, do aconchego. A funcionalidade da “casa-construção” transcende a pura materialidade, pois responde como espaço imaginário do sonho e do desejo de contemplar o “lá fora” como um imenso vale que se abre à frente daquela pessoa que o contempla. Entender o espaço da casa com uma sensibilidade que vai além da materialidade provoca uma interpretação poética desse espaço e fundamenta o

---

<sup>44</sup> Há que passar pela *sombra* para conhecer a claridão, a luz, e dar-lhe o significado verdadeiro.

<sup>45</sup> Essa é uma experiência de morte-transformação vital. Com tranquilidade, podemos recordar dois mitos fundamentais para a civilização ocidental (a nossa, portanto): 1) *o mito do Éden*, no qual o ser se torna humano (tem História) somente depois de decidir provar o alimento do *conhecimento do bem e do mal* e passar da experiência da imortalidade para a morte, da vida ociosa para o trabalho, da criação mais querida de Deus para o pecador-original; e 2) *o mito da Páscoa Cristã*, no qual um homem-divino chamado Jesus, tendo “mil possibilidades de ser” (Geertz, 1989), decide passar pelo sacrifício querido pelo seu Pai, Deus, a fim de ressuscitar e matar a morte definitivamente: assim entende a Teologia cristã medieval e tal entendimento é oficialmente ainda hoje difundido pela Igreja Romana. Segundo a teologia cristã, existente por causa desse evento primordial, todos os humanos experimentam a vida eterna por causa e por meio desse evento. A *Teologia da Libertação Latino-americana*, no entanto, entende que a vida eterna cristã não é o eterno retorno do mesmo, como nos primórdios da humanidade, mas a realização suprema da vida e, ainda mais, que a vida, qual o Reino sonhado por Jesus, deve ser realizada na história (Boff, 1998).

entendimento de que nós – os humanos – construímos e desejamos tanto construir espaços-casa porque, na realidade, lá é o ambiente no qual sonhamos. (Bachelard, 1973)

Embora não seja um exemplo do povo M̃ky, quero ilustrar a afirmação de que a casa é o espaço da esperança e do sonho com a história de *dona Expedita*. Natural do Estado do Piauí e moradora da favela do “*Morro do Urubu*”, que fica na Zona Leste da cidade de São Paulo, dona Expedita tem 54 anos de idade e perdeu sua casa numa das enchentes provocadas pela chuva que vez por outra assola a população carente da capital paulista. Assim conta o padre Patrick Joseph Clarke, que dá voz à dona Expedita em seu livro “*Pão e poesia*”: “Dormi onze dias, de cócoras, debaixo daquela mesa, a chuva caindo sem parar. Desabou tudo. Fiquei sem teto, sem nada” (Expedita apud Clarke, 1992: 24).

Acontece que Expedita não se quietou passivamente, como que esperando o que poderia lhe suceder depois dos estragos ocasionados por causa daquela chuva ou aguardando ajudas assistenciais, quando estava sem ter onde morar. Mesmo sem ter possibilidades normais para agir e trabalhar – pois ficou com o seu braço direito paralisado depois de ter sido assaltada e ferida por uma pessoa que estava alcoolizada – ela saiu em busca de material para re-construir sua casa e de novo ter onde morar. Como conseguiu reerguer tudo? “Fui pedindo. Andei, andei, bati em porta de casa e porta de fábrica até encontrar o que precisava”, responde Expedita. Para ela, todos os sacrifícios próprios são válidos na luta pela re-conquista de um espaço para o aconchego e para a construção dos sonhos, sem esquecer a sua origem e sem deixar morrer dentro de si a chama da esperança de que o milagre da vida seja bem maior do que a morte. (Ibidem: 26)

A casa, assim, não aparece como simples espaço geográfico. Mas, principalmente, como espaço que mira esperançosamente um futuro que não esquece a memória do passado, sem, no entanto, a este se prender. Ou seja, a casa é o ambiente da construção contínua da convivência e a ligação dinâmica entre a memória do passado bom e a esperança de um futuro ainda mais promissor, entremeada pelo presente.<sup>46</sup>

Registrar a história de dona Expedita é esboçar uma tentativa de entendimento sobre como é visto o espaço da casa por uma simples mulher, “franzina e aleijada” (Ibidem: 27),

---

<sup>46</sup> Afirma Eliade: “(...) em todas as culturas tradicionais, a habitação comporta um aspecto sagrado pelo próprio fato de refletir o Mundo.” (1994: 51)

que, num cotidiano no qual se pensa não existir mais conteúdos poéticos da vida, mostra, através da dinâmica e desafiadora ação de re-construir o espaço da moradia, uma esperança que enche o universo de sensibilidade, cunhando uma lógica outra, preenchendo a vida de poesia, mesmo contra a correnteza da falta do pão cotidiano. (Clarke, 1992: 150-151)

Assim como para dona Expedita, para os Mÿky a casa é onde se nasce para a esperança; onde é enterrada a placenta, pois é na casa que nasce toda a humanidade. A *Casa da Pedra* mÿky é a “*Casa-Origem*” da humanidade; é como um útero materno que gestou todas as gentes. Nas palavras de Amarante (2001: 102), “é a morada original”, mas que aponta para uma história futura: “Cada Povo foi assim gerado em uma casa-projeto de vida, esboço de um tipo de sociedade”. Desta forma, a *Casa da Pedra* é o sonho de uma casa: não ficou no passado, mas, ao contrário, está no presente e aponta para um futuro.

A casa Mÿky é o convite para a interioridade, indicando a continuidade da vida, da história, provocada pela experiência religiosa da mulher Mÿky:

No ritual da “yéta” é proibida à mulher a visão do sagrado, mas compete a ela dialogar, conversar com a yéta, ou seja – com os espíritos que, personificados, cantam e dançam no terreiro. Nas primeiras horas da madrugada, dentro da casa, deitadas em suas redes onde repousam com os filhos pequenos, as mulheres, uma por uma, se tornam interlocutoras dos espíritos, e essa fala/recitativo tem por missão acordar seu povo para o novo dia.<sup>47</sup> (Idem, 1983: 16)

Assim é que a casa, de pura construção material, amplia o seu significado para se transformar em espaço privilegiado da memória e da re-construção da vida e da dinâmica do Mÿky. Como afirma Amarante (2001: 103), “Não há dúvida de que a CASA não é mero espaço geográfico, mas aquele lugar de *parikanã*, de *pããkanã*: espaço de alegria e de tranqüilidade, lugar de *wátuhokanã*, ou seja, da convivência de todos”.

Numa cultura em que a idéia de “morar” vem sempre acompanhada de “morar juntos”, a convivência se configura como núcleo orientador do povo, compreendendo que

---

<sup>47</sup> Segundo Mircea Eliade, a experiência com o corpo, o acordar, o dormir, o dançar etc. é existencial assim como o é a experiência do habitar. “Habita-se o corpo da mesma maneira que se habita uma casa ou o Cosmos que se criou para si mesmo. Toda situação legal e permanente implica a inserção num Cosmos, num universo perfeitamente organizado, imitado, portanto, segundo o modelo exemplar: a Criação. Território habitado, Templo, casa, corpo: são cosmos”. (1995: 144)

não há uma vida se esta não se realiza na relação com a outra. Convivência esta que se dá no espaço geográfico da casa, como era a moradia dos mÿky quando foram encontrados pelos missionários, pois conviviam vinte e três pessoas numa única casa (Lisbôa, 1979: 30) ou mesmo a *Maloca* dos povos da região do Rio Negro (Cabalzar e Ricardo, 2006).

Elizabeth Amarante, referindo-se à habitação dos Mÿky depois dos primeiros dez anos de contato com os brancos, descreve:

De 1971 a 1980, moravam todos (eram 28 pessoas) em uma única casa, toda de palha segundo o modelo tradicional. A palha de inajá era trançada cuidadosamente e duas pequenas aberturas laterais serviam de porta. Para entrar, era preciso se curvar, se encolher. Alguém disse que, para entrar no convívio Mÿky, era necessário despojar-se, fazer-se pequeno. Dentro da casa, o claro-escuro do ambiente onde 2 ou 3 fogos sempre acesos eram a única luz e fonte de calor. Algumas mulheres estariam cantarolando cantigas de ninar, outras cozinhando a chicha, fiando algodão ou debulhando milho. Se os homens não estavam caçando, estariam provavelmente fazendo flechas ou traçando xires. As crianças, por sua vez, se entretinham observando os pais e fazendo seus ensaios de aprendizagem na fiação do algodão ou na confecção de uma armadilha. Uma casa que prolongava o espaço harmônico da *Casa da Pedra* onde todos conviviam juntos. (2001: 104)

A habitação é a memória da *Casa da Pedra*: onde não há brigas nem doenças e onde há perenidade da vida, mas é também o pro-jeto, a esperança dos Mÿky de que assim seja o mundo<sup>48</sup>. O isolamento da sociedade nacional e, naturalmente, a pouca ou nenhuma influência da cultura advinda desta<sup>49</sup> fazia do Mÿky uma sociedade que ainda conservava os espaços da casa protegidos para o viver-conviver próprio<sup>50</sup>.

Assim é que os Mÿky, criando a sua habitação, criam nela também os seus projetos, as suas utopias, as suas visões de mundo e desejam, nela, significar a sacralização do mundo, da vida, pois que, criadores, imitam aos deuses: “Seja qual for a estrutura de uma sociedade tradicional (...), a habitação é sempre santificada, pois constitui uma *imago*

---

<sup>48</sup> Não é saudade, mas esperança. (Mesters, 1978)

<sup>49</sup> Pois o contato que se havia cultivado entre os Mÿky e os “brancos” era ainda muito recente e, diga-se de passagem, qualitativamente respeitoso, no que tange aos encontros primeiros com os missionários do CIMI.

<sup>50</sup> Vale lembrar, aqui, mesmo que adiante isto seja um pouco mais aprofundado: *conviver* é a essência do conceito original e *ethos*, que é a toca, a morada, a co-habitação.

*mundi*<sup>51</sup>, e o mundo é uma criação divina” (Eliade, 1995: 50).

A memória histórica resgatada traduz-se em forte referência de resistência de um povo pequeno, frágil, mas extremamente ciente de sua riqueza cultural, sem a qual sabe-se “engolido” pela “cultura dominante”. É o exemplo de um povo que se sabe construtor do novo a partir do lugar onde se encontra, pois o lugar no qual o humano se encontra é a sua casa, é o seu modo de compreender o mundo, é a sua cultura, é, finalmente, a sua memória que o faz partir para abrir caminhos e rumá-los continuamente em busca da realização do novo mundo, guardado na memória da *Casa-Origem*.

### 3.2 O caminho do humano

A inspiração que possibilitou que os povos saíssem da *Casa da Pedra*, enfrentando todas as conseqüências daí advindas, deixando sua “infinidade” para arriscar numa experiência que lhe traria a finitude, foi a aposta na beleza de uma singela e pequena flor. Uma pequenina flor presente provocou na humanidade o encantamento de visões de flores ausentes? Os povos (humanidade) queriam mais. Recusaram a imortalidade e cometeram um ato supremo que é intrínseco à humanidade: transcenderam o visto e se projetaram ao não-visto (Boff, 2000b), abdicando da realidade que os cercava e sonhando com outras realidades nunca dantes vistas por eles, mas apenas poetizadas por aquele que por primeiro resolveu sair da Pedra: “Aqui é ruim; lá fora é bom!”

Para os Mÿky, o *Caminho* é algo simbólico, pois metaforiza a sua construção histórica e também a sua constante busca de horizontes, mas sem perder ou esquecer a visão do espaço da *Casa*, da fonte, como afirma Elizabeth Amarante acerca da dinamicidade do caminho e da identidade humana como sempre caminhante, associando a humanidade ao jeito de ser cultural dos Mÿky (2001: 108):

Quem abre caminho está em busca de um novo espaço e, para isso, se propõe a vencer obstáculos, eliminar barreiras, decidir rumos e trilhas, sempre seguindo em frente, sempre em vista de descortinar um novo horizonte. Abrir caminho é um exercício de esperança! (...).  
O ser humano é, intrinsecamente, caminhante, inquieto, insatisfeito, capaz

---

<sup>51</sup> Representa a realização do mundo cósmico no microcosmo da habitação. O lar é, assim, uma imagem do que é o Cosmo criado pelas divindades num tempo remoto.

de projetar-se no tempo e fazer história.

Mas o ato de caminhar não é um ato descontínuo. Traçar um caminho supõe deixar um rastro, registrar o percurso, sinalizar as encruzilhadas.

E continua:

Os povos indígenas são, por natureza<sup>52</sup>, povos andarilhos, continuamente em perambulação, abrindo caminhos e desbravando espaços em territórios antigamente sem fronteiras e hoje irremediavelmente limitados, cercados, amesquinçados. (...)

Desde as origens primordiais de cada povo, iniciou-se a caminhada conquistando novos espaços, descortinando novos horizontes, fazendo história, sempre pagando o preço dessa escolha, desse ato de liberdade.

Desta forma, a saída da *Casa da Pedra* não é um simples ato de rebeldia sem causa (o que o tornaria simplório), mas a intensa atitude de esperança, de aposta na realidade diversa da vivida no presente; uma certeza de que o “lá fora” vale a pena, mesmo que esteja fenomenizado, hoje, apenas numa pequena flor, pois a pequena flor atesta a certeza do “lá fora é bonito” (Merleau-Ponty, 1999).

Como caminhar é fazer história, esta experiência nunca acaba<sup>53</sup>, pois “é todo dia que se sai à procura do novo, é todo dia que se parte por um novo motivo” (Amarante, 2001: 109). É como um desejo insaciável, uma vez que quem se representa como “projeto infinito”, haverá de, incansavelmente, desejar o infinito; desejá-lo e ir em sua busca, porque não se satisfaz com a realidade e acredita que haja algo melhor “lá fora”. Isto é esperança: crer que “aquilo que não é, não existe, pode vir a ser” (Coelho, 1985: 7).

Fundamentado na esperança, o povo Mÿky trilha o seu caminhar e constrói a sua história de sempre novos desafios, que se tornam presentes principalmente no contato com outras culturas, sobretudo nos dias de hoje. Por isso nos conta Amarante:

O povo Mÿky executa uma dança que representa essa caminhada. É a *jakuwy* acompanhada pelo toque da flauta *katétiri*. Homens, mulheres e

---

<sup>52</sup> O humano é assim, por cultura. Plantar, colher e plantar de novo caminhos é o jeito-de-ser humano, o *ñande rekó*. A nossa indigenidade nesta morada e nos caminhos desta grande Casa-Comum é a (an)dança.

<sup>53</sup> “Toda [a] existência cósmica está predestinada à ‘passagem’: o homem passa da pré-vida à vida e finalmente à morte, tal como o Antepassado mítico passou da pré-existência [na *Grande Pedra*] à existência [aqui fora] e o Sol das trevas à Luz”. (Eliade, 1995: 147)

crianças dançavam antigamente do pôr-do-sol ao amanhecer do dia seguinte. Hoje o tempo foi reduzido e dança-se só parte da noite.

Essa dança simboliza a história, as diversas fases de uma mesma história. Cada momento de intervalo anuncia uma nova etapa.

Trata-se do ciclo da vida, de uma construção existencial onde há períodos, seqüências, contínuos e descontínuos. A própria dança tem avanços e recuos significativos no chão da vida.

Já o ritual da *yéta* conta com a presença dos Espíritos, dos antepassados que vêm ao terreiro da aldeia acompanhar a vida aqui na terra e ajudar o povo a continuar “fazendo caminho” da *Casa da Pedra* até a Casa de Cima, a casa de Nahi, o grande Espírito. Um trajeto que passa por espaços e tempos existenciais.

O ato de partir não aconteceu apenas nos primórdios, uma única vez e de uma vez por todas. (2001: 109)

Assim, o êxodo da *Casa da Pedra* não é um simples relato, mas um verdadeiro referencial para o enfrentamento dos desafios dos caminhos que constantemente se fazem presentes no caminhar Mÿky. O afastamento dos componentes tradicionais e a busca de novos elementos e significados para a vida não acontecem de forma descriteriosa. Há um acolhimento do novo (“florzinha”) sem que haja uma ruptura radical com a tradição, com o espaço da *Casa* e com os conselhos do “velho”: o mesmo velho que foi deixado para trás, na *Pedra*, está presente quando é lembrada a grande partida. Pois o ato de caminhar somente se dá a partir de algum lugar de onde se sai, de um ponto de partida e com base na memória do já vivido.

Abrir sempre mais novos espaços é preciso, apostando na esperança de que “lá fora é bonito”, mesmo que este seja antecipado apenas por uma pequena flor que nada parece poder garantir de futuro melhor. Há que desvendar novos horizontes, abrindo continuamente espaços entre o passado, a memória (*casa*), e o futuro, o projeto (*caminho*), buscando saídas que apontem para uma realidade de vida melhor, sem esquecer da necessidade de um fundamento original: o mito<sup>54</sup>.

Para os Mÿky, esse desejo de caminhar é cada vez mais renovado, sobretudo pelas novas gerações, quando assumem o projeto do povo, reconhecendo os elementos primordiais que os constituem como Mÿky, e se sabem re-inventores do novo mundo por

---

<sup>54</sup> “Qualquer que seja a sua natureza, o mito é sempre um *precedente* e um *exemplo*, não só em relação às ações – ‘sagradas’ ou ‘profanas’ – do homem, mas também em relação à sua própria condição. Ou melhor: um precedente para os modos do real em geral.” (Eliade, 2002: 339)

vir, atualizando o mito original e “imitando” aos Ancestrais (Amarante, 2001: 111):

Evidentemente, é a juventude que com mais insistência deseja abrir esses espaços e desvendar novos horizontes. É a nova geração que explicita esse “lá fora é bonito”. Mas é também a nova geração que tem melhores condições para tomar consciência do contexto desse “lá fora”, de suas atrações, de suas armadilhas, de seus valores e de seus males.

Para essa geração, os inúmeros contatos com outros povos e a necessidade de se unirem para abrir caminhos viáveis vai fazendo compreender que os novos conhecimentos devem ser usados como instrumentos de luta.

Seja o treinamento das mulheres agentes de saúde, seja a técnica de apicultura desenvolvida agora por alguns homens, ou o empenho da aprendizagem escolar, todo esse novo horizonte é fator de descoberta da dimensão política de sua vida, na atual conjuntura.

Diante da conjuntura que tenta barrar a esperança e que insiste na violência do hoje, pois nela ficar significa a manutenção do “*status quo*”, a Totalidade/mesmidade/opressão (Dussel, 1985), o M̄ky vai desafiando o projeto da sociedade capitalista ocidental para forjar um novo jeito de viver-conviver. O povo M̄ky também convida a humanidade para caminhar, re-criando e ousando numa nova realidade.

