CADERNOS

Nº 3 - 1997 - Ano II

ÍSTA

Instituto São Tomás de Aquino

Figurações da Esperança no Mundo de Hoje

*A. Matos Ferreira * José Augusto Mourão*
*J. Bragança de Miranda * Teresa Martinho*
*Tony Neves * Maria Amália Nunes*
*Rogério R. Amaro * Mário Soares*

CADERNOS ÍSTA

FIGURAÇÕES DA ESPERANÇA NO MUNDO DE HOJE

Nº 3 - 1997 - ANO II

CADERNOS ÍSTA

Publicação: ÍSTA - Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Depósito legal: 101412/96
ISSN 0873-4585

Direcção: *fr. José Nunes, op*

APOIO:

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Pedidos para:
CADERNOS ÍSTA
Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500 Lisboa PORTUGAL
Telefone: (01) 727 36 36
Fax: (01) 727 37 07

Número avulso - 1000$00
Assinatura anual - 2000$00 (2 números e envio p/correio)

EDITORIAL

Como previsto, este número dos Cadernos ISTA publica o ciclo de conferências deste ano do Centro Cultural Dominicano, sob o tema «Figurações da Esperança no Mundo de Hoje».

São reflexões sobre a Esperança, percebida como paixão, contudo já não cativa de qualquer irracionalidade: assumindo este nosso presente e respeitando-o, os crentes são chamados hoje, talvez mais do que nunca, a construir uma apologia da fé e da esperança que seja proposta razoável e serena dos motivos porque acreditam.

A partir de diferentes ângulos de abordagem da realidade - história, filosofia, ciências da comunicação, religião, psicologia, economia, política -, deixam-se aqui alguns sinais de esperança no mundo de hoje ou, por outras palavras, oferecem-se contributos para «sempre estarmos prontos a dar razões da esperança que nos habita» (I Ped.3,15).

fr.José Nunes OP

OLHARES DA VIDA: DOM E ILUSÃO

Deveis estar sempre prontos para explicar a todos os que vos pedem contas da esperança que está em vós; mas fazei-o com doçura e respeito.

PRIMEIRA CARTA DE PEDRO 3, 15-16.

O convite para realizar esta intervenção obrigou-me a perguntar a mim mesmo *se me sinto um homem de esperança*. Propus chamar a esta conversa «*Olhares da Vida: dom e ilusão*». E é, nesta óptica, que irei tratar algumas questões, partilhando convosco uma reflexão, onde espero que a minha sensibilidade, de quem reflecte sobre História, esteja presente, sem, no entanto, pretender fazer uma intervenção de natureza histórica.

A esperança é uma atitude e uma experiência. Ela tem a ver com ***o modo como olhamos e como sentimos a vida***. O que quero dizer com isto é muito simples: muitas vezes ouvimos dizer, e nós próprios chegamos a formular sínteses deste tipo: *«vivemos sem nenhuma sorte»*. Trata-se de uma atitude que, em certas circunstâncias, carrega um determinado modo de estar e de encarar a nossa relação com os outros. Contudo, olhando à nossa volta as infâncias mal-amadas ou perdidas daqueles que se abeiram dos nossos carros, junto aos semáforos ou aos estacionamentos da cidade, ou quando, nos transportes públicos, olhando tantas faces, no seu silêncio ou na exteriorização das suas raivas, comunicando insatisfações indizíveis, que tipo de interrogações recolhemos para nós próprios, como ressentimos o que vivemos? Se somos sensíveis aos deficientes, até que ponto aceitaríamos que uma pessoa com certos graus de deficiência ocupasse certo tipo de lugares? Somos sensíveis à solidariedade para com os marginalizados, mas até onde aceitaríamos partilhar uma gestão da vida em que eles estivessem em pé de igualdade connosco?

São inquietações como estas que sugiro ao afirmar ser a esperança uma atitude e uma experiência. Têm exactamente a ver com o modo como olhamos, mas também como nos sentimos

olhados, porque nós transportamos uma vida que é olhada por outros. Muitas vezes, aquilo que nós sentimos ser é inseparável desse olhar. Sem querer fazer uma intervenção no sentido estritamente teológico, creio que se coloca aqui a questão central de como é que nos sentimos olhados por Deus.