É da utopia-esperança, que se transforma em ternura e espera-resistência, que brota a vida caminhante para se fazer convivência no aconchego da casa de um povo que projeta a história na alegria do cotidiano. Habitar a casa sem deixar de transcendê-la é criar caminhos, que haverão de reinventar<sup>55</sup> uma nova casa: o Outro. “De uma maneira ou de outra, o Cosmos que o homem habita – corpo, casa, território tribal, este mundo em sua totalidade – comunica-se pelo alto com um outro nível que lhe é transcendente<sup>56</sup> [o *Caminho*]”, afirma Mircea Eliade (1995: 144).

A utopia não poderá deixar de existir, visto que o caminhar sempre aponta

---

<sup>55</sup> “A vida só é possível re-inventada”: garante-nos Cecília Meireles.

<sup>56</sup> Há que cuidar, entretanto, para que esse nível do transcendente, que corresponde ao caminhar, não seja Totalizado, o que corresponde à dogmatização de seu conteúdo de forma que o transcendente-dogma já estará explicado *para ele, por ele e para o sujeito humano*, tirando deste último a possibilidade de “caminho aberto”. “O dogma substitui o inconsciente coletivo, na medida em que o formula de modo abrangente. O estilo de vida católico [institucional, aqui] neste sentido desconhece completamente tais problemas psicológicos. Quase toda a vida do inconsciente coletivo foi canalizada para as idéias dogmáticas de natureza arquetípica, fluindo como uma torrente controlada no simbolismo do credo e do ritual”, previne Jung (2003: 20). Como poderá haver *Caminho* se está tudo fechado e minuciosamente explicado nos livros da teologia oficial cristã, por exemplo? O encontro com a *alteridade*, com o Outro, somente será possível se for abertura transcendental, certa de que o Outro pode me ensinar, bem como poderemos aprender juntos.

horizontes inalcançáveis, embora nem por isso *não-buscáveis*. “Há sempre um excedente utópico a funcionar como mola de outro ciclo imaginativo, há sempre algo de irrealizado que busca realizar-se numa nova projeção” (Coelho, 1985: 12).

Como ficamos os humanos (os *mỹkys*), então, diante de duas realidades que nos parecem antagônicas? De um lado, o desejo incessante de caminhar e abrir novos espaços, para depois, “no meio da travessia”, reinventar a esperança, encantando-se com uma nova “florzinha”; de outro lado, a limitação imposta: demarcação de territórios, modos de pensar, economias, crenças etc. Mais ainda: o desafio de viver a lógica da convivência harmoniosa e da economia da reciprocidade diante de (ou contra) uma sociedade que se baseia no acúmulo e na competição desarmônica. “Viver é etcétera”, afirma Riobaldo Tatarana.

Para o povo *Mỹky*, a festa é o grito e o choro *Mỹky* para o nascimento da nova esperança. É a mulher a principal agente nesse processo: é ela quem acorda o *Mỹky* (a humanidade) para o novo dia que teimosamente vem. Esse novo dia lembra o nascimento, mas lembra também a partida; lembrar esperança é, neste contexto, afirmar que *não há o fim da história*. É *gênese*, mas é também *êxodo*:

Esperança antropológica é o ser humano nômade. Desloca-se. Desdobra-se. Inventa-se. Deixa de ser o que era para chegar a ser o que ainda não é. A esperança abre espaço ao pensar, ao decidir, ao buscar, ao mudar. É *gênese*. O homem-esperança é o peregrino que caminha, é o artífice que tece o existir. Se não houvesse esperança, o homem seria tempo fechado. Estacionário. Sem esperança, não se vive, não se trabalha, não se inova. (ARDUINI, 2002: 166)

Desta forma, a esperança é sempre nova, pois assim são também os dias. Não que não existam as contradições, mas não podem ser elas ou os seus criadores os elementos constitutivos hegemônicos dos nossos projetos, dos nossos caminhos, dos nossos curriculares. Como humanos criadores e apostadores na esperança ativa<sup>57</sup>, somos artistas que inventam e re-inventam o mundo, criando-o, reconstruindo as identidades e reinventando os amanhã, abrindo caminhos de esperança, provocando o mundo: “Nem

---

<sup>57</sup> Um tipo de esperança que me faz atuar, sair da mesmidade, romper interditos, como perigo para aqueles que insistem e manter o domínio opressor sobre as gentes: uma *Pedagogia dos sonhos possíveis* (Freire, 2001).

suficientemente enigmático para afugentar a ternura humana, nem bastante categórico para adormecer a sabedoria humana - uma coisa boa, uma coisa humana”, assim sonhou Zaratustra (Nietzsche, 1985: 210).

## CAPÍTULO II

### O currículo: *ethos* como caminhar estético

Este Capítulo traz a discussão em torno das possibilidades de um Currículo que compreenda o *Ético* e o *Estético* como fundamentos para a plenificação do desenvolvimento da Vida. O seu ponto-de-partida é o mito da *Casa da Pedra*, conforme apresentei no Primeiro Capítulo deste trabalho, e a compreensão de currículo, aqui, entenderá a *Ética* como a *Casa* na qual os humanos oprimidos sonham os sonhos factíveis, depois de se reconhecerem como sujeitos de sua história e denunciarem a situação de opressão; a compreensão da *dimensão estética*, sobretudo a partir de Herbert Marcuse (1986), será necessária para a elaboração de caminhos possíveis na construção de um Currículo que seja verbalizado e, portanto, transformado em Caminhar: o Caminhar é possível por causa do estético.

Finalmente, e por causa do já apresentado, verifico a necessidade de a Escola ser espaço para a realização da Vida, para o seu desenvolvimento como realidade ética e estética. *Casa e Caminho* humanos, Escola e Vida são *lócus* de aconchego e de abertura estradante para a felicidade, no devaneio aconchegante ou na explosão da pulsão do projeto vital. Sendo assim, é premente o forjamento de uma Escola que prime pela vida integral dos seus alunos, compreendendo os seus saberes, os seus corpos, as suas culturalidades e espiritualidades como palavras-geradoras da ação educadora, que será

libertadora tanto mais entenda os sujeitos chegantes na Escola como sujeitos do conhecimento, com quem a Escola deve aprender e con-viver, ensinando.

## 1. O currículo

Currículo (caminho) não poderá ser exclusivamente a seleção e a eleição dos conteúdos considerados válidos para a educação, embora também não se poderá compreender currículo sem levar em conta a seleção de conteúdos, considerando-se que a própria seleção será indicadora de uma realidade mais abrangente.

Não se pode, ainda, entender o currículo como um elemento retirado de seu contexto histórico<sup>58</sup>, social, político, econômico e cultural, posto que de uma forma ou de outra se liga entranhadamente ao contexto no qual se encontra, no contexto em que se encontra a escola que o elege.

É por esta forma que se deve compreender, antes de tudo, as inter-relações do currículo com o ambiente, conhecendo também o ambiente no qual ele (o currículo) é desenvolvido, como os conteúdos foram selecionados, quem participou da seleção etc., bem como o “arcabouço teórico” que o fundamenta. Nas palavras de José Gimeno Sacristán (1998: 35): “Por trás de todo currículo existe hoje, de forma mais ou menos explícita e imediata, uma *filosofia curricular* ou uma orientação teórica que é, por sua vez, síntese de uma série de posições filosóficas, epistemológicas, científicas, pedagógicas e de valores sociais”; e tudo isso determina a própria concepção de prática e de organização curricular.

Esta compreensão possibilita que, ao observarmos a Escola e o seu currículo, não o façamos a-crítica e alienadamente, mas que a entendamos como um campo sócio-político e cultural no qual as teorias, os embates, as culturalidades e os projetos concretos de

---

<sup>58</sup> Assim é que as contribuições de David Hamilton (1992), na perspectiva do entendimento dos termos “classe” e “*curriculum*”, são fundamentais como registro histórico e significativo do “nascimento” dos termos e das práticas pedagógicas a eles (aos termos) ligadas. “Primeiro, veio a introdução de divisões em classes e a vigilância mais estreita dos alunos; e, segundo, veio o refinamento dos conteúdos e dos métodos pedagógicos. O resultado líquido, entretanto, foi cumulativo: o ensino e a aprendizagem tornaram-se, para o mal ou para o bem, mais abertos a escrutínio e ao controle externos. Além disso, ‘curriculum’ e ‘classe’ entraram na pauta educacional numa época em que as escolas estavam sendo abertas para uma seção muito mais ampla da sociedade.” (Ibidem: 47)

sociedade, os hegemônicos e os contra-hegemônicos, possam aparecer, por seu caráter político incontestável. Desta forma, entende-se: “La escuela no es un medio aislado de los conflictos sociales externos a ella, aunque una especie de pudor lleve a muchos a la recomendación de no tratar en su seno los problemas conflictivos de la sociedad. Al querer olvidarlos, los reproduce acríticamente la mayoría de las veces”. (Gimeno Sacristán e Pérez Gómez, 2000: 153).

Entretanto, não se pode considerar que o conteúdo do ensino seja apenas aquele previsto nos textos oficiais. Os textos oficiais, que direcionam aquilo que se deve ensinar, são o que se chama “currículo manifesto”<sup>59</sup>. Além desse, hábitos, distribuição espacial e temporal da aula, relações de autoridade, inter-relações humanas, gestos e olhares etc. são o que se chama de “currículo oculto”<sup>60</sup>. Quando são constantes como parte dos objetivos pretendidos como parte das tarefas pedagógicas, esses são os conteúdos que compõem o “currículo explícito”<sup>61</sup>: “(...) aunque la gran mayoría de esas influencias se imponen como normas de hecho, asimilados sin discusión, como parte de lo que consideramos normal, y por ellos son los elementos de una socialización soterrada.” (Ibidem: 152-153)

A distinção das “facetas” oculta, condições da experiência educativa, e *manifesta*, pretensões declaradas, acordadas e aceitas, ajuda a entender os processos de mudança e imobilismo das instituições e das práticas escolares<sup>62</sup>.

Como processo social no qual múltiplos contextos interagem para a sua construção teórica e para a sua execução prática, o currículo também se configura por ser uma cultura mediatizada, o que lhe imprime distorções e re-significações que podem ser de teor positivo ou negativo, mas estarão ligadas sempre aos contextos locais de execução do currículo. Finalmente, há uma dinâmica de interações as mais variadas, nos diversos contextos, que fazem o currículo ser o que é na prática. Faz-se necessário o entendimento processual do currículo para entender a sua dinâmica, bem como compreender e valorizar as interações

---

<sup>59</sup> O que se diz que se ensina; ou seja, o que aos professores se diz que se deve ensinar. É o documento oficial, ao qual os professores também respondem dizendo que ensinam o que se deve ensinar.

<sup>60</sup> Trata da própria experiência prática que os alunos têm. As relações sociais, a distribuição tempo-espço, os usos de prêmios, de castigos, o “clima” de avaliação e vigilância ou de liberdade e responsabilidade etc.

<sup>61</sup> Trata-se de todo o conteúdo e de toda a experiência existentes no ambiente escolar.

<sup>62</sup> Muitas vezes, mesmo sendo o texto oficial mudado, as condições de escolarização demoram em acompanhar. Por isso o currículo real, o *explícito*, acaba por mudar pouco, na visão do aluno. O que dizer das mudanças reais nos currículos de Artes, mesmo depois dos PCNs de 1996?

reais que resultam na criação do currículo, sem o quê não nos será possível transformar a Escola. Desta forma, os contextos aludidos são os seguintes (Gimeno Sacristán, 1998):

- *Didático*: onde se desenvolvem as tarefas de ensino-aprendizagem;
- *Psicossocial*: ambiente da sala de aula. Fonte de influência e motivação para o aluno;
- *Organizativo*: estrutura da escola, relações internas, formas de organização dos professores, coordenação;
- *Sistema educativo*: conjunto de toda a educação; e
- *Exterior*: situações econômicas e políticas, culturas dominantes, culturalidades, influência da família, questões sociais emergentes.

Assim compreendido, o currículo é fruto dos diversos agentes, entre eles os professores e os alunos, mas não somente eles. É, portanto, campo de embates e de projetos, no qual se decide por que sociedade se deseja. Urge, pois, que familiares e alunos ocupem sempre mais o espaço de construtores do currículo, o que será uma atuação cidadã e lhes possibilitará a liberdade de criação do próprio mundo comunitário.

Conforme Gimeno Sacristán (2000: 172), “(...) responder a la pregunta de que contenido debe ocupar el tiempo de la enseñanza supone clarificar que función queremos se cumpla ésta, en relación con los individuos, con la cultura heredada, con la sociedad en la que estamos y con la que aspiramos lograr”.

A definição dos conteúdos da educação significa, portanto, os objetivos requeridos, a sociedade desejada, que tipo de aluno se quer. Por isso Paulo Freire afirma que é já na escolha do conteúdo que se faz ou não uma educação dialógica (2003: 83-85).

Assim, a opção por um conteúdo significará a recusa de um outro. O que precisa ser avaliado é quem decide o que fica e o que sai, se isso se dá a partir de um diálogo democrático-comunitário, a que fins responde o conteúdo e quem o escolheu, se os educandos participam do processo de eleição daquilo que eles próprios irão estudar, se a escolha do conteúdo, enfim, responde à questão pedagógica fundamental: “o que é que eu posso ser? Isso eu *deverei* ser” (Casali, 2005: 309).

O currículo é, pois, um recorte cultural: dentre as diversas possibilidades, são escolhidos alguns conteúdos e não outros, alguns nomes importantes para a escola e não outros, algumas expressões culturais e não outras. É um projeto de ser ele próprio (o currículo) o conteúdo educativo, a cultura escolar. Por isso, afirma Gimeno Sacristán

(1998: 34): “A análise desse projeto, sua representatividade, descobrir os valores que o orientam e as opções implícitas no mesmo, esclarecer o campo em que se desenvolve, condicionado por múltiplos tipos de práticas etc. exige uma análise crítica que o pensamento pedagógico dominante tem evitado”.

Como opção cultural que é, antes de existir como escolha de conteúdos e recorte cultural, por trás do currículo existe uma filosofia do currículo, fundamentando-o, uma orientação pedagógico-teórica, mas também política, econômica e ideológica. Assim, as propostas democráticas, éticas e estéticas de currículo não se poderão fazer no “vazio teórico”; ao contrário, deverão ter uma base conceitual crítica. A mesma proposta para a constituição de uma comunidade ético-crítica da libertação (Dussel, 2002) deverá ser feita para o entendimento do currículo necessário à comunidade, como campo primordial de desenvolvimento da vida.

O currículo, pois, campo de disputa, é também o Caminho de quem “se propõe a vencer obstáculos, eliminar barreiras, decidir rumos e trilhas, sempre seguindo em frente, sempre em vista de descortinar um novo horizonte” (Amarante, 2001: 108). Neste sentido, ele será espaço ético e deverá ser possibilidade estética.

No entanto, a luta daqueles e daquelas que têm gosto pela educação e que nela enxergam possibilidades estéticas é contra o desconfortável abismo entre a Escola, o que ela oferece, e a vida dos educandos de forma geral. Arcaizada e tornada máquina de ordenamento social, a Escola pouco responde àquela que seria a sua tarefa fundamental: formar humanos capazes de se fazerem sujeitos sociais atuantes no desenvolvimento da vida em sociedade e felizes.

Nas palavras sérias de Pérez Gómez (Gimeno Sacristán e Pérez Gómez, 2000: 108):

(...) la escuela debe preocuparse por construir puentes entre la cultura académica tradicional, la cultura de los alumnos/as y la cultura que se está creando en la comunidad social actual. Para ello, el curriculum debe ser un medio de vida y acción; de modo que los individuos construyan y reconstruyan el significado de sus experiencias.

É preocupando-se com o sujeito humano, sua cultura e seus saberes a muito apreendidos pela humanidade que a Escola terá no aluno/a o sujeito humano com que

poderá contribuir com a própria Escola e, nela, enriquecer o seu mundo de significados culturais, inclusive éticos e estéticos.

Ocupada exacerbadamente com a instrução “intelectual” do sujeito, encarando o conhecimento como descobrimento do pronto e acabado (Cortella, 2000), e distante das verdadeiras necessidades dos sujeitos sociais, a Escola não se preocupou com o desenvolvimento do encantamento, condição sem a qual o humano não se interessará, visto que não lhe dará nada mais que algumas horas nas quais sentar-se-á num banco (duro, às vezes) para ouvir alguém lhe dizer que o que ele sabia não era conhecimento e que o verdadeiro conhecimento é o que foi “descoberto” por Newton, Lamarck, Darwin, Pitágoras, Descartes etc. Deverá ser importante para a Escola se a criança sabe ou não utilizar estilingue, se sabe soltar pipa, se conhece algum jogo que todos poderiam jogar, se sabe cantar ou se alguma vez arriscou-se a escrever uma poesia ou a tocar um instrumento.

Uma Escola que se afirma superior ao sujeito e à sua história não conseguirá desse mesmo sujeito uma relação de amizade. Não deverá a Escola esperar do sujeito humano a sua completa submissão<sup>63</sup> e o seu integral con-formismo. Com uma *pedagogia do dever-ser*, fundamentada em Kant, a Escola ferirá a *pedagogia do poder-ser* e, com isso, ferirá o sujeito e o afugentará ou, pior, o atrofiará. (Casali, 2005: 309)

Para Mário Sérgio Cortella (2000: 123), “(...) um dos componentes fulcrais do comportamento infantil e adolescente é o *lúdico* (que nós, os adultos, parcialmente represamos em nós, e neles) e a *amorosidade*, e a sala de aula deve ser, portanto, antes de todo o mais, o lugar de uma situação com contornos amorosos: a aula”.

Será, portanto, o currículo o campo no qual se configurará ou não a potência de vida da Escola e, conseqüentemente, sua intencionalidade no projeto de forjamento de situações nas quais os sujeitos compartilham da liberdade para *ser mais*. Uma Escola como uma Casa que sonha e pro-voca os Caminhos.

A Escola é o necessário *ethos* de realização da produção, da reprodução e do desenvolvimento da vida em sua integralidade. É no espaço escolar onde devemos conviver com o outro, nos reconhecer como outro do outro, reconhecer nossa corporalidade,

---

<sup>63</sup> E é no interior da aula que educandos-educadores, educandos-educandos etc. defrontam-se uns com os outros e lhes devem reconhecer a situação de outriedade de corpo, de cultura, de experiências, de significações diversas para a vida.

expressar e expandir nossas “habilidades” artísticas e lúdicas, experimentar o devaneio estético, construir a Ética da Vida, re-criar constantemente o mundo.

## 2. Ética da vida

*Esta é uma ética da vida.  
(Enrique Dussel, sobre sua  
Ética da Libertação)*

Mais que um quinto da população mundial sofre a penúria da miséria semi ou absoluta, presa aos ditames do mercado global, às vontades de seus patrões locais ou dependentes das “graças” dos benfeitores de bom coração. Da população mundial, quase oitenta por cento habita o Sul pobre. O sistema hegemônico (ou sistema-morte) é responsável por uma situação-limite nunca antes experimentada pela humanidade (nunca, com tanta insanidade intensa). O modelo de produção e consumo, implementado e defendido por esse sistema-morte, exclui a imensa maioria da população das possibilidades de desenvolvimento da vida. Há que se reconhecer a constatação: “o ser mais ameaçado da natureza hoje é o [ser humano] pobre”; o grito da Terra é ainda mais urgente no grito dos pobres, afirma Leonardo Boff (2000a).

Para Marilena Chauí (1983: 56-57), escrevendo já em início dos anos 1980,

Vivemos num mundo dominado por aquilo que a ideologia dominante convencionou denominar como “progresso tecnológico”. Resultado da exploração física e psíquica de milhões de homens, mulheres e crianças, da domesticação de seus corpos e espíritos por um processo de trabalho fragmentado e desprovido de sentido, da sedução de sujeitos à condição de objetos sócio-econômicos, manipuláveis politicamente e pelas estruturas da organização burocrático-administrativa, o “progresso” seqüestra a identidade pessoal, a responsabilidade social, a direção política e o direito à produção da cultura por todos os não-dominantes.

Esse quadro assustador não é fruto de uma crise econômica que “da noite para o dia” se fez presente. Ao contrário, é fruto de séculos de dilapidação, dominação, exclusão e manipulação sofridas por uma classe econômico-político-sócio-cultural diante (ou abaixo) de uma outra classe que se fez, manipulando as ferramentas adequadas para tal, opressora e

dotada de todos os privilégios possíveis que a sociedade humana historicamente criou. É o momento em que os bens produzidos por uns tantos oprimidos são tornados propriedades de uns poucos opressores (Vieira Pinto, 1979). Frente a tal situação de morte, urge uma Ética da Vida.

Assim começa Enrique Dussel a sua *Ética da Libertação*:

Encontramo-nos diante de um fato massivo da crise de um “sistema-mundo” que começou a se formar há 5.000 anos, e está se globalizando até chegar ao último rincão da Terra, excluindo, paradoxalmente, a maioria da humanidade. É um problema de vida ou morte. Vida humana que não é um conceito, uma idéia, nem um horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação. (2002: 11)

Não há e não deverá haver um discurso eticamente (de acordo com a ética da vida) válido capaz de sustentar tamanha contradição. Ou optamos, os humanos, pela Vida, o que nos fará recusar o sistema hegemônico e aliar o nosso discurso à práxis libertadora<sup>64</sup> e, portanto, às comunidades multiculturais das vítimas: Guarani, Mÿky, Tukano, Kariri, Tembé, Quilombolas, MST, Mulheres, Crianças etc.; ou, por outro lado, aliaremos o nosso discurso ao discurso do opressor, o que nos tornará opressores autênticos, ou faremos o nosso discurso “soar” (como sino de igreja) aos ventos do vazio, o que fará de nós libertários falsificados, inautênticos (Freire, 2003: 30-31).

Na primeira frase de todos os capítulos de sua *Ética da Libertação* Dussel faz constar a afirmativa que usamos como epígrafe: “Esta é uma ética da vida”. De fato, não se trata meramente de uma ética abstrata, idealista, formalista, discursiva, e não poderia ser diferente; trata-se, isto sim, da afirmação da vida em sua corporeidade, pulsão vital, estética, “de afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional” (2002: 11).

Desta forma, o primeiro a ser considerado quando do tratamento da Ética, do *o que é ético*, é a des-eurocentração dos conceitos, das experiências, das falas, do ponto de vista e das próprias práticas éticas.

---

<sup>64</sup> Como vítimas ou como intelectuais orgânicos.

Tendo por base as exigências morais do projeto eurocêntrico, a humanidade construiu a situação de globalização, exclusão, vitimação e morte que avistamos, de tal forma que a ética forjada no centro do sistema-mundo<sup>65</sup> fundamenta teoricamente<sup>66</sup>, apesar das críticas internas, a morte de 2/3 da humanidade em nome da vida de uns poucos.

Para a *consciência crítica*, que só pode existir a partir de uma consciência ética bem específica<sup>67</sup> (...), as *vítimas* são re-conhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídas da participação da discussão, que são afetadas por alguma situação de morte (no nível que for, e há muito e de diversa profundidade ou dramatismo). (DUSSEL, 2002: 322)

Desta forma, a negação do sistema-morte, da morte que lhe é impingida, a afirmação da exigência básica material da vida, a consciência crítica da situação de vítima e a auto-afirmação como seres capazes de forjar a vida, contra o sistema-morte, são momentos basilares para a comunidade de vítimas construir os seus princípios éticos fundamentais e provocar a realização da vida para todos e todas. A opressão e a conseqüente desta, a vitimação, é o primeiro a ser denunciado e negado; a compreensão do *ethos* con-vivencial necessitado de um projeto-vida factível é a responsabilidade da

---

<sup>65</sup> A Europa é centro do primeiro *sistema-mundo* da história, desde 1492, quando anexa os mundos ameríndios e os domina, os tornando periferia do mundo; a Europa marginalizará também a África, a Índia, o mundo mulçumano, o sudeste asiático e grande parte da Europa oriental. Para mais detalhes, ver toda a *Introdução da Ética da Libertação*, de Enrique Dussel (2002: 19-88).

<sup>66</sup> Afirma Enrique Dussel: “Na história, pelo menos desde os gregos, a filosofia esteve freqüentemente atada ao carro do poder – é verdade que sempre houve, também, contradiscursos filosóficos de maior ou menor criticidade: de nossa parte, desejaríamos nos inscrever nesta tradição anti-hegemônica –, ao etnocentrismo.” (Ibidem: 67)

<sup>67</sup> Brada a *Teologia da Libertação da América Latina*, com o teólogo Leonardo Boff (1984: 9): “Todo ponto de vista é a vista de um ponto. Qual é o ponto hoje mais imperativo a partir do qual temos a vista mais certa sobre a realidade? Para a América Latina este ponto é constituído atualmente pelo lugar dos pobres. Por lugar dos pobres entendemos a causa dos pobres, sua existência sacrificada, sua luta, seus interesses por vida, trabalho, dignidade e prazer. Os pobres compõem as grandes maiorias; as questões que ele suscitam afetam a todos os homens; ninguém pode ficar indiferente frente ao grito do oprimido por pão e por libertação.” Os pobres são as vítimas, são os empobrecidos pelo sistema-mundo mundo vigente, inaugurado e desenvolvido a partir da opressão de grande parte da humanidade em favor de uma pequena. Não há como não responder, de alguma forma, à situação de opressão dos empobrecidos. Não é possível quietude diante da injustiça instituída pelos “poderosos do mundo”, pois quem sofre é o “outro” e não há como não vê-lo. O “filósofo da alteridade”, Emmanuel Lévinas, afirma: “A vontade é livre para assumir esta responsabilidade no sentido que queira, mas não é livre para recusar esta responsabilidade em si mesma; ela não pode ser livre para ignorar o mundo com sentido no qual o rosto do outro a introduz. Na hospitalidade do rosto a vontade se abre à razão... O absolutamente novo é o outro.” (apud Dussel, 2002: 368)

comunidade de vítimas na produção<sup>68</sup>, re-produção<sup>69</sup> e desenvolvimento<sup>70</sup> de sua própria realidade-vida.

Segundo a *Ética da Libertação*, a realidade-vida, a Ética da Vida será conseqüência da observação consciente e praxística dos momentos processuais e fundamentais da Ética da Libertação, a saber: o momento material, o momento formal e, por fim, o momento da factibilidade. Estes momentos não são descolados da realidade da comunidade e não são sem um fundamento, um princípio, que quer ser universal.

### 2.1 O momento ético-material<sup>71</sup>

O princípio material universal da ética, com pretensão à universalidade, como princípio básico e fundamento para a sobrevivência do sujeito humano e do sujeito humano em comunidade, é:

Aquele que atua eticamente deve (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver auto-responsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano, numa comunidade de vida, a partir de uma “vida boa” cultural e histórica (...) que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade (...). (DUSSEL, 2002: 143)

É o ser humano vivo, corporal, concreto, sujeito e coletivo o responsável pela plenitude da vida, pela integralidade corporal e cultural dos sujeitos que compõem a

---

<sup>68</sup> Tese 11.a da *Ética da Libertação*: por produção da vida, entende-se: “(...) nos níveis vegetativo ou física, material (com “e” em alemão) e por meio e contendo (com “a” em alemão) as funções superiores da mente (...) como processo inicial que é continuado no tempo pelas instituições na ‘reprodução’ (histórico, cultural etc.). É o âmbito próprio da razão prático-material.” (Dussel, 2002: 636)

<sup>69</sup> Tese 11.b da *Ética da Libertação*: por reprodução da vida, entende-se o momento “da reprodução da ‘vida humana’ nas instituições e nos valores culturais: vida ‘humana’ nos sistemas de eticidade históricos motivados pelas pulsões reprodutivas. (...)” (Ibidem)

<sup>70</sup> Tese 11.c da *Ética da Libertação*: trata-se do momento do “desenvolvimento da vida ‘humana’ no quadro das instituições ou culturas reprodutivo-históricas da humanidade. A mera evolução ou crescimento deixou lugar para o desenvolvimento histórico. Além disso, porém, na *ética crítica* (cap. 4-6 [da *Ética da Libertação*]), a pura reprodução de um sistema de eticidade que impede seu ‘desenvolvimento’ exigirá um processo transformador ou crítico libertador. (...) É o âmbito da razão ético-crítica.” (Ibidem)

<sup>71</sup> O momento que corresponde à *verdade prática*, levando-se em conta as exigências da reprodução e do desenvolvimento da vida de cada sujeito ético: “(...) o momento ético-material, dos conteúdos, afirmando a universalidade material, de base neurocerebral, de concreção histórica e hermenêutico-cultural, da vida ou morte do sujeito ético (...)”. (Ibidem: 238)

comunidade humana<sup>72</sup>. Assim é que o sujeito vivo e faminto é conteúdo da ética, a pobreza que vitima os humanos é conteúdo basilar da ética, a garantia de corporalidade física viva do humano é fundamento da ética, sem o quê não haverá vida e não poderá existir ética da vida, a não ser que o seja falsa ou contraditoriamente falando. Enrique Dussel insiste, na esteira de Marx: “A pobreza é impossibilidade de produção, reprodução ou desenvolvimento da vida humana; é falta de cumprimento das necessidades, mas também origem de consciência crítica.” (Dussel, 2002: 322)

Assim, a preocupação primordial da *Teologia da Libertação* (Boff, 1984: 9) e o seu ponto de vista libertador é inequivocamente correspondente com a *Ética da Libertação*. O sujeito humano – ético, vivo, alimentado, estetizado e livre – é o ponto fulcral sobre o qual a *Ética da Libertação* se enseja.

## 2.2 O momento moral-formal<sup>73</sup>

O princípio universal formal moral compreende a comunidade de sujeitos todos eles com os direitos paritariamente respeitados, dentre os quais o direito à fala, ao discurso, ao ponto de vista responsável, posto que todos na comunidade são afetados pelas situações comunitária e subjetivas de opressão ou libertação. É a partir, portanto, da responsabilidade intersubjetiva pela vida humana que esta será produzida, re-produzida e desenvolvida comunitariamente.

Assim como a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida se dão desde que seja considerado o *momento material*, também a *argumentação* é aqui necessária, sem o quê não será possível o desenvolvimento da vida comunitário-crítica com justiça e ética, com liberdade e estética. Uma ética que anseia pela universalidade e pela libertação exige a comunicação ético-crítica de todos e todas. O princípio universal formal da *Ética da Libertação* compreende, pois, que somente em comunidade e tendo o direito à “voz e vez”

---

<sup>72</sup> “(...) a razão é apenas a ‘astúcia da vida’ do sujeito humano”. De tal forma que os fundamentos éticos (e estéticos) não podem ter sua gênese e sua finalidade na razão, mas nas vidas concretas e concretizadas dos sujeitos. (Dussel, 2002: 94)

<sup>73</sup> Corresponde ao momento da validade formal dos acordos feitos em/na comunidade ético-crítica: é “(...) procedimental, da validade moral intersubjetiva e comunitária, que se cumpre a partir da simetria dos participantes afetados; é o âmbito do exercício da razão discursiva referente a enunciados normativos com pretensão de validade universal.” (Ibidem: 238)

respeitado será possível uma ética que queira ser crítica:

Quem argumenta com pretensão de validade prática, a partir do reconhecimento recíproco como iguais de todos os participantes que por isso mantêm simetria na comunidade de comunicação, aceita as exigências morais procedimentais pelas quais todos os afetados (afetados em suas necessidades, em suas conseqüências ou pelas questões eticamente relevantes<sup>74</sup> que se abordam) devem participar facticamente na discussão argumentativa, dispostos a chegar a acordos sem outra coação a não ser a do argumento melhor, enquadrando esse procedimento e as decisões dentro do horizonte das orientações que emanam do princípio ético-material já definido<sup>75</sup>. (DUSSEL, 2002: 216)

É o princípio que exige que todos os envolvidos e afetados em todas as instâncias<sup>76</sup> tenham reconhecidos os seus direitos à fala e tenham reconhecidas as suas falas e, ainda mais, trata-se de uma fala comprometida com a situação coletiva: fala-se porque é exigido que se fale; não é possível calar-se quando se con-vive.

Diferentemente dos procedimentos da *Ética do Discurso*<sup>77</sup>, os quais priorizam o discurso diante do princípio ético-material e se dão no interior de uma comunidade de comunicação auto-referente, sem espaço para o discurso dos excluídos, que não têm direito à comunicação<sup>78</sup>, a *Ética da Libertação* exige que a própria comunidade vitimada pela hegemonia do princípio ético vigente, consensual e criticamente<sup>79</sup>, construa o discurso a

---

<sup>74</sup> “O ‘critério de relevância’ – inexistente na ética do Discurso – é o critério de verdade: é mais relevante o que mais se aproxima das exigências peremptórias da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético”, afirma Dussel (2002: 236 – nota 310)

<sup>75</sup> Neste trabalho, nas linhas anteriores.

<sup>76</sup> Comunitárias, humanas, da vida, enfim.

<sup>77</sup> Crítica a Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas (Ibidem: 182-203).

<sup>78</sup> Neste sentido é que, por exemplo, na discussão em torno de um Estatuto do Índio, de uma política de saúde indígena, de uma política educacional indígena etc., no Brasil, constantemente ocorre que os indígenas, as comunidades essencialmente afetadas pelo discurso, não estão presentes. Não só o discurso é auto-referente como os principais afetados são excluídos do discurso. Tal coisa fere o princípio ético formal, da *Ética da Libertação*, na medida em que os mesmos discutem as práticas necessárias para os mesmos. “(...) deve-se ter consciência de que é necessário reconhecer cada ‘participante’ [no nosso caso, o indígena é participante por ser afetado] como sujeito ético dis-tinto (não só igual), como outro que o sistema auto-referente: outro que todo o resto, princípio sempre possível de ‘dissenso’ (ou origem de novo discurso). Esta possibilidade do ‘dissenso’ do outro é um permitir-lhe ‘participar’ na comunidade com o direito à ‘irrupção’ fáctica desse outro como *novo* outro, sujeito dis-tinto de enunciação.” (2002: 418)

<sup>79</sup> Assim Dussel inicia o Quinto Capítulo de sua *Ética da Libertação*: “Esta é uma ética da vida. A consensualidade crítica das vítimas promove o desenvolvimento da vida humana. Trata-se, então, de um novo critério de validade discursiva, a validade crítica da razão libertadora.” (Ibidem: 415). É compreendendo este

partir das vítimas, dos excluídos, levando em consideração sempre a necessidade de irrupção do outro (também afetado) que não a própria comunidade. Daí que a primeira pergunta que uma comunidade de comunicação deva fazer para si mesma e sempre seja: “a quem estamos excluindo?”, afirma Enrique Dussel (2002: 417)

Por fim, também a *Ética da Libertação* não poderá ser uma bula, um receituário, mas uma “consensualidade crítica das vítimas”. Não será também o discurso a partir das relações simétricas, posto que não há simetria real, mas apenas formal, e posto que o próprio sujeito ético-crítico será dis-tinto; do contrário, não haverá diá-logo, mas representatividade simples, e a ética não será crítica, mas uma mera ética discursiva.<sup>80</sup>

Não poderá ser nem a adaptação do sujeito a um argumento, momento, conceito ou regimento ético universal, a-criticamente, nem apenas a sua assinatura no “abaixo-assinado” da comunidade em favor ou contra algo que ele (o sujeito ético) sequer sabe do que se trata, o que também será a-criticamente.

Somente será possível a *Ética da Libertação* com o reconhecimento do sujeito ético-crítico individual e coletivo (dis-tintos), numa afirmação positiva de seu próprio *ethos* (individual e cultural).

### 2.3 O momento da factibilidade<sup>81</sup>

Finalmente, o que resta perquirir é como a ética, mesmo depois de atendidos aos momentos ético-material e ético-formal, responde à factibilidade, quais são as suas condições de realização, quais as circunstâncias concretas de sua operabilidade: “Uma

---

critério que devemos entender porque entre os M̃yky não existe a palavra viver, mas apenas a con-viver, e porque a comunidade, nos primórdios, se reúne a fim de decidir se saem ou não da *Casa da Pedra*.

<sup>80</sup> É mister também recordar o valor que Paulo Freire delega ao diálogo como campo no qual os humanos pronunciam o mundo e, pronunciando-o, criam-no, coletivamente, visto que somente é possível dialogar com “o outro”. Afirma, pois, Paulo Freire (2003: 78): “(...) se dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis, é transformar o mundo, dizer a palavra não é privilégio de alguns homens, mas direito de todos os homens. Precisamente por isto, ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la *para* os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra aos demais. O diálogo é este encontro de homens, mediatizados pelo mundo, para *pronunciá-lo*, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu.”

<sup>81</sup> “O momento ético-processual da factibilidade realizadora (não é meramente procedimental, mas processo, processual) que, num primeiro momento, é exercício da razão instrumental e estratégica formais, com referência a juízos de fato; num segundo momento, é confronto deste exercício dos princípios ético-material e moral-formal, dando como resultado a máxima ou norma do ato ‘bom’, da instituição ‘legítima’, do sistema cultural vigente (Sittlichkeit), etc.” (Dussel, 2002: 238)

norma ou *práxis impossível* (lógica, empírica ou facticamente) não é realizável” (Dussel, 2002: 260). Esse escrutínio Dussel faz tendo por base Franz Hinkelammert e o seu livro *Crítica da razão utópica*<sup>82</sup>.

As exigências ético-material e ético-formal devem corresponder às factibilidades, às possibilidades de realização. Claro está: a exigência de vida, de corporalidade e a exigência de que a comunidade ético-crítica discuta a corporalidade, a vida etc. são basilares para a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida, mas também deve estar claro que a vida somente será possível de ser realizada de tal forma se a comunidade ético-crítico-discursiva, para realizar o princípio ético-material, perquirir sobre as possibilidades e os “como” da realização da vida, realizando-a.