Podemo-nos interrogar se todo o tipo de culturas permite uma vivência da esperança, certamente não do mesmo modo. Não refiro só as outras culturas, diferentes da nossa, nem aqueles que estão longe, vivendo noutros países ou continentes, mas também aqui entre nós, na nossa sociedade. Em que medida as diversas culturas ambiente e as várias práticas religiosas permitem a cada um sentir a sua vida marcada pela esperança. Uma coisa é falar da esperança, enchendo estantes e bibliotecas sobre o tema, outra é a possibilidade de nos darmos conta de ser homens e mulheres de esperança. Inclino-me a dizer que sempre, onde e quando, cada um na sua individualidade se encontra esvaziado de horizontes de futuro, a esperança surge como desafio, como ***brecha no mundo***[1]. Portanto, ela surge como desafio, como ruptura na realidade estabelecida, como interioridade que faz explodir as situações existentes, pessoais ou colectivas. Não afirmo que haja sociedades, ambientes ou experiências religiosas, onde a esperança esteja completamente ausente. O que reconheço existir, são ambientes ou situações, onde a esperança como que se apaga pelo peso do esmagamento em que se encontram as pessoas. E, quando se manifesta, acontece como explosão, introduzindo rupturas. Dito de outro modo, há momentos de ruptura, de mudança, de conflito, que são experiências de esperança. Existem formas organizadas de vida, ambientes sociais, familiares, que, pelas suas formas normativas e outras, tendem a esvaziar o sonho, a possibilidade do diferente, pela imposição, por vezes profundamente escandalosa, dos mais diversos níveis de reprodução, que são verdadeiras formas estruturais de domínio e de manipulação, daquilo a que muitas vezes se chama *situações de paz podre*. Muitas vezes vivemos em sociedades e ambientes em que aquilo que domina é o reproduzir, esvaziando o sonho, reduzindo a possibilidade de fazer surgir o diferente, de se ser diferente, de se participar na aventura da criação. Como se o mundo em que vivemos - as pessoas e as coisas - não pudessem ser diferentes. Porém, do interior dessas culturas ou situações irrompem

destinos que introduzem novos horizontes de sentido, mesmo por vezes com a dor de uma aparente vida estragada, perdida.

Ao preparar estes apontamentos, pensei: quem irá estar do outro lado, ouvindo ou lendo esta reflexão? Talvez me perguntem: onde se situa Jesus Cristo em tudo isto? Para muitos daqueles com quem se convive todos os dias, alguns dos quais pessoas essenciais para as nossas vidas, a reflexão sobre a esperança não é equacionada a partir ou considerando a experiência cristã. Estou consciente, portanto, que hoje somos chamados a pensar a esperança para além de Jesus Cristo, no sentido de não bastar formulações do tipo de *slogans* como: «*Jesus é a autêntica esperança*», «*Só há esperança em Jesus*». Trata-se, certamente, de colocar a reflexão sobre a esperança no interior de uma percepção antropológica onde a experiência de Jesus introduz uma novidade radical, desafiante para todos, capaz de instaurar *um modo de querer viver* que torne o homem mais homem, que revele a cada um aquilo que, estando inscrito nele, já é o seu próprio futuro. Nesta perspectiva, uma coisa é o reconhecimento e a afirmação de que Jesus Cristo se foi constituindo centro e fundamento do meu modo de viver e de me sentir marcado pela esperança, outra é pretender que todos tenham o mesmo itinerário e o formulem com a mesma linguagem. Bem pelo contrário, este caminho de centralidade antropológica em Jesus nem confere uma legitimidade excluente de outros percursos, nem permite o reclamar a exclusividade de qualquer tipo de superioridade. É uma caminhada proposta e aberta a todos, a toda a humanidade. Aponta para a descoberta de como numa aparente vida estragada, perdida, como a de Jesus, a esperança existe; e existe precisamente no âmago do mistério da cruz. A ressurreição é rigorosamente a afirmação de um destino que introduz novos horizontes de sentido.