(...) qualquer imaginação da “melhor sociedade possível” tem que partir da “melhor sociedade concebível”. Logo, a melhor sociedade possível sempre se apresenta como aproximação ou antecipação da melhor sociedade concebível, mas, necessariamente, a melhor sociedade possível sempre é inferior à melhor sociedade concebível. Por isso, o conteúdo do possível é sempre algo impossível, mas que dá sentido e direção ao possível, em cujo quadro se apresentam as valorações éticas arbitrarias. (HINKELAMMERT, 1988: 18)

Por esta forma, o conteúdo do discurso ético-crítico e material, quando impossível, dá rumo às possibilidades da comunidade em vista da realização da vida. É, portanto, discutindo sobre as impossibilidades e possibilidades, em comunidade ético-crítica, que as possibilidades se transformam em práticas; e, o que hoje a comunidade enxerga como *impossível*, amanhã, de novo em comunidade ético-crítica, servirá como direcionamento do possível. É neste sentido que “a política é a arte do possível”<sup>83</sup>. Não se trata de submeter a

---

<sup>82</sup> Nesta obra, Hinkelammert constrói uma análise, a partir das teorias sociais mais importantes e da realidade histórica do mundo nos anos de 1980\*, tentando reconhecer o processo de “produção das utopias”, os seus discursos, as suas éticas implícitas e as conseqüências reais para a história humana. \*A primeira edição do livro é de 1984, na Costa Rica; no Brasil, a primeira edição é de 1986.

<sup>83</sup> Assim diz Hinkelammert, ao prefaciar o seu *Crítica*: “A necessidade da crítica à razão utópica na atualidade não carece de muita justificação [veja-se que ele está escrevendo em 1984; antes, inclusive, do *Fim da história*, de Fukuyama]. Todos os pensamentos sociais do século passado e até de séculos anteriores nos legaram a tradição de uma espécie de ingenuidade utópica que recobre como um véu a percepção da realidade social. Para onde quer olhemos, podemos ver teorias sociais que buscam as raízes empíricas dos maiores sonhos humanos, para posteriormente descobrir algum modo de realizá-los a partir do tratamento adequado dessa realidade. Essa ingenuidade utópica está presente tanto no pensamento burguês (...) como no

prática ao “faremos somente o que for possível”, mas de enxergar os limites reais da discursividade e realizar o possível-momentâneo ampliando os horizontes das possibilidades comunitárias.

Assim se define, pois, o princípio ético de factibilidade na *Ética da Libertação*:

O princípio de factibilidade ética determina o âmbito do que se pode fazer (...) dentro do horizonte: a) do que é eticamente permitido fazer; b) até o que se deve fazer necessariamente. Esse horizonte encerra todas as ações com factibilidade-ética (*operabilia*). (...) A exigência propriamente ética em última instância se ocupa daquilo que se deve fazer deonticamente: obriga a fazer aqui que não-pode-deixar-de-ser-feito a partir das exigências de vida e da validade intersubjetiva moral. (DUSSEL, 2002: 270)

Desta forma, pois, as necessidades básicas para a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida são deônticas, de forma que o exigido é, em primeira e em última instâncias, a vida plena de todos e somente depois é que as necessidades de mercado, de consumo individualista deverão ser avaliadas ético-comunitariamente. O princípio básico fundamental é a vida dos sujeitos humanos éticos. Não são sujeitos idealizados, metafísicos. São sujeitos históricos, concretos, com fome, com sede, necessitados de prazer, de pão, de casa e de caminho, de lar e de história, de corporeidade e de utopias-sonhos. Por tudo isso, capazes de inventar e re-inventar o mundo, com responsabilidade e intersubjetivamente.

É, pois, considerando esse movimento, levando em conta que “a eticidade se produz processualmente” nas dimensões *material*, *formal* e *factível* da eticidade que se dirá de um ato ou de um sistema “é bom”, considerando que o ato ou sistema de eticidade deverá conter os três componentes do movimento de eticidade.

“O projeto de uma *Ética da Libertação* entra em jogo de maneira própria a partir do exercício da crítica ética, onde se afirma a dignidade negada da vida da vítima, do oprimido ou excluído.” (Ibidem: 93). O reconhecimento da situação de vitimada faz da comunidade

---

pensamento socialista (...). Parece existir uma escada que leva da terra ao céu. E o problema reside em encontrá-la. (1988: 5)

um *ethos* possível para a auto-affirmação responsável em favor de sua libertação (Dussel, 2002: 383). Assim como os Mýky recusa a mesmidade eterna nos primórdios e se auto-responsabiliza pela sua história, a comunidade de vítimas, periferia do sistema-mundo, deve construir ela própria e aplicar os princípios éticos material, formal e de factibilidade correspondentes com uma ética da vida coletiva, con-vivencial. A própria comunidade de vítimas é forjadora da Ética da Vida quando compreenderá e considerará os aspectos fundamentais da ética<sup>84</sup>.

Uma Ética da Vida, crítica da situação de morte a que estão submetidos os excluídos do direito de viver, fundamentadora conceitual dos princípios da ética-crítica-comunitária e campo para a re-invenção do projeto-utopia possível, será a *Casa* na qual os humanos se abrirão à constante aventura do *ser mais*, ao *Caminho* da realização e da felicidade humana. A Ética da Vida é, por isso, necessariamente estética.

### 3. A dimensão estética

*Eu canto porque o instante existe  
E a minha vida está incompleta  
Não sou alegre, nem sou triste  
Sou poeta.*  
(Cecília Meireles – Motivo)

Quero me referir à Estética como a profunda capacidade que tem o humano de relacionar-se com a *boniteza*<sup>85</sup> ou com a *feiúra*, como uma dimensão que lhe possibilita a relação com o não-realístico, o não-conforme e que é, por isso, revolucionária (Marcuse, 1986: 21-22). Por meio da e na *experiência estética*, o humano que para ela se abriu<sup>86</sup> tem à sua frente a possibilidade da criação de um novo mundo, dia-letizado com o *status quo* e, assim, revolucionário<sup>87</sup>.

A data de nascimento da estética não é, como afirmam alguns teóricos dessa área, o século XVIII, com Leibniz, Baumgarten e Kant, embora se deva afirmar que é a partir de

---

<sup>84</sup> Na *Ética da Libertação*, os capítulos 5 e 6 tratam da aplicação dos princípios éticos e de libertação.

<sup>85</sup> Segundo a expressão de Paulo Freire (2006: 32).

<sup>86</sup> Seja o sujeito unicizado ou o sujeito coletivo.

<sup>87</sup> É tarefa da *Ética da Libertação* a construção vitalizada desse novo mundo.

então que discutir estética será cada vez mais uma tentativa de compreender o *anthropos* e suas relações inter-subjetivas, muito mais do que tentar entender qual o melhor modelo de educação estética para a harmonia da *polis*<sup>88</sup> ou o modelo artístico que leva à Deus<sup>89</sup>. A estética nasce junto com o homem. Nesse sentido, é anterior à Razão, como esta é formulada pelo Ocidente (Vieira Pinto, 1979: 97-117).

Quando nos mais antigos agrupamentos os humanos se comunicavam entre si ou quando das relações entre agrupamentos humanos, numa postura de afirmação de suas crenças, seus gostos, sua cultura, sua subjetividade, enfim, ou no intuito de compreender as crenças, os gostos, a cultura do outro<sup>90</sup>; quando então, a arte (*techné*) lhes servia na criação de “traços identitários” em desenhos, utensílios, vestimentas, trabalhos etc. e tais “traços” respondiam como elementos simbólicos originários de tais ou quais grupos.

O símbolo é, para a comunidade que o elege como tal, possuidor de um poder para além do realismo pragmático ou da razão utilitarista. Ele, dotado de um poder doado pela comunidade, significa a existência coletiva, legitimando-a. Na emergência de significado, uma comunidade poderá ver sua existência deslegitimada, o que exigirá dela a urgência de um novo símbolo validado por todos da comunidade.

Acontece que a vida é constante construção e des-construção para ser construção novamente passível de ser des-construída<sup>91</sup>. Aqui, Heráclito (e os demais “dialéticos”) tem a palavra na qual “(...) tudo o que se ordena satura e se dissipa para retornar com nova constituição potencialmente recriadora” (Casali, 2005: 304): “o devir é”.

Onde se insere, pois, a dimensão estética do humano é na própria pulsão criadora da história, que é humana. É ela, a dimensão estética, quem provoca a interação humano-símbolo, chocando-o. É também ela os dois pontos (: ) do Grande Sertão: Veredas. É travessia.

O *Estético* é o que provoca no humano o desejo do “ser mais”. “Ser mais”, aqui, não

---

<sup>88</sup> Como o fez Platão, em sua *A República*, ou Aristóteles em seu V Livro d’*A Política*.

<sup>89</sup> Portanto, a mesma preocupação presente em Platão, mas, agora, filtrada por Santo Agostinho, no primeiro momento da Idade Média, e Santo Tomás de Aquino, já na Alta Idade Média e para o começo da Modernidade.

<sup>90</sup> Deve-se afirmar, é claro, que os contatos inter-grupais não eram sempre pacíficos e harmoniosos. Ao contrário, havia a guerra por território, a luta por comida e as disputas por espaços de domínio. Também por isso é justificada a necessidade de ter gosto, crença e modos próprios, bem como conhecer os dos outros.

<sup>91</sup> Para sempre será assim? *Enquanto durar, eterna*.

significa e não significará posteriormente a insaciedade tão comum à lógica de dilapidação da vida provocada pelo sistema capitalista, mas, ao contrário, o que sabe que a vida pode e deve ser plenificada, de forma que critica o sistema capitalista (ou qualquer sistema que provoque a sub-vida) por causa de sua geração de mortes, desvelando nele os elementos ideológicos responsáveis pela simulação da morte em vida. Numa palavra, o *ser mais* de Freire: de humanização da vida do humano como vocação originante (como é a do m̃yky que rompe os interditos) e também histórica (2003: 74-75).

Isso não poderá significar, por um lado, nem que as produções culturais sejam revolucionárias *de per si*, como poder-se-ia querer afirmar acerca da arte, nem que sejam os produtos culturais fiéis possuidores de um relativismo absoluto, visto que serviriam para o *aqui e agora*, perdendo o seu valor em outro tempo histórico, e que corresponderiam apenas aos *modos* de uma determinada comunidade, deixando de ter valor para outro agrupamento social.

Primeiramente, não se pode afirmar que os produtos culturais sejam igualitariamente distribuídos entre os membros que pertencem aos agrupamentos sócio-econômicos diferenciados (Vieira Pinto, 1979: 124), nem que sejam produtores da vida em sua inteireza para todos os indivíduos sociais; em segundo lugar, há que se não confundir *relatividade* com *relativismo*: enquanto *relatividade* significa que as coisas somente ganham sentido (e, portanto, valor simbólico) em relação com três pontos fundamentais: 1) a cultura na qual se insere, 2) a sociedade e 3) o momento histórico em que se encontra; *relativismo*, por seu lado, é a idéia de que tudo tem sentido e não tem a um só tempo, de forma que as coisas são simbólicas, estéticas, artísticas etc. ou não de acordo com o ponto-de-vista e gosto de cada julgador, segundo a opinião de cada um.

Ainda mais: isso também não poderá significar o relativismo dos profetas do *tempus fugit, carpem diem et coetera*.

No primeiro caso, será fácil concordar que o produto cultural que serve a uns e não a todos os indivíduos da comuna não poderá ser *sim-bólico*, mas, isto sim, *dia-bólico*; mais ainda: onde falta a fidelidade estética de uma obra (bem cultural, portanto), como objeto de prazer, sobrando-lhe o valor de troca como aquilo que lhe caracteriza possuidor de valor cultural, não se poderá falar de bem cultural simbólico-estético, visto que não haverá prazer

nem encanto, mas aparência destes (Adorno, 1999: 65-108). Será como quem vai ao cinema e elogia o filme e diz que lhe agradou tendo por base o preço do ingresso que pagou, parodiando Adorno (1999: 78).

Ao afirmar a esteticidade criadora de uma obra afirma-se, também, a sua potencialidade revolucionária. Tanto quanto não é a burguesia seio de uma ética crítica, não é também a *arte burguesa* uma estética criadora de mais-vida, posto que se referencia apenas e sempre a si mesma e desconsidera o outro oprimido como morada do belo.

Assegura Marcuse (1986: 13):

(...) uma obra de arte pode denominar-se revolucionária se, em virtude da transformação estética, representar, no destino exemplar dos indivíduos, a predominante ausência de liberdade e as forças de rebelião, rompendo assim com a realidade social mistificada (e petrificada) e abrindo os horizontes da mudança (libertação).

Para Dussel, a atitude estética desempenha um grande poder profético “quando expressa as classes oprimidas e rascunha o mundo novo e ainda utópico”. (1997: 157-170)

No que concerne à *relatividade* e ao *ser mais*, há que se concordar com o filósofo Gaston Bachelard (1994: 31): “o tempo é contínuo como possibilidade, como nada. Ele é descontínuo como ser”. É neste pensar fundamentado que se impõe a compreensão de que “o ser não é”, como defende Heráclito (Chauí, 2000: 181-182). Portanto, contrariamente ao que pensam os profetas do *fim da história*, “as ordens e unidades superiores alcançadas estão sujeitas a nova diferenciação e diversificação aleatórias, unidades futuramente matriciais de novos desequilíbrios e novos ordenamentos” (Casali, 2005: 305).

Enfim, somente será possível o *ser mais* a partir da relação dialógica do humano com o outro humano para a compreensão criativa e denunciadora da história e do mundo, estabelecendo as reais relações entre fatos, símbolos, personagens, situações, teorias e práxis. (Freire, 2003: 77-79)

### 3.1 Estética

Quem por primeiro utilizou o termo “estética” (*aesthetica*) para significar a ciência do estudo do Belo, do sensível, foi o filósofo alemão, discípulo de Leibniz, Alexander

Gottlieb Baumgarten (1714-1762), por volta do ano de 1750. Para ele, a *aesthetica* referir-se-ia ao estudo das obras de artes como criações da sensibilidade (cinco sentidos) e que tinham como finalidade a realização do belo artístico: “O alvo da estética é atingir a perfeição do conhecimento sensível enquanto tal – que é a beleza – e evitar a imperfeição do conhecimento sensível enquanto tal – que é a fealdade” (Baumgarten, 1993: 100). O esteta, para o nosso filósofo, não teria como ocupação nem as perfeições nem as imperfeições do conhecimento sensível, posto que ambas somente poderiam ser objeto do juízo do entendimento, ficando para o esteta a *a-ná-li-se* gnosiológica do conhecimento sensorial, inferior à Lógica. Afirma Baumgarten (Ibidem: 95): “A estética (como teoria das artes liberais, como gnosiologia inferior, como arte de pensar de modo belo, como arte do *analogon* da razão) é a ciência do conhecimento sensitivo”. Neste sentido, haveria, para Baumgarten, uma submissão do mundo sensível ao inteligível, sendo que a *analogon rationis*<sup>92</sup> seria no humano como que uma faculdade nunca idêntica, mas análoga à razão, submetida à Lógica, às Idéias.

Deve-se considerar singularmente a contribuição de Baumgarten, bem como dos outros filósofos contemporâneos dele que enfrentaram um tema tão candente nesse princípio do mundo moderno, pois, então, debater sobre a Estética é debater sobre o sujeito, sua criação e seu gosto. Mas foi com Immanuel Kant (1724-1804) e, mais ainda, com Hegel que a *Estética* ganhou um campo ainda não imaginado.

Em Kant, a estética não mais será a aparência da essência ou submissa à Lógica; ao contrário, Kant provoca a sua autonomia em relação ao chamado mundo das idéias (caro aos racionalistas) e lhe dá o estatuto de “Estética Transcendental” e o “mundo do belo” é o da “beleza natural”.<sup>93</sup>

Já nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, obra de 1764, Kant faz aparecer a distinção entre o belo e o sublime de forma rigorosa e tal distinção será ainda mantida na *Crítica da faculdade do juízo*, de 1790. O filósofo declara nas *Observações*: “O

---

<sup>92</sup> Expressão utilizada por Baumgarten para sugerir a conformidade que a Estética sempre haveria de ter em relação à Lógica, compreendendo, sempre, o seu grau de inferioridade, posto que, para o filósofo, a Razão é superior à sensibilidade. A Estética é uma outra “forma” da Razão, à Lógica submetida.

<sup>93</sup> Deve, agora e aqui, ficar claro que não será possível a este trabalho o esgotamento das idéias de Immanuel Kant acerca da Estética. Isso só, daria um Dissertação exclusiva. Mas é meu interesse apontar algumas considerações básicas, a fim de que o leitor tenha uma idéia vislumbrada do tema.

sentimento refinado, que ora queremos considerar, é sobretudo de dupla espécie: o sentimento do *sublime* e do *belo*. A comoção produzida por ambos é agradável, mas segundo maneiras nem diferentes” (1993a: 21).

Para o nosso filósofo, o sentimento que provoca em nós uma sensação agradável e assombrosa, que não podemos tocar nem descrever, um engrandecimento, é o sentimento do *sublime*; o sentimento do *belo* é cotidiano, provoca em nós o sorriso e uma paz conhecidos, dizíveis. O sublime, embora guarde afinidades com o belo, lhe é superior. Enquanto o belo responde ou se apresenta pela forma determinada<sup>94</sup>, o sublime guarda a característica de ser informe e ilimitado<sup>95</sup>. O sublime implica a representação do que não pode ser medido, que causa um contínuo maravilhamento e comoção, enquanto ao belo cabe a faculdade de nos dar prazer e estima e contemplação comedida (Ibidem: 89-99). Uma obra de arte se afigura, portanto, seguindo as determinações de Kant, como o *belo*, enquanto a beleza estupenda do pôr-do-sol é o *sublime*. Quer o nosso filósofo que tais critérios são universais.<sup>96</sup>

Kant elogia o que ele chama de “verdadeiro ressurgimento” do “gosto justo do belo e do nobre, tanto das artes e ciências, quanto em vista dos costumes” (Ibidem: 79). Para ele, trata-se de uma época singular de superação daquilo que antes fora falsificação e perversão da arte, do belo e do sublime.

Na última de suas *Críticas*, a *Crítica da faculdade do juízo*, Kant (1993b: 198) analisa as noções de beleza inerentes ao humano e não explicáveis pela experiência. Aqui, a *estética transcendental* é referida ao sublime.

Ora, eu digo: o belo é o símbolo do moralmente-bom; e também somente sob este aspecto (...) ele apraz com uma pretensão de assentimento de

---

<sup>94</sup> As criações artístico-culturais humanas.

<sup>95</sup> As criações do divino, do espírito; a moral, por exemplo, que é ilimitado por conta do seu valor, não de sua forma.

<sup>96</sup> “A receptividade de um prazer a partir da reflexão sobre as formas das coisas (da natureza, assim como da arte) não assinala porém apenas uma conformidade a fins dos objetos, na relação com a faculdade de juízo no sujeito, conforme ao conceito de natureza, mas também e inversamente assinala uma conformidade a fins do sujeito em relação aos objetos, segundo a respectiva forma e mesmo segundo o seu caráter informe, de acordo com o conceito de liberdade. Desse modo sucede que o juízo estético está referido, não simplesmente enquanto juízo de gosto, ao belo, mas também, enquanto nasce de um sentimento do espírito, ao sublime, e desse modo aquela crítica da faculdade de juízo estética tem que se decompor em duas partes principais conforme àqueles [a saber: o belo e o sublime].” (Kant, 1993a: 36)

qualquer outro, em cujo caso o ânimo é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade de juízo.

Há o gosto, é verdade, mas é o sublime que provoca a felicidade, pois o primeiro é passageiro, fugaz, enquanto o sublime se refere ao que é *moralmente bom*.

Quando, pois, o sublime significa o “bom”, o que sente o sublime o sente por causa de sua abertura para o enobrecimento moral<sup>97</sup>. O bom, para Kant, é distinto do agradável, visto que o bom leva à felicidade, que é a finalidade da vida, e que o agradável leva apenas ao gozo, ao prazer, que é menor que a felicidade. O bom também não é apenas o belo, pois o bom é o bom moral. “(...) parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento de idéias morais e a cultura do sentimento moral, já que somente se a sensibilidade concordar com ele pode o verdadeiro gosto tomar uma forma determinada e imutável”, afirma o nosso filósofo (Kant, 1993b: 48).

A moral subsume a estética, em Kant, em vez de relacionar-se com ela com “sentimento” de irmandade. O oposto ao que Paulo Freire diz sobre as relações entre ética e estética, sobre suas relações de realização simultânea, sendo que uma não se realizará sem a outra (2000: 38).<sup>98</sup>

Em Hegel, a Estética é estudada por uma *Filosofia da Arte*, visto que a produção artística é uma manifestação sensível da Idéia. Deve-se anotar: não se trata de um retorno ao pré-kantismo, posto que a produção artística não é “cópia inferiorizada” do mundo inteligível, mas manifestação do Absoluto. “Temos na arte um particular modo de

---

<sup>97</sup> Vale anotar que este assentimento moral é no interior da comunidade auto-referente burguesa. De forma alguma será uma estética libertadora, atenta ao Caminho dos humanos e crítica da feiúra que é a morte imposta pela ética hegemônica vigente, esta que contém uma estética que lhe é peculiar.

<sup>98</sup> É evidente que Freire e Kant estão em tempos históricos completamente distintos, além, ainda, do espaço geográfico e da situação de classe que os distinguem. Há quase 200 anos de diferença entre o nascimento de Immanuel Kant (1724) e o nascimento de Paulo Freire (1921), por exemplo. Porém, apontar as limitações do discurso em Kant é uma obrigação nossa, do nosso tempo, do nosso espaço e do nosso ponto de vista. A posição kantiana “apenas” demonstra as observações de Enrique Dussel sobre o discurso comunitário transcendental e solipsista (2002: 171-176), atestando a impossibilidade de uma ética crítica que não considere os excluídos do discurso, o que não podemos mais exigir de Kant, embora possamos apontar as limitações neste sentido, mas devemos eticamente exigir de nós mesmos.

manifestação do espírito; dizemos que a arte é uma das formas de manifestação porque o espírito, para se realizar, pode servir-se de múltiplas formas<sup>99</sup>”, afirma Hegel (1996: 9).

Diferentemente do que acontece na definição kantiana<sup>100</sup>, o *belo natural* é apresentado por Hegel como um “reflexo do espírito”, posto que seria belo somente enquanto participante do espírito; o *belo artístico*, como criação do espírito, é digno por sua participação na verdade, e “só o espírito é verdade”. Portanto, o *belo artístico* é criação; por outro lado, o *belo natural* poderá ser reflexo do espírito, quando participar das obras do espírito. Uma obra de arte, criação do espírito, será ela mesma a verdade; um rouxinol que canta ganhará a definição de belo quando for o seu canto significado pelo espírito, pela idéia humana. (Hegel, 1996: 4)<sup>101</sup>

Em Hegel o Idealismo alcança o seu clímax<sup>102</sup>: sendo a beleza artística a única levada em conta, é certo que assim o é porque ela nasce do “Espírito Absoluto”, que está para além (no sentido qualitativo) das coisas da natureza e, portanto, da beleza natural. O belo é, pois, Idéia<sup>103</sup>, e esta é, então, a verdade:

Tudo quanto existe só é, portanto, verdade enquanto idéia, pois só a idéia tem existência verdadeiramente real. Um fenômeno é verdadeiro não porque possua uma existência exterior ou interior, não porque seja realidade em geral, mas porque a sua realidade corresponde ao conceito. Só então aquilo que é se torna real e verdadeiro. (Ibidem: 138)

As idéias de Hegel caminham no sentido de submeter a arte ao escrutínio filosófico e validá-la a partir de seu teor racional-idealista. Uma arte será assim considerada ou considerada de valor se ela, em si, expressar o espírito absoluto; e não terá outro objetivo

---

<sup>99</sup> A saber: “Na hierarquia dos meios que servem para exprimir o Absoluto, a religião e a cultura *provindas da razão* ocupam o grau mais elevado, muito superior ao da arte.” (Hegel, 1996: 25)

<sup>100</sup> A quem Hegel critica desde o começo das suas reflexões sobre a Estética.

<sup>101</sup> Afirma Hegel: “(...) julgamos nós poder afirmar que o belo artístico é superior ao belo natural por ser um produto do espírito que, superior à natureza, comunica esta superioridade aos seus produtos e, por conseguinte, à arte; por isso é o belo artístico superior ao belo natural. Tudo quanto provém do espírito é superior ao que existe na natureza. A pior das idéias que perpassa pelo espírito de um homem é melhor e mais elevada do que uma grandiosa produção da natureza – justamente porque essa idéia participa do espírito, porque o espírito é superior ao natural”. (Ibidem: 3-4)

<sup>102</sup> “O racional é real; e o real é racional”, afirma Hegel no prefácio à “Filosofia do Direito”.

<sup>103</sup> O belo é a verdade: “Ao dizermos que a beleza é idéia, queremos dizer que beleza e verdade são uma e a mesma coisa. Com efeito, o belo tem de ser verdadeiro em si. (...). O belo define-se, pois, como a *manifestação sensível* da idéia.” (Ibidem: 139)

que não este, de forma que o prazer estético, a elevação da alma e os aprendizados morais concernentes à obra artística já são eles mesmos obras do espírito. O prazer é, na realidade, secundário e acidental, enquanto a elevação da alma e a moralização são atividades da arte “previstas” pelo espírito. (Hegel, 1996: 37-38)

Separadas, *Estética e Filosofia da Arte* seguem no roteiro a base do pensamento hegeliano. Perde, aqui, uma abordagem da estética que seja a partir de sua própria razão, posto que se submeterá à racionalidade lógica, que depois será científica e depois técnica.

A Estética, que ganhara com Kant uma abordagem filosófica “transcendental” (ou transcendentalizada) mesmo sem ser dogmático-religiosa, com Hegel e os hegelianos (estetas ou filósofos) será validada a partir do juízo filosófico racionalista.

É com Friedrich Nietzsche (1844-1900) que a disputa Kant-Hegel será resolvida com a estetização da própria cultura. Nele, não será do *espírito absoluto* que partirá e aonde chegará a Estética; também não será a *natureza imitada* que significará o ápice do belo. Diferentemente, Nietzsche reconhecerá (“às marretadas”) a realidade cindida do sujeito, aberto radicalmente ao outro<sup>104</sup> inconsciente, contra o sujeito Absoluto e provocará o reconhecimento da cultura como o estético *par excellence*, dentro da qual a arte terá o papel primordial: será o *ethos* da realização, fundindo o apolíneo e o dionisíaco, fazendo todos participarem da obra artística, trágica, como um grande coro. O dionisíaco, em Nietzsche, é pulsão criadora que, na experiência estética, realiza o homem ora fragmentado pela religião castradora e também pela racionalidade que não enxerga no homem a sua realidade para além dos conceitos.

A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida. A arte como única força superior contraposta a toda vontade de negação da vida (...). A arte como a redenção do que conhece – daquele que vê o caráter terrível e problemático da existência, que quer vê-lo, do conhecedor trágico. A arte como a redenção do que age – daquele que não somente vê o caráter terrível e problemático da existência, mas o vive, quer vivê-lo, do guerreiro trágico, do herói. A arte como a redenção do que sofre – como via de acesso a estados onde o sofrimento é querido, transfigurado,

---

<sup>104</sup> Não é “o outro”, de Lévinas, nem o “Outro”, de Dussel. Ainda é o outro “si próprio”, pois o dionisíaco de Nietzsche é narcisista.

divinizado, onde o sofrimento é uma forma de grande delícia.<sup>105</sup>  
(NIETZSCHE, 1999: 50)

A arte, em Nietzsche, é uma possibilidade dionisíaca que desafia o dado, que pode provocar a variedade, o prazer, embora o prazer possa compreender a dor. Não é a felicidade o objetivo, mas o prazer, pois a felicidade é o conhecido, a mesmidade, “o eterno retorno do mesmo”.<sup>106</sup>

A experiência estética será o campo do reconhecimento, pelo próprio sujeito, de que nele há algo além do que manifesta a realidade, *demasiado humano*:

Em face desses estados artísticos imediatos da natureza, todo artista é um “imitador”, e isso quer como artista onírico apolíneo, quer como artista extático dionisíaco, ou enfim - como, por exemplo, na tragédia grega - enquanto artista ao mesmo tempo onírico e extático: a seu respeito devemos imaginar mais ou menos como ele, na embriaguez dionisíaca e na auto-alienação mística, prosterna-se, solitário e à parte dos coros entusiastas, e como então, por meio do influxo apolíneo do sonho, se lhe revela o seu próprio estado, isto é, a sua unidade com o fundo mais íntimo do mundo *em uma imagem similiforme de sonho*. (Idem, 2006: 32)

Não é Nietzsche o inventor do individualismo Moderno ou “pós-moderno”, como parece querer afirmar Luc Ferry (1994: 234-236), mas é ele quem por primeiro tece a necessária crítica ao sujeito absoluto idealista, “martelando-o” e o deixando aos pedaços, em favor do reconhecimento da originalidade individual, contra qualquer hipótese ou forma de vulgaridade (Nietzsche, s.d.).

Distante de Nietzsche é a premissa da técnica diante da experiência do belo ou a submissão da cultura frente ao natural, mesmo ao belo natural. São afastadas da vivência do belo tanto as compreensões exclusivamente inteligíveis quanto as completamente obscuras,

---

<sup>105</sup> Vale anotar algumas reflexões extraídas da *Ética da Libertação*, inclusive críticas: “Os instintos do prazer [em Nietzsche] enfrentam a dor e a morte para alcançar o desejado com veemência (sexual, político, artístico, criativo, etc.). Paradoxalmente, ao tentar o desejado pelo prazer, deve-se correr o risco de enfrentar a possibilidade da dor, ao sair da norma, ao embrenhar-se no perigo, e tudo isto permite enfrentar o sofrimento e até a morte, o que de fato ‘desenvolve’ a vida”. (Dussel, 2002: 351)

<sup>106</sup> “(...) o prazer é tomado como mais originário do que a dor: a dor somente como condicionada, como um fenômeno que decorre da vontade de prazer (da vontade de vir-a-ser, crescer, dar forma, isto é, de criar: e no criar está incluído o destruir). É concebido um estado supremo de afirmação da existência, do qual nem mesmo a suprema dor pode ser excluída: o estado trágico-dionisíaco”. (Nietzsche, 1999: 50)

tanto o excessivo dionisíaco quanto o excessivo apolíneo: um e outro devem conviver para que a vida seja boa; “Nem suficientemente enigmático para afugentar a ternura humana, nem bastante categórico para adormecer a sabedoria humana – uma coisa boa, uma coisa humana (...)” (Nietzsche, 1985: 210).

Deve-se criticar em Nietzsche a “vontade de poder”, sendo ela solipsista. A pulsão dionisíaca não considera, ainda, os excluídos do *sistema-mundo* e ainda não foi Nietzsche que tocou no ponto fundamental da Filosofia, da Ética e da Estética: como será possível o ser humano pensar, reconhecer e ter reconhecidos os seus direitos e deveres e se embelezar com a vida se ela lhe é violentamente roubada pelos opressores do pensar, do exigir e do se empraçar? A Estética, como a Ética, criticamente, deve exigir a plenitude da vida do sujeito humano, para o quê devem ser considerados os três momentos da *Ética da Liberdade*, acima discutidos, que reconhecerão no humano um sujeito do Belo – aqui, o belo entendido em sua constituição integral e, por isso, revolucionária.

### 3.2 A dimensão estética

Afasta-se deste trabalho a tentativa de *a-na-li-sar* a estética sob o prisma da ciência técnica, buscando uma utilidade objetiva para ela, como muitos o fizeram. Também não se afirmará a sua superioridade em relação ao conhecimento técnico, como o que fundamenta estudos das técnicas de como construir automóveis ou maquinarias úteis à cultura humana (da enxada ao microcomputador, no qual, neste momento, registro estas palavras). Isto é, a razão estética é distinta da razão técnica e uma não deverá se submeter à outra como inferioridade e/ou superioridade absolutas.

Na realidade, conforme assinala o teólogo existencialista alemão Paul Tillich, comentando a famosa frase de Blaise Pascal<sup>107</sup>, a arte tem as suas próprias estruturas racionais, distintas e impossíveis de serem compreendidas pela razão técnica. Comentando a arte musical, ele afirma que

a música não é menos racional do que a matemática. O elemento emocional da música abre uma dimensão da realidade que se acha fechada

---

<sup>107</sup> “O coração tem razões que a própria razão desconhece”.

para a matemática. (...) Há, sem dúvida, uma qualidade matemática implícita na música... Mas esta não é a sua essência. Elas têm as suas próprias estruturas racionais. Este é o sentido da frase de Pascal sobre as “razões do coração que a razão não pode compreender”. Aqui “razão” é usada em um duplo sentido. As “razões do coração” são as estruturas da experiência estética e de comunhão (beleza e amor); a “razão que não pode compreendê-las” é a razão técnica. A razão subjetiva é a estrutura racional da mente. A razão objetiva é a estrutura racional da realidade que a mente compreende, e de acordo com a qual ela estrutura a realidade. (TILLICH, 1984: 72)

A “razão da arte” estaria numa outra dimensão em relação à razão técnica. Não está inferiormente localizada, como queria Baumgarten, mas além da compreensão da razão técnica por participar de uma dimensão outra. Por isso, a arte não se sujeita às análises nem se submete às regras racionais, saindo do espaço do objetivável e criando um espaço onde as regras da racionalidade técnica não são o ponto de partida. A filósofa Marilena Chaui, tratando da ação criadora e da impossibilidade de definir conceitual e peremptoriamente a arte, afirma (2000: 316-317):

Talvez a melhor comprovação disso seja a música. Feita de sons, será destruída se tentarmos ouvir cada um deles ou reproduzi-los como no toque de um corpo de cristal ou de metal. A música, pela harmonia, pela proporção, pela combinação de sons, pelo ritmo e pela percussão, cria um mundo sonoro que só existe por ela, nela e que é ela própria. Recolhe a sonoridade do mundo e de nossa percepção auditiva, mas reinventa o som e a audição como se estes jamais houvessem existido, tornando o mundo eternamente novo.

Assim, a *razão estética* não é objetificável, posto que trata de algo que não se encontra ao alcance de análises objetivas, mas que está na relação sujeito (criador da obra artística ou não) com a obra de arte.

Assim é que Tillich trata da Estética como o reino no qual “a profundidade da razão é sua qualidade de apontar para a ‘beleza-em-si’, isto é, para um sentido infinito e um significado último” (1984: 73-74). Aqui, o “*reino estético*” ficará no campo que trata das questões fundamentais da existência humana, dando-lha significado ou provocando a

pergunta por ele. Riobaldo Tatarana, personagem inesquecível, à margem do rio<sup>108</sup>, da obra *Grande Sertão: Veredas*, experimenta isso:

Não estou caçando desculpa para meus errados, não, o senhor reflita. O que me agradava era recordar aquela cantiga, estúrdia, que reinou para mim no meio da madrugada, ah, sim. Simples digo ao senhor: aquilo molhou minha idéia. Aire, me adoçou tanto, que dei de inventar, de espírito, versos naquela qualidade. Fiz muitos, montão. Eu mesmo por mim não cantava, porque nunca tive entô de voz, e meus beijos não dão para saber assoviar. Mas reproduzia para as pessoas, e todo o mundo admirava, muito recitados repetidos. Agora, tiro sua atenção para um ponto: e ouvindo o senhor concordará com o que, por mesmo eu não saber, não digo. Pois foi - que eu escrevi os outros versos, que eu achava, dos verdadeiros assuntos, meus e meus, todos sentidos por mim, de minha saudade e tristezas. Então? Mas esses, que na ocasião prezei, estão goros, remidos, em mim bem morreram, não deram cinza. Não me lembro de nenhum deles, nenhum. O que eu guardo no giro da memória é aquela madrugada dobrada inteira: os cavaleiros no sombrio amontoados, feito bichos e árvores, o refinim do orvalho, a estrela-d'alva, os grilinhos do campo, o pisar dos cavalos e a canção de Siruiz. Algum significado isso tem? (GUIMARÃES ROSA, 2001: 137-138)

Um ex-jagunço, ex-professor infantil, ex-professor de um jagunço-líder-político e, agora, navegando o rio São Francisco e conversando com um interlocutor “inteligente” como quem conversa com o próprio rio ou consigo próprio, acerca do experimento estético sabe que não caberá explicação lógico-formal: “Algum significado isso tem?” Não é uma pergunta para quem quer a resposta lógico-formal; é para retenciar a vida...

Quanto à função da arte, reafirme-se que não se pode reduzi-la nem à razão técnica nem ao puramente subjetivo, como se somente respondesse às necessidades individualistas. Com Enrique Dussel (1997: 111-117), creio ser a arte dotada de um sentido revelador, sendo a atitude artística também profética e capaz de expressar ao próprio humano “o sentido radical de tudo aquilo que habita o mundo”.

A arte se caracteriza por ser este forte poder de provocar uma outra realidade necessária, utópica, desejada. Marilena Chaui encanta-se com o seu poder e afirma: “O que há de espantoso nas artes é que elas realizam o desvendamento do mundo recriando o mundo noutra dimensão e de tal maneira que a realidade não está nem aquém e nem além

---

<sup>108</sup> Talvez, na *Terceira margem do rio*.

da obra, mas é a própria obra de arte.” (2000: 316)

Ou, nas palavras de Herbert Marcuse (1986: 21-22):

É verdade que a forma estética desvia a arte da realidade da luta de classes – da realidade pura e simples. A forma estética constitui a autonomia da arte relativamente ao “dado”. No entanto, essa dissociação não produz uma “falsa consciência” ou mera ilusão, mas antes uma contraconsciência<sup>109</sup>: a negação do pensamento realístico-conformista.