A esperança surge assim, para mim, como ***atitude essencial de vida espiritual***. E quando falo de vida espiritual, falo do interior de cada um. Daquele interior que muitas vezes é praticamente indizível, mesmo quando se constitui núcleo estruturante da nossa consciência.

Na tradição bíblica a esperança envolve, de nós para com os outros, uma expectativa e uma confiança: *o desejo de uma terra prometida*. Havia uma expectativa. Hoje podemos afirmar conhecer isso do ponto de vista civilizacional, que se traduz no desejo de se viver melhor, no desejo de que um dia haja *«uma terra onde corra o*

leite e o mel» e que tudo chegue para todos. Mas esse desejo, essa expectativa na herança bíblica articula-se com uma confiança. Uma confiança numa aliança, numa relação, cuja palavra primordial parte do outro, do radicalmente outro que é Deus. A confiança é uma relação, mas onde a palavra que escutamos é a palavra do outro, mesmo daquele que nos é proposto radicalmente pelo Evangelho, de um modo escandaloso: *o inimigo*.

Esta dimensão bíblica encerra aquilo que muitas vezes designamos por ***dimensão messiânica da esperança***. Porque esta expectativa, esta confiança, envolve algo que está para além do reproduzir: a dimensão messiânica da esperança é uma confiança numa promessa humanamente irrealizável. Quer dizer, é aquilo que rompe com *«veja bem, isso não pode ser»*, *«onde é que nós iríamos se fizéssemos isso»*, *«sempre foi assim»*. Face a este quietismo existencial e social, a esperança bíblica aponta para uma dimensão messiânica que é, no fundo, a confiança numa promessa humanamente irrealizável.

Objectivamente, Abraão não poderia ter uma descendência no sentido do que estava em jogo na sua vida: constituir o ser povo. A fidelidade a uma descendência fruto do ventre de sua mulher era impossível. Sara não estava já em idade de lhe dar a progenitura que o tornaria pai desse povo. A vontade de confiar profundamente de que é possível para além de todo o possível, nem diminui nem reduz a possibilidade de se cometer erros, de se procurar atalhos que enganem um pouco os medos da nossa não realização. A compreensão tradicional da vida por parte de Abraão e da sua própria mulher, levou-os a procurar junto da escrava Agar o que Sara, em termos dum realismo objectivo, não poderia dar[2]. Contudo, o desafio é confiar que o conhecido, o habitual pode ser diverso, pode acontecer de outro modo, e que por aí passa a verdadeira realização. Esta dimensão messiânica não diz respeito só ao que é irrealizável, ou aparentemente irrealizável, mas vai mais longe, na perspectiva paulina: *«esperar contra toda a esperança»*[3]. Quer dizer, a expectativa e a confiança de que é possível emergir um mundo novo, de que as coisas podem ser diferentes daquelas que conhecemos, daquelas a que estamos habituados, daquelas que a nossa mente e experiência captam no presente imediato. Este desejo de *um mundo novo*, de alguma maneira, associa-se muitas vezes em nós à ideia de restauração de uma realidade primordial, a qual

desempenha ao mesmo tempo uma função: a do restabelecer a justiça. Esta é certamente uma questão crucial: a relação íntima que existe entre a esperança e a justiça. Uma justiça que não é simplesmente aquela que resulta do restabelecer a ordem, do restituir as coisas, mas aquela justiça que, do ponto de vista civilizacional, permanece como um desafio: ***o perdão***[4]. Há uma relação íntima entre justiça e perdão. A justiça não é uma simples restituição, a justiça manifesta-se no erguer de cada homem e mulher em tudo aquilo que os diminui e os esmaga. A esperança, nesta perspectiva bíblica, é uma atitude expectante, mas não de algo que se auto-centra naquele que espera, mas na restauração, na afirmação de uma justiça que transcende a lógica estabelecida, que se abre ao outro a quem se espera, em quem se confia.

A tradição bíblica introduz, assim, na história das civilizações ***uma deslocação***. No fundo, a esperança bíblica torna o homem, cada homem e mulher concretos, o lugar da contemplação de Deus e é por isso que a esperança se torna amor, isto é, relação. A justiça, portanto, já não é uma mera restauração da ordem, ela é aos olhos da esperança