A forma estética inventará um outro mundo questionando a “realidade pura e simples”. Não se conformará com ela e, por isso, despertará o desejo de mais-ser. Mesmo quando as implicações humanas são problematizadas pela arte no corpo do indivíduo, como em *Germinal*, de Émile Zola, ou em *A infância de um chefe*, de Sartre, a dimensão estética da nossa relação com as obras provocará, em nós, o conflito existencial, o choque, e será, portanto, provocativa de uma dinâmica de vida altera, nunca conformada.

A dimensão estética, pois, por meio da urgência do ser feliz, transgredindo ao “já dado” ou mesmo ao inventado apenas como Utopia harmônica por causa das leis que regem a cidade<sup>110</sup>, provocará o novo mundo feliz a partir do inusitado: o casal que dança feliz, o beijo dado na praça<sup>111</sup> há tanto tempo esquecida, o vestido re-vestido, os olhares respeitados... Assim é em *Valsinha*, de Chico Buarque de Holanda e Vinicius de Moraes (Buarque, 1997):

Um dia ele chegou tão diferente  
do seu jeito de sempre chegar  
Olhou-a de um jeito muito mais quente  
do que sempre costumava olhar  
E não maldisse a vida tanto  
quanto era seu jeito de sempre falar  
E nem deixou-a só num canto  
Pra seu grande espanto, convidou-a pra dançar  
-x-  
Então, ela se fez bonita  
como há muito tempo não queria ousar  
Com seu vestido decotado

---

<sup>109</sup> E mais: uma ultraconsciência.

<sup>110</sup> Em Thomas Morus, por exemplo, mas também em Campanela.

<sup>111</sup> A praça é do povo.

cheirando a guardado de tanto esperar  
Então os dois deram-se os braços  
como há muito tempo não se usava dar  
E cheios de ternura e graça  
Foram para a praça e começaram a se abraçar

-x-

E ali dançaram tanta dança  
que a vizinhança toda despertou  
E foi tanta felicidade  
Que toda a cidade enfim se iluminou  
E foram tantos beijos loucos  
tantos gritos roucos como não se ouvia mais  
Que o mundo compreendeu  
E o dia amanheceu em paz.

Fazer o mundo amanhecer em paz não será e não poderá ser a mera ordenação do mundo, a opção pela *ordem* e pelo *progresso*. Distintamente, é a provocação para um novo amanhecer que seja *novo mesmo*; que o amanhecer não seja a repetição de um amanhecer tal e qual o de ontem, apenas computado no hoje o “devido” dado crono-lógico<sup>112</sup>.

A título de “não-deixar-de-lado” por considerar a sua importância<sup>113</sup>, não se deve esquecer a discussão em torno da produção técnica e industrial das próprias produções culturais e artísticas. Esta é uma discussão fundamental quando se deseja entender o “caráter” libertário e revolucionário ou opressor e conservador da arte. Para Theodor Adorno (1903-1969), esta é uma discussão fundamental. Estando o próprio conceito de gosto já “ultrapassado”, há que se analisar o papel das artes (da consciência musical) nessa época histórica (meados do século XX): “(...) se desde o tempo da noética grega a função disciplinadora da música foi considerada um bem supremo e como tal se manteve, em nossos dias, certamente mais do que em qualquer outra época histórica, todos tendem a obedecer cegamente à moda musical (...)”, afirma Adorno (1999: 65).

De tal forma, pois, a indústria tomou o espaço da estética, quase destruindo-a, que

---

<sup>112</sup> Aqui, cabe Merleau-Ponty: o tempo “não é um processo real”, como uma sucessão efetiva. Ele somente fará sentido em relação a mim e nasce da minha relação com as coisas. O tempo é uma dimensão de mim. (1999: 555-558)

<sup>113</sup> Isso porque não é discussão deste trabalho a produção da indústria cultural. No entanto, não se pode querer debater arte-estética e simplesmente não mencionar a situação de mercantilização das produções culturais ou, o que é pior, de produções que se auto-intitulam arte apesar de servirem como entorpecimento do humano. Como este trabalho tem por intenção o debate em torno do poder revolucionário e criador da arte, é indispensável tal discussão.

sequer se pode falar de gosto de fato:

Se perguntarmos a alguém se “gosta” de uma música de sucesso lançada no mercado, não conseguiremos furtar-nos à suspeita de que o gostar e o não gostar já não correspondem ao estado real, ainda que a pessoa interrogada se exprima em termos de gostar e não gostar. Em vez do valor da própria coisa, o critério de julgamento é o fato de a canção de sucesso ser conhecida de todos; gostar de um disco de sucesso é quase exatamente o mesmo que reconhecê-lo. (Adorno, 1999: 66)

Onde se colocará, pois, o poder inovador da obra de arte, sua dimensão de criação e reinvenção da vida, se ela é copiada e distribuída para o mercado como séries e volumes de “o mesmo”?

O papel da *ideologia* é, aqui, de fundamental importância para a manutenção da “impressão” de que tudo está de acordo com o que deveria ou poderia estar. A ideologia, construída pela classe dominante possuidora dos bens de produção e do acesso privilegiado aos bens culturais-artísticos, fornece uma “explicação da **aparência** das coisas como se esta fosse a essência das próprias coisas”, dissimulando a realidade e assegurando que o que está na TV é arte, “é cultura brasileira”, “são as raízes da cultura nacional” etc. De forma que o que ouvimos em rádios ou ouvimos e vemos em TVs, aparências da dimensão estética, são transformadas na própria essência da estética: garotas choram ouvindo os cantores que elas pensam serem os seus “prediletos” quando, na verdade, são os únicos existentes naquele canal de comunicação; esses “cantores prediletos”, dentro de um ano, darão lugar a um outro grupo de jovens que serão tornados os “prediletos” das mesmas garotas que hoje choram diante dos “prediletos plantonistas”. (Chauí, 2000: 416-418)

Assim, à experiência que acima relatei não poderá ser dada a alcunha de “Estética”, posto que será uma experiência mercadológica: “A modificação da função da música atinge os próprios fundamentos da relação entre arte e sociedade. Quanto mais inexoravelmente o princípio do valor de troca subtrai aos homens os valores de uso, tanto mais impenetravelmente se mascara o próprio valor de troca como objeto de prazer” (Adorno, 1999: 79). São as “flores sobre as correntes”, de Marx. No entanto, “todo prazer que se emancipa do valor de troca assume traços subversivos”, arremata o próprio Adorno.

Não é a dimensão estética o que Adorno está analisando, somente, mas o prejuízo

que lhe advém da exacerbação da indústria da arte diante do valor da arte *em-si*.

Se, por um lado, a indústria produz cada vez mais e mais artefatos artístico-culturais válidos como bem de consumo mercadológico, tornando-se elementos fundamentais para a anti-revolução, para a opressão, para a dominação cultural, para a alienação, para a anestesia geral da sociedade; por outro lado, não se pode exigir que as criações artísticas sejam cartilhas revolucionário-pedagógicas impressas sob as insígneas do Socialismo ou de quaisquer outras políticas ou ideologias revolucionárias. É nesse ponto fundamental que Herbert Marcuse toca em seu ensaio “*A dimensão estética*” (1986).

O imperativo de que as condições reais da base-estrutura devem irremediavelmente constar nos conteúdos artísticos, de forma que toda criação artística deva ser um panfleto político marxista, provocou uma rígida esquematização do estético e produziu conseqüências devastadoras para esta dimensão. Tal imperativo, caro aos marxistas ortodoxos, não leva em conta o papel da subjetividade e, assim, “esta função tanto pode ser regressiva quanto emancipatória”. Será regressiva, defendo. “Se o materialismo histórico não dá conta do papel da subjectividade, adquire a aparência do materialismo vulgar”. (Marcuse, 1986: 17)

A exigência, da parte do capitalismo crescente, de que as artes sejam bens comerciais, por um lado, e , por outro, na compreensão da ortodoxia marxista, de que a arte deve ser elemento para a revolução, de forma que o seu conteúdo e a sua forma devem estar carregados dos valores marxista como *conditio sine qua non* de não ser arte; ambas as “resoluções” provocam a mesma conseqüência: “o embotamento do espírito”, de que fala Adorno, embora referindo-se especificamente à valoração exclusivamente mercadológica e individualista da arte (1999: 70).

Não se poderá transformar a revolução numa luta individualista, na qual indivíduos se unem enquanto lutam, mas objetivam com a união a obtenção de benesses individuais. No entanto, não se poderá esquecer, também, que é o indivíduo, reclamando da sua situação de oprimido e de *não-ser*, uma importante base para a legitimidade revolucionária.

Segundo Marcuse (1986: 17), na “revolução” da ortodoxia marxista, “a

subjectividade tornou-se um átomo da objectividade<sup>114</sup>; mesmo a sua forma rebelde submeteu-se a uma consciência colectiva”. Continua Marcuse: “Assim, é minimizado um importante pré-requisito da revolução, nomeadamente, o facto de que a necessidade de mudança radical se deve basear na subjectividade dos próprios indivíduos, na sua inteligência e nas suas paixões, nos seus impulsos e nos seus objectivos”.

Desvalorizando a importância da subjectividade, a estética marxista ortodoxa<sup>115</sup> embaraça-se na avaliação das obras artísticas cujos autores não se encontram no rol dos “revolucionários”, comete erros ao abordar o romantismo como simplesmente (ou simploriamente) reaccionário, omitindo-se de avaliá-lo criticamente, ou as artes não-marxistas como “decadentes”. Essa postura criou um hiato entre as teorias estéticas marxistas ortodoxas e o desenvolvimento das artes. Se por um lado a arte produzida não estava atendendo à fome do povo<sup>116</sup> mas apenas a uma classe social, por outro, muitos marxistas exigiam das artes mais uma panfletagem político-ideológico exclusivamente ligada ao marxismo do que uma realização subjectiva e livre dos criadores/artistas; do contrário, seria a obra de arte considerada reaccionária.

Eis, pois, a já apresentada tese sobre a qual discursa Marcuse:

(...) uma obra de arte pode denominar-se revolucionária se, em virtude da transformação estética, representar, no destino exemplar dos indivíduos, a predominante ausência de liberdade e as forças de rebelião, rompendo assim com a realidade social mistificada (e petrificada) e abrindo os horizontes da mudança (libertação). (MARCUSE, 1986: 13)

Ajunta o filósofo:

Esta tese implica que a literatura não é revolucionária por ser escrita para a classe trabalhadora ou para “a revolução”. A literatura pode ser revolucionária num determinado sentido, só em referência a si própria, como conteúdo tornado forma. O potencial político da arte baseia-se apenas na sua própria dimensão estética. A sua relação é inexoravelmente indirecta, mediatizada e frustrante. Quanto mais imediatamente política for a obra de arte, mais ela reduz o poder de afastamento e os objectivos

---

<sup>114</sup> Uma nova monadologia da revolução [Leibniz] e o indivíduo uma das mônadas, mas sem autonomia?

<sup>115</sup> “Mesmo nos seus representantes mais notáveis”, dirá Marcuse (1986: 19).

<sup>116</sup> Física, espiritual e ideológica.

radicais e transcendentais de mudança. Neste sentido, *pode* haver mais potencial subversivo na poesia de Baudelaire e Rimbaud que nas peças didáticas de Brecht. (Ibidem: 14) [*grifo meu*]

O poder transformador da arte, pois, está na sua promessa de um mundo novo mesmo que tal promessa não seja a abordagem didático-conteudista (como em *Valsinha*, de Chico Buarque e Vinícius de Moraes, acima apresentada) e na sua denúncia da falta de liberdade e da opressão em que se vive, massificadora do humano e do seu tempo vital (como nas canções *Sinal Fechado*, de Paulinho da Viola, e *Pedro Pedreiro*, de Chico Buarque).

Mais ainda, a dimensão estética provocará a urgência e a epifania<sup>117</sup> da liberdade humana. Não se pode afirmar que a arte realizará a promessa, posto que não lhe cabe tal papel por não estar dentro de suas possibilidades (Ibidem: 54). Quem fará isso será a Ética da Vida, “crítica a partir das vítimas” (Dussel, 2002).

O encantamento estético, fruto-irmão da experiência estética libertadora, é o que Dussel chama de “pulsão alterativa de criação do novo” (Ibidem: 477), que é o próprio *desenvolvimento* da vida do sujeito humano ético, mais que a simples reprodução da vida.

### 3.3 Casa e caminho, esteticamente

*Quando o abrigo é seguro,  
a tempestade é boa.*  
(Henri Bosco)

A partida do primeiro humano da *Casa da Pedra* não se dá por causa de uma rebeldia cega, mas na esperança de Vida. Também os demais humanos saem da *Grande Pedra*. Símbolo de sua aposta-esperança: uma florzinha e o testemunho daquele que já conhecera o *lá fora* e que afirmava sem cessar: “é bonito”.

Também o mito Kayapó afirma o desejo pelo Belo como base argumentativa do motivo da saída do povo do fundo das águas do Araguaia para viver às margens do rio; passivos da morte, mas constantemente re-inventores da vida<sup>118</sup>: a cada nascer do sol e a

---

<sup>117</sup> No sentido de que irrompe, aparecendo simbolicamente.

<sup>118</sup> “A vida só é possível re-inventada”, diz Cecília Meireles no poema *Re-invenção*.

cada nascer da lua, a cada visão da imagem dourada ou prateada da grande bola nas águas do Araguaia.

Não se tratam de narrações inventadas para a manutenção do *status quo* social, pura e simplesmente, nem explicações ideológico-dissimuladoras construídas por uma classe para a submissão dos demais, mas uma cosmologia, ou seja, uma *palavra* acerca da origem do seu cosmo, do seu *ethos* (cosmogonia).<sup>119</sup>

O mito da *Casa da Pedra* diz para o Mÿky do seu mundo e lhe pro-voca a viver sempre, apostar sempre, esperar sempre diante da potência da Vida (“a florzinha”). Por isso, *Casa e Caminho* são arquétipos Mÿky, arquétipos da humanidade que, caminhante, anseia o aconchego, o lar.

*Casa e Caminho*, por esta forma, como já tratado no I Capítulo deste trabalho, aparecem como metáforas que respondem ao que é constitutivo da pessoa humana<sup>120</sup>: estamos sempre, do nosso espaço de aconchego, mirando o horizonte, o espaço dinâmico do caminhar, da travessia sempre presente na qual nos realizamos. A nossa realização não se dá nos espaços estáticos, mas naqueles que nos projetam, conforme bem afirma Leonardo Boff (2000b: 26):

Quando falamos filosoficamente em existência, dizemos: ex-istência. Estamos sempre nos projetando para fora (ex), construindo nosso ser. Nós não o ganhamos pronto. Nós o moldamos mediante a nossa liberdade, mediante os enfrentamentos e intimidações do real. Ao reagir, assumir, rejeitar e modelar, vamos construindo nossa ex-istência. O ser humano é um ser nunca pronto, por isso não há antropologia, há antropogênese, que é a gênese do ser humano. Nessa experiência emerge aquilo que somos, seres de imanência [casa] e de transcendência [caminho], como dimensões de um único ser humano.

A imanência não é por nós repugnada, apenas não nos contentamos somente com ela. Queremos mais. E por isso abrimos caminhos, rompemos barreiras, transcendemos, mas sem nunca desejar a saída definitiva dos espaços que nos encantam e onde nos

---

<sup>119</sup> Afirmará Nietzsche: “Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural. Todas as forças da fantasia e do sonho apolíneo são salvas de seu vaguear ao léu somente pelo mito”. (2006: 135)

<sup>120</sup> Não mais, “somente”, o Povo Mÿky, mas a Humanidade.

sentimos aconchegados: o espaço-casa.

Numa palavra, cada ponto do caminho deve ser entendido como espaço reconhecido pelo caminhante da mesma forma que se reconhece o ponto de chegada, transformando-a em casa (ponto de partida) de tal forma que esteja dentro dele como lembrança da casa-origem, pois “as lembranças do mundo exterior nunca terão a mesma tonalidade das lembranças da casa. Evocando as lembranças da casa, acrescentamos valores de sonhos; nunca somos verdadeiros historiadores, somos sempre um pouco poetas e nossa emoção traduz apenas, quem sabe, a poesia perdida” (Bachelard, 1978: 201).

A casa, sobretudo a casa-origem nossa, não é algo à parte de nós, mas dentro de nós está, lembrada sempre, quando a tornamos presente, a revivemos. Como afirma Bachelard, “é justamente porque as lembranças das antigas moradas são revividas como devaneios que as moradas do passado são em nós imperecíveis” (1974: 359).

A partir da estética da moradia-casa em nós, olhamos e inventamos o caminho e, do caminho, não haveremos de nos esquecer da casa, pois “(...) cada caminho não é uma errância. Cada caminho é caminho para a fonte”. (Boff, 2000b: 73)

O poeta *Vinícius de Moraes*, em meditações sobre “*A casa materna*” (1994: 20-21), devaneia a respeito da casa que o originou: “Foi ali que o olhar filial primeiro viu a forma gráfica de algo que passaria a ser para ele a forma suprema de beleza: o verso”. No decorrer da meditação poética, Vinícius vai traçando as lembranças dos espaços da casa, que, para ele, guarda “(...) desde a entrada, um sentimento de tempo”. “*Sentimento de tempo*” não é apenas o ontem; ao contrário, é o encontro entre o ontem e o hoje. Possível compreender quando o leitor capta no “piano fechado” as valsas, outrora tocadas pelas mãos maternas, ainda presentes.

É no devaneio poético que o passado poderá ser presentificado como lembrança da morada original. As memórias do passado ficam como que no agora por meio dos sonhos que a meditação poética pode nos ajudar a reencontrar. Segundo Bachelard,

A poesia, em sua função maior, nos faz reviver as situações do sonho. A casa natal, mais que um protótipo de casa, é um corpo de sonhos. Cada um desses redutos foi um abrigo de sonhos. E o abrigo muitas vezes particularizou o sonho. Nela aprendemos hábitos de devaneio particular.

A casa, o quarto, o sótão em que estivemos sozinhos, dão os quadros para um devaneio interminável, para um devaneio que só a poesia poderia, por uma obra, acabar, perfazer (...). É no plano do devaneio e não no plano dos fatos que a infância permanece viva em nós e poeticamente útil. Por essa infância permanente, mantemos a poesia do passado. Habitar oniricamente a casa natal é mais que habitá-la pela lembrança, é viver na casa desaparecida como nós sonhamos. (1978: 207)

Idêntica à afirmação de Bachelard acerca da casa natal, a meditação poética de Vinícius de Moraes (1994) compreende a casa materna como o “espelho de outras, em pequenas coisas que o olhar filial admirava ao tempo em que tudo era belo” e em sonhos ainda desejosos de realização e lembranças ainda não deixadas, pois “lembram a infância”. A casa-origem<sup>121</sup> não ficou esquecida no passado como se não mais existisse, mas ainda é presente, atua em nossa vida no momento atual, agora mesmo, no devaneio poético.

Mas, além das lembranças, a casa natal está fisicamente inscrita em nós. Ela é um grupo de hábitos orgânicos. A cada vinte anos, apesar de todas as escadas anônimas, reencontraríamos os reflexos da “primeira escada”, não teimaríamos em permanecer num degrau um pouco alto. Todo o ser da casa se desdobraria, fiel a nosso ser. Empurraríamos com o mesmo gesto a porta que range e iríamos sem luz até o sótão distante. Mesmo o menor trinco ficou em nossas mãos. (BACHELARD, 1978: 206-207)

Concorda Vinícius (1994):

Há, desde a entrada, um sentimento de tempo na casa materna. As grades do portão têm uma velha ferrugem e o trinco se oculta num lugar que só a mão filial conhece. O jardim pequeno parece mais verde e úmido que os demais, com suas palmas, tinhorões e samambaias que a mão filial, fiel a um gesto de infância, desfolha ao longo da haste. (...). Pois a casa materna se divide em dois mundos: o térreo, onde se processa a vida presente, e o de cima, onde vive a memória.

Os devaneios poéticos, vividos tanto por quem constrói poemas quanto por quem os lê (que é também uma atitude construtiva), não apenas presentifica o passado, mas transcende a esta dinâmica quando futura o presente. Há, no hoje, a possibilidade de futurar a vida presente. É o que o poeta Vinícius de Moraes apresenta ao final de sua meditação-

---

<sup>121</sup> Igual à “casa natal”, de Gaston Bachelard, e à “casa materna”, do poeta Vinícius de Moraes.

poesia:

A imagem paterna persiste no interior da casa materna. Seu violão dorme encostado junto à vitrola. Seu corpo como que se marca ainda na velha poltrona da sala e como que se pode ouvir ainda o brando ronco de sua sesta dominical. Ausente para sempre da casa materna, a figura paterna parece mergulhá-la docemente na eternidade, enquanto as mãos maternas se fazem mais lentas e as mãos filiais mais unidas em torno à grande mesa, onde já agora vibram também vozes infantis. (Ibidem)

O poeta transcende o passado e guarda a presença física da figura paterna afirmando a sua persistente presença em “imagem”. Manifesta a presença do “presente” nas mãos filiais que se unem em torno da “grande mesa”, mirando bem o futuro reconhecível na vibração das “vozes infantis”.

A referência às “vozes infantis” faz lembrar os versos de *Henri Bosco*, citado por Bachelard (1978: 211): “Haverá imagem de intimidade mais condensada, mais certa de seu centro que o sonho do porvir de uma flor ainda fechada e encolhida em sua semente?”

Tanto as vozes infantis quanto a semente que guarda a flor asseguram o futuro, o caminho. A casa mira o caminho e o possibilita tanto quanto o caminho rememora a casa e a faz perene em nós. O caminhar, assim, não nasce *do* e nem *no* nada e, ainda, “caminhar não é um ato descontínuo. Traçar um caminho supõe deixar um rastro, registrar o percurso, sinalizar as encruzilhadas” (Amarante, 2001: 108).

Não se pode afirmar do caminho apenas os seus gozos. Além de fascinante, o caminho é também um desafio tremendo. “Quem abre caminho está em busca de um novo espaço e, para isso, se propõe a vencer obstáculos, eliminar barreiras, decidir rumos e trilhas, sempre seguindo em frente, sempre em vista de descortinar um novo horizonte”. (Ibidem: 108)

É com o poeta itabirano-brasileiro, Carlos Drummond de Andrade, que a compreensão de caminho, neste momento, se apresentará esteticamente. Diz Drummond no poema “*Mãos dadas*” (1995: 135):

Não serei o poeta de um mundo caduco.  
Também não cantarei o mundo futuro.

Estou preso à vida e olho meus companheiros.  
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.  
Entre eles, considero a enorme realidade.  
O presente é tão grande, não nos afastemos.  
Não nos afastemos muito, vamos de mão dadas.

-x-

Não serei o cantor de uma mulher, de uma história,  
não direi os suspiros ao anoitecer, a paisagem vista da janela,  
não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida,  
não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins.  
O tempo é minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,  
a vida presente.

Drummond revela no poema a perturbação vivida durante a II Guerra Mundial<sup>122</sup>. Parece não haver esperança, nem otimismo, nem devaneio; o poeta parece querer cantar o mundo “nu e cru”. Acontece que o presente é muito grande, é muito longo, demasiadamente demorado; o futuro não chega. A saída é ir e ir de “mãos dadas”. A tarefa do poeta não é a de enganar o povo, distribuir mentiras, alucinógenos ou venenos, mas construir a Vida presente e, a partir daí, caminhar com os amigos e de mãos dadas, como correntes. É a Vida presente que poderá possibilitar o futuro, com os *companheiros*, que, apesar da tristeza, do silêncio aparentemente sem alento, nutrem grandes esperanças. A tarefa do poeta é *nutrir* a Vida presente, como a mãe nutre a criança em seu ventre. A flor dos primórdios dos tempos, do mito mÿky, nutre a esperança de um “lá fora bonito”: a florzinha é a poesia.

Desta reflexão poderá surgir a pergunta pelo “agora”. Com Drummond, o que desejo poetizar é a Vida, não as engrenagens da morte, numa recusa de parar no tempo e numa abertura para a construção de caminhos possíveis de construção da casa-comum e vital para a convivência (=humana)<sup>123</sup>. É essa a contribuição da *dimensão estética* para a compreensão e o experimento da Casa e do Caminho. Tanto Casa quanto Caminho são dimensões da humanidade, concomitantemente em nós: o *ethos* e o *aestheticus*.

---

<sup>122</sup> Este poema foi publicado por Drummond, pela primeira vez, no livro “Sentimento do mundo”, no ano de 1940.

<sup>123</sup> Lembra o princípio de factibilidade da *Ética da Libertação*. A construção da *Casa-comum* tem de ser factível. A poesia, a estética da libertação, não pode enganar ao povo sobre a realidade. Esta não é uma *estética transcendental*, pois os sujeitos humanos são concretos e não são burgueses. Levanta-se, novamente, a crítica sobre as utopias construídas: para elas “Parece existir uma escada que leva da terra ao céu. E o problema reside em encontrá-la”. (Hinkelammert, 1988: 5)

Quero, finalmente, concluir com Marcuse (1986: 75):

Enquanto a arte preservar, com a promessa de felicidade, a memória dos objectivos inatingidos, pode entrar, como uma “idéia reguladora”, na luta desesperada pela transformação do mundo. Contra todo o feiticismo das forças produtivas, contra a escravização contínua dos indivíduos pelas condições objectivas (que continuam a ser as do domínio), a arte representa o objectivo derradeiro de todas as revoluções: a liberdade e a felicidade do indivíduo.

Será, também, felicidade comunitária no entendimento de que viver somente será possível se o for comunitariamente e que a dimensão estética, subjetiva, é ela pro-vocadora da inter-subjetividade.

A dimensão estética, revolucionária, nos conclama ao enfrentamento da comodidade, da caducidade, apesar da dor que isso possa trazer. Um cuidado: não é o enfrentamento como entenderão, de forma geral, os *românticos*, nem o absoluto e nacionalista do Terceiro Reich, fruto do romantismo nacionalista. Trata-se, isto sim, do enfrentamento dramático de Eva, primeira mulher (*Lillith*), e de Adão, homem do barro (*Adam*); ainda, e mais singularmente lembrado neste trabalho, do primeiro a sair da *Casa da Pedra* e, depois, de toda a gente/humanidade (mÿky) que desafia a vida peremptória (=uma ilusão) e arrisca-se, por prazer estético<sup>124</sup>, a sair da ilusão, da *Casa da Pedra*-útero.

---

<sup>124</sup> A florzinha e as histórias contadas da além-Pedra, uma literatura poético-profética, pelo primeiro mÿky que arriscou-se a sair da *Casa da Pedra*.

## Considerações finais

*Ou: poslúdio*

No mito da “*Casa da Pedra*” verificamos *Casa e Caminho* como arquétipos que se entrelaçam com a quietude e a aposta, como quem sonha, da Casa, Caminhar para a esperança que, no fim, é a construção do aconchego. A Casa não é simplesmente uma construção de pedras e madeira, mas, muito além, é o espaço da con-vivência humana, do aprendizado, do aconchego; enquanto o Caminho é a constante busca de horizontes, do *fazer história* pelo qual nos arriscamos e perdemos a imortalidade, transcendendo o visto e nos projetando ao não-visto, sonhando outras realidades, apostando num mundo novo. Por uma Escola-espaço-aconchegante e, no qual, convivendo com o Outro, apostemos no sonho que ainda-não-é e só será se por ele sairmos da Casa e, a partir dela, vivermos eticamente é que nasceu este trabalho.

Não será possível uma Escola que não reconheça essas necessidades humanas: liberdade, realização e desejo criador. Seguindo as construções que venho criando neste trabalho, a Escola e, portanto, o currículo, deverá ser *em si* ético e estético, sendo, concomitantemente e por causa disso, multicultural, sensível à cultura altera, construtor do *ethos* cultural que lhe é peculiar, mas aberto à dialogicidade inter-cultural. Porém, o multiculturalismo pedagógico não poderá ser o da afirmação do *politicamente correto*, mas a profunda e radical opção pela inter-convivência solidária com as lutas, os porquês, os “modos” das sociedades culturais não-hegemônicas (McLaren, 2000a e 2000b).<sup>125</sup>

Desde a construção do conteúdo, a ética aparece como elemento fundamental para uma Escola que deseja criar, cuidar/manter/conservar/reproduzir e desenvolver a vida (Dussel, 2002). Não será possível a uma Escola que tem esse desejo construir o currículo, selecionar os conteúdos, convocar o grupo de educandos e, depois, numa atitude comum a uma *educação bancária*, imprimir nos educandos os conteúdos selecionados por uns poucos, eleitos (os conteúdos) como os melhores para a con-vivência social sem que se tenha feita uma real construção contra-argumentativa, pela comunidade-crítica das vítimas,

---

<sup>125</sup> “(...) o multiculturalismo revolucionário não se limita a transformar a atitude discriminatória, mas é dedicado a reconstruir as atitudes profundas da economia política, da cultura e do poder nos arranjos sociais contemporâneos. Ele não significa reformar a democracia capitalista, mas transformá-la, cortando suas articulações e reconstruindo a ordem social do ponto de vista dos oprimidos.” (McLaren, 2000b: 284)

frente ao domínio hegemônico.

Nesse currículo, ou o educando (e a comunidade) terá espaço para dizer a sua palavra, somente como será possível uma “educação como prática da liberdade”, ou ele (o currículo) será configurado como elemento do dominador para continuar oprimindo o já oprimido, ou, finalmente, será um texto contraditório e inautêntico, posto que nem é *ethos* para a fala e a vida do educando nem se auto-situa do lado do opressor<sup>126</sup>, pois esta é uma opção política. (Freire, 2000: 37-44)

Pérez Gómez defende:

El aprendizaje en la escuela debe provocar la relación activa y creadora de los individuos y grupos con la cultura pública de la comunidad humana en general y de la comunidad local, en particular. (...) la escuela debe preocuparse por construir puentes entre la cultura académica tradicional, la cultura de los alumnos/as y la cultura que se está creando en la comunidad social actual. Para ello, el curriculum debe ser un medio de vida y acción; de modo que los individuos construyan y reconstruyan el significado de sus experiencias. (GIMENO SACRISTÁN e PÉREZ GÓMEZ, 2000: 108)

Nada mais distante disto, porém, que a produção do currículo a partir da mera consideração de pensar-se que “sonha” o estudante<sup>127</sup>, ou, pior ainda, a não-consideração das falas concretas e críticas dos excluídos da comunidade discursiva. Nada mais distante disto, porém, que a não-atuação da comunidade na produção do currículo que será *ethos* do desenvolvimento da vida local. A Escola que se quer é diversa e oposta a essas características.

“Somente quando o desejo de pensar é vivido e sentido como um afeto que aumenta nosso ser e nosso agir é que podemos avaliar todo o mal que nos vem de não saber. Pensar, agir, ser livre e feliz constituem uma forma unitária de viver, individual e politicamente”, afirma Marilena Chaui (1983: 57).

A tarefa ética da Escola (e do educador, da educadora) é, portanto, coletivamente

---

<sup>126</sup> Sem isso significar que não esteja e, assim, se legitime pela dissimulação a situação de opressão.

<sup>127</sup> E por isso a sua fala é invalidada. O discurso de que a fala outra é “sonho”, o que significa impossível para quem discursa assim, con-forma a realidade e mata a *florzinha*. O sonho é necessário para que “a vida nos dê flor e fruto”, para lembrar Milton Nascimento e Fernando Brant.

com os educandos, des-velar as situações de opressão, reconhecer-se como sujeitos contra-hegemônicos e anunciar, provocando, os “sonhos possíveis” para o desenvolvimento da vida comunitária: “Como educadores progressistas, uma de nossas maiores tarefas parece dizer respeito a como gerar nas pessoas sonhos políticos, anseios políticos, desejos políticos”, afirma Paulo Freire (2001: 37).

A Escola é (ou deve ser) a Casa de onde educandos miram o estradar e criam os sonhos possíveis, pro-jetam a utopia possível para dela fazer, depois, paradigma empírico (Dussel, 2002: 477). Ela deve abrigar o devaneio, proteger o sonhador e permitir que se sonhe em paz (Bachelard, 1974: 359), pois é de onde sairão os humanos para a re-invenção da sociedade e é onde os humanos conviverão, antecipando o projeto de libertação dos oprimidos, na constituição de uma nova história. É este último, também, constituinte da dimensão estética (Marcuse, 1986: 54).

Não estão na Escola seres inanimados, assexuados, inafetivos, sem pulsação criadora. Os sujeitos na Escola não são definíveis como existentes a partir e somente por causa do “*eu penso*”<sup>128</sup>; o pensar não é condição de sua existencialidade, mas existe porque revela-se como um “*ser-no-mundo*” (Merleau-Ponty, 1999: 9). É a partir de sua singularidade de *ser-no-mundo* que se deve construir o currículo (e palmilhá-lo):

O *corpo* dos estudantes (assim como o dos educadores) deveria ser o tema gerador (FREIRE) da Escola. Deveria ser o centro, o ponto de referência. A partir dele todo o complexo de conhecimento e experiências poderia se construir. Com ele, a Escola pode se reencontrar com a cultura e com a vida pulsante dos estudantes. Sem ele, o chamado “corpo discente” e o chamado “corpo docente” serão cadáveres numa instituição tornada túmulo. (CASALI, 2005: 313)

Assim, construiremos um currículo para o sujeito e não um sujeito para o currículo. O que se terá como fundamento pedagógico será o *poder-ser* e não o *dever-ser*. Por esta forma, o sujeito terá o seu espaço respeitado como pré-requisito básico para a revolução e a libertação, como deseja Marcuse (1986: 17).

Para uma educação que seja ela mesma provocadora e mirante do Caminhar

---

<sup>128</sup> “*Je pense, donc je suis* (Descartes) é a causa do crime contra *Je danse, donc je vis.*” (Eboussi Boulaga apud Dussel, 2002: 10)

estético,

precisamos reintroduzir na escola o princípio de que toda a morfogênese do conhecimento tem algo a ver com a experiência do prazer. Quando esta dimensão está ausente, a aprendizagem vira um processo meramente instrucional. Informar e instruir acerca de saberes já acumulados pela humanidade é um aspecto importante da escola, que deve ser, neste aspecto, uma central de serviços qualificados. Mas a experiência de aprendizagem implica, além da instrução informativa, a reinvenção e construção personalizada do conhecimento. E nisso o prazer representa uma dimensão-chave. Reencantar a educação significa colocar a ênfase numa visão da ação educativa como ensejamento e produção de experiências de aprendizagem. (ASSMANN, 2000: 29)

Desta forma, é o currículo que precisa ser estético, e não que se formule, pura e simplesmente, os conteúdos que devem ser dirigidos a-criticamente aos educandos, que os receberão, como depósitos. É na irrupção das subjetividades que a estética se encontra como forjadora do Caminhar, no reconhecimento subjetivo de que “lá fora é bonito” e que, por isso, vale a pena sair de Casa, da Grande Pedra.

Não será e não poderá ser, posto que será reacionária, a educação para a ordinariiedade social o currículo que é desejado neste trabalho. Não se pode tratar de uma eleição dos conteúdos para a formação do cidadão d’A *República* (de Platão) ou d’A *Política* (de Aristóteles), nos quais o objetivo da educação será, tão-somente, a enformação do sujeito no coletivo, na elaboração do paradigma monárquico (Rancière, 2005).

Um currículo que provoque o encantamento e o desejo do Caminhar (aqui, igual a provocar novos sonhos) será, *em-si*, Estético. Do contrário, não será Caminhar criativo, mas embotamento. Da mesma forma, a *dimensão estética* é, necessariamente, Caminho aberto, mas não sem-sentido, desorganizado, pois isso é perambular. Caminhar é curricular esteticamente. Transformar o currículo em verbo, certo de que será *ethos* para a ação sedutora do humano-educando, no desenvolvimento da vida.

Este trabalho *conversou* todo o tempo com Casa-Caminho/Escola-Currículo/Ética-Estética. Tendo por base o mito da *Casa da Pedra*, ele (o trabalho) entende a Casa e o Caminho como ambigüidades constantes no seio da Escola, assim como se entende a ambigüidade entre *normas* e *ousadia*, assim como a Casa-Escola e o Currículo-Caminho.

Coexistem, simultaneamente, *Casa e Caminho*, normas do hoje e apostas no amanhã. Não são realidades separáveis. Da mesma forma que convivem *ancestrais* com *descendentes*, *tradição* com *novidade* no interior da Escola.

Na Casa-Escola, projetamos, curriculamos a vida; o currículo deve provocar sempre uma Escola melhor, que provocará no currículo um novo Caminhar. A exigência, pois, é que coexistam a Ética da Libertação e a Estética, para o quê será necessária a provocação de uma nova Escola.

Por fim:

Uma Sociedade onde caibam todos só será possível num mundo no qual caibam muitos mundos. A educação se confronta com essa apaixonante tarefa: formar seres humanos para os quais a criatividade e a ternura sejam necessidades vivenciais e elementos definidores dos sonhos de felicidade individual e social. (ASSMANN, 2000: 29)

Um Currículo como *Casa e Caminho*, portanto, *como ethos do caminhar estético*, é um Currículo construído pela comunidade ético-crítica que entende os momentos éticos fundamentais e que fundamente nele os *sonhos possíveis*. Um Currículo como *Casa e Caminho* enxerga o hoje construído pelo ontem, agradecido pelas mudanças possíveis em relação ao ontem e indignado por conta das situações de não-vida ainda insistentes, e provoca esperançosamente o amanhã possível, que ontem parecia impossível. Um Currículo como *Casa e Caminho* quer caminhar para construir uma Casa melhor:

Ainda temos papéis cruciais a desempenhar. Precisamos vislumbrar nosso trabalho com base em uma noção de perspectiva e história. Nossa luta de hoje não significa que necessariamente conquistaremos mudanças, mas sem que haja essa luta, hoje, talvez as gerações futuras tenham de lutar muito mais. A história não termina em nós: ela segue adiante. (FREIRE, 2001: 40)

Uma Casa, currículos de mundos. Na Casa-Escola, curriculamos.

## Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. [1938] O fetichismo na música e a regressão da audição. Tradução Luiz João Baraúna. In:\_\_\_\_. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 65-108.

AGUIAR, Flávio (Org.). **Com palmos medida**: terra, trabalho e conflito na literatura brasileira. São Paulo: Perseu Abramo/Boitempo, 1999.

AMARANTE, Elizabeth Aracy Rondon. Construir a esperança: valores e desafios de uma sociedade indígena: o povo M'byky. In: BEOZZO, José Oscar (Org). **Produzir a esperança**: projetos de sociedade e utopia do reino. São Paulo: Paulus, 2001. p. 99-117.

\_\_\_\_\_. **As bem-aventuranças do povo M'byky**. Petrópolis: Vozes, 1983. 47 p.

ARDUINI, Juvenal. **Antropologia**: ousar para reinventar a humanidade. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002. 171 p.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução Nestor S. Chaves. São Paulo: Escala, 2006. 284 p.

ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**: rumo à sociedade aprendente. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. 251 p.

BACHELARD, Gaston. **A dialética da duração**. Tradução Marcelo Coelho. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994. 135 p.

\_\_\_\_\_. [1957] **A poética do espaço**. Tradução Joaquim José Moura et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 181-354.

\_\_\_\_\_. [1957] **A poética do espaço**. Tradução Antônio da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal. (Coleção Os Pensadores: Henri Bergson e Gaston Bachelard). São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 339-512.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. [1750-1758] A estética. In:\_\_\_\_. **Estética**: a lógica da arte e do poema. Tradução Miriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 95-191.

BOFF, Leonardo. **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984. 151 p.

\_\_\_\_\_. **O destino do homem e do mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. 181 p.

\_\_\_\_\_. **Dignitas terrae**: ecologia: grito da Terra, grito dos pobres. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000a. 341 p.

\_\_\_\_\_. **Tempo de transcendência:** o ser humano como um projeto infinito. 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2000b. 93 p.

\_\_\_\_\_. **O casamento entre o céu e a terra:** contos dos povos indígenas do Brasil. São Paulo: Salamandra, 2001. 160 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Somos as águas puras.** Campinas: Papirus, 1994. 317 p.

BRASIL. **Constituição (1988).** Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988. 292 p.

BRASIL. **Parâmetros curriculares nacionais:** arte. Brasília: MEC/SEF, 1997. 130 p.

BUARQUE, Chico. **Letra e música 1.** São Paulo: Cia. das Letras, 1997. 295 p.

BYINGTON, Carlos. **Dimensões simbólicas da personalidade.** São Paulo: Ática, 1988. 80 p.

CABALZAR, Aloísio; ALBERTO RICARDO, Carlos. **Povos indígenas do Rio Negro:** uma introdução à socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira. 3. ed. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira/AM, FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito.** Tradução Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990. 242 p.

\_\_\_\_\_. **As transformações do mito através do tempo.** Tradução Heloysa de Lima Dantas. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1997. 246 p.

CASALI, Alípio. Educação vital para a escola. **Revista Educação,** Porto Alegre, n. 2, p. 297-315, mai./ago. 2005.

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia.** 12. ed. São Paulo: Ática, 2000. 440 p.

\_\_\_\_\_. O que é ser educador hoje? Da arte à ciência: a morte do educador. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org). **O educador:** vida e morte. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1983. p. 51-70.

CLARKE, Patrick Joseph. **Pão e poesia.** São Paulo: Ave Maria, 1992. 159 p.

COELHO, Teixeira. **O que é utopia.** São Paulo: Brasiliense, 1985. 98 p.

CORTELLA, Mário Sérgio. **A escola e o conhecimento:** fundamentos epistemológicos e políticos. 3. ed. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2000. 166 p.

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. Mãos dadas. In:\_\_\_\_. **Seleta em prosa e verso**. 13. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995. p. 135.

DUSSEL, Enrique. Um discurso de libertação: ontologia da totalidade e metafísica da alteridade. In.:\_\_\_\_. **Caminhos de libertação latino-americana**: tomo IV. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 202-224.

\_\_\_\_\_. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. Tradução Sandra Trabucco Vanenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997. 231 p.

\_\_\_\_\_. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 671 p.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução Pola Civelli. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994. 179 p.

\_\_\_\_\_. [1957] **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 191 p.

ESTATUTO DOS POVOS INDÍGENAS. Proposta da Assembléia Indígena ao Substitutivo da Comissão Especial da Câmara dos Deputados. Brasília: CIMI, 2001. 47 p.

FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário escolar latino-português**. 3. ed. Rio de Janeiro: MEC, 1962. 1081 p.

FEITOSA, Saulo. A destruição de Canudos. **Jornal Porantim**, Brasília, ano XVIII, n. 185, p. 6, out. 1996.

FERRI, Patrícia. **Achados ou perdidos?** A imigração indígena em Boa Vista. Goiânia: MLAL, 1990. 96 p.

FERRY, Luc. **Homo aestheticus**: a invenção do gosto na era democrática. Tradução Eliana Maria de Melo Souza. São Paulo: Ensaio, 1994. 361 p.

FREIRE, Paulo. **Política e educação**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2000. 119 p. [Coleção: Questões da Nossa Época – v. 23]

\_\_\_\_\_. **Pedagogia dos sonhos possíveis**. São Paulo: UNESP, 2001. 300 p.

\_\_\_\_\_. [1970] **Pedagogia do oprimido**. 37. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003. 184 p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. 323 p.

GIMENO SACRISTÁN, José. **O currículo**: uma reflexão sobre a prática. Tradução Ernani F. da Fonseca Rosa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 1998. 352 p.

GIMENO SACRISTÁN, José; Pérez Gómez, Angel L. **Comprender y transformar la enseñanza**. 9. ed. Madrid, España: Morata, 2000. 447 p.

GUIMARÃES ROSA, João. [1957] **Grande Sertão: veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. 624 p.

HAMILTON, David. Sobre as origens dos termos “classe” e “currículo”. In: Dossiê: história da educação. **Revista Teoria e Educação**. n. 6, Porto Alegre: Pannonica, 1992. p. 33-52.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Curso de estética: o belo na arte**. Tradução Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 666 p. [Curso: 1820-1829]

HINKELAMMERT, Franz J. **Crítica à razão utópica**. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988. 307 p.

IBGE. **Censo 2000**. [Internet]. nov. 2003. Disponível via WWW: <<http://www.ibge.gov.br/censo/>>. Acesso em: 26 nov. 2003.

JUNG, Carl Gustav. [1934] Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo. In: \_\_\_\_\_. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. F. da Silva. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13-50.

KANT, Immanuel. [1764] Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. In: \_\_\_\_\_. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; ensaio sobre as doenças mentais**. Tradução Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papyrus, 1993a. p. 19-79.

\_\_\_\_\_. [1790] **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993b. 384 p.

KUMU, Umusin Panlon; KENHÍRI, Tolaman. **Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desana**. São Paulo: Cultura, 1980. 239 p.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. 116 p.

LISBÔA, Thomaz de Aquino. **Entre os índios Münkü: a resistência de um povo**. São Paulo: Loyola, 1979. 83 p.

MARCUSE, Herbert. [1964] **A dimensão estética**. Tradução Maria Elisabete Costa. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1986. 92 p.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. Tradução Bebel Orofino Schaefer. 3. ed. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2000a. 239 p.

\_\_\_\_\_. **Multiculturalismo revolucionário:** pedagogia do dissenso para o novo milênio. Tradução Márcia Moraes e Roberto C. Costa. Porto Alegre: Artmed, 2000b. 304 p.

MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil.** 4. ed. São Paulo: HUCITEC, 1983. 232 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. [1945] **Fenomenologia da percepção.** Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 662 p.

MESTERS, Carlos. **Paraíso terrestre:** esperança ou saudade? Petrópolis: Vozes, 1978. ca. 150 p.

MORAES, Vinícius. A casa materna: In.:\_\_\_\_. **O melhor de Vinícius de Moraes.** São Paulo: Cia. das Letras, 1994. p. 20-21.

MOURA, José de. Os Iranche: contribuição para o estudo etnológico da tribo. **Revista Pesquisas.** Porto Alegre, Instituto Anchieta de Pesquisas, vol. 1, p. 143-180. ano 1957.

NIETZSCHE, Friedrich. [1884] **Assim falava Zaratustra.** Tradução Alfredo Margarido. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores, 1985. 368 p.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas.** Seleção de textos: Gérard Lebrun. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 464 p

\_\_\_\_\_. [1872] **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Tradução Jacó Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Cia das Letras, 2006. 179 p.

\_\_\_\_\_. **Vontade de potência.** Tradução Mário Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.]. 330 p. [Livro póstumo, organizado por Elizabeth Förster Nietzsche]

NIMUENDAJU UNKEL, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo entre os Apapocuva-Guarani.** São Paulo: Hucitec, 1987. ca. 220 p.

PIAZZA, Waldomiro. **Religiões da humanidade.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996. 444 p.

PLATÃO. **República.** Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultura, 2000. 352 p.

PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. **Brasil indígena:** 500 anos de resistência. São Paulo: FTD, 2000. 263 p.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível:** estética e política. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental; Editora 34, 2005. 72 p.

REVISTA MENSAGEIRO. Y ete: a água autêntica: aí vivia nossa avó. Belém: CIMI, n. 143, jan./fev. 2004.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. 476 p.

\_\_\_\_\_. **Diários índios: os Urubus-Kapor**. São Paulo: Cia das Letras, 1996. 627 p.

\_\_\_\_\_. **Maíra**. (romance). 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 1989. 406 p.

\_\_\_\_\_. **Os índios e a civilização**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. 509 p.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 21. ed. São Paulo: Cortez, 2000. 278 p.

SILVA, Aracy Lopes da. Mito, razão história e sociedade: inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 2. ed. São Paulo: Global, 1998. p. 317-339.

SOUZA, Francisco Josivan de. **Estética do sagrado e sensibilidade transcultural: casa e caminho: o projeto-esperança do povo Mýky expresso na Música Popular Brasileira**. 2003. 114 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado) – Curso Superior de Ciências da Religião, Faculdades Integradas Claretianas, São Paulo, 2003.

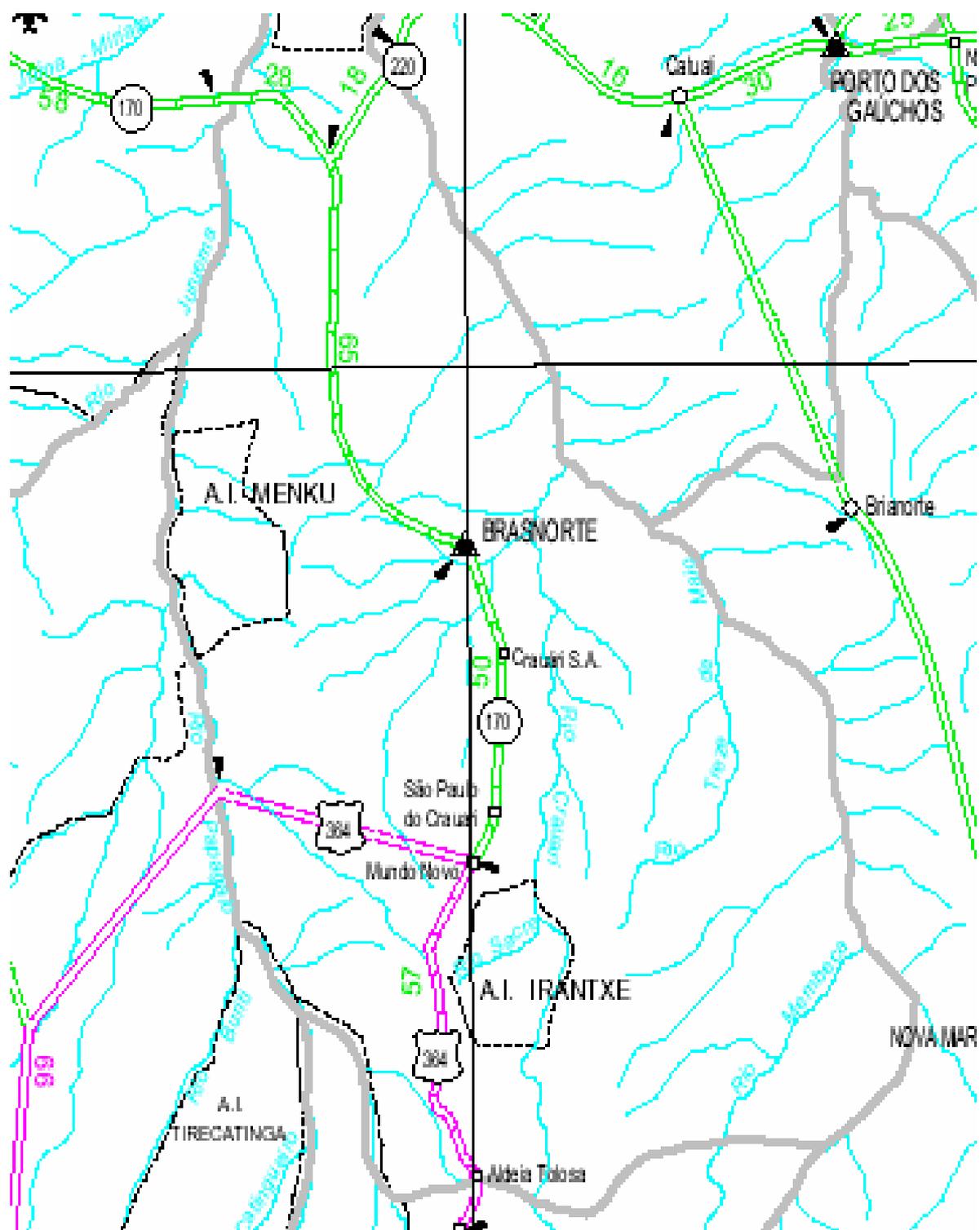
TILLICH, Paul. [1951-1963] **Teologia sistemática**. Tradução Getúlio Bertelli. São Paulo: Paulinas, 1984. 725 p.

VIEIRA PINTO, Álvaro.[1969] **Ciência e existência**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 537 p.

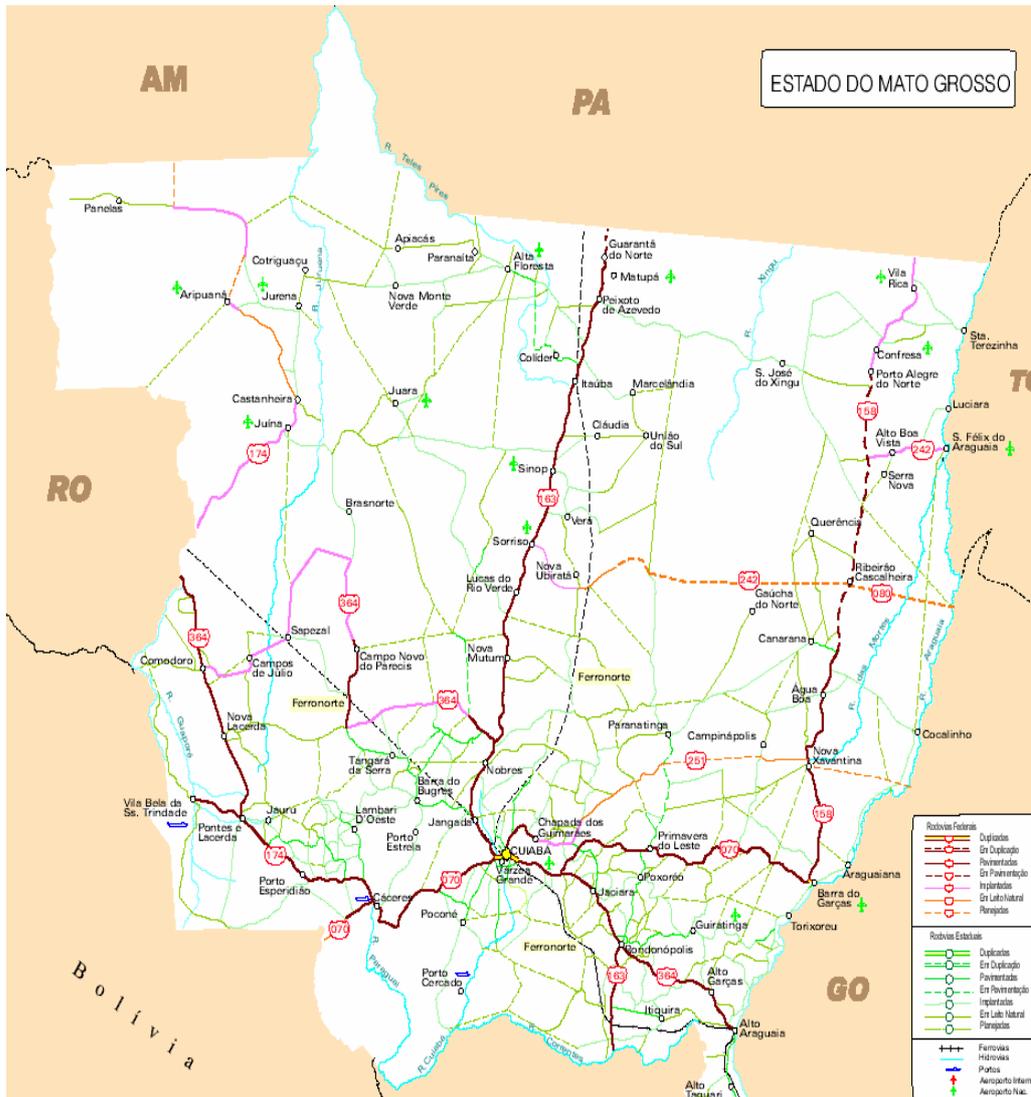
## ANEXOS

Aldeia Mÿky de 1979, Terra Indígena Mÿky (limites atuais) e Município de  
Brasnorte e Estado do Mato Grosso





Mapa: Brasnorte e Área Indígena Mýky (no Mapa está Menku).  
 Fonte: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)



Parques e Terras Indígenas Demarcadas por Regiões e Unidades da Federação - 1999

Mapa: Brasil – Mato Grosso – Terras indígenas  
 Fonte: [http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/mapas/imagens/terras\\_indigenas\\_gde.gif](http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/mapas/imagens/terras_indigenas_gde.gif)  
 Acesso: 25 ago. 2008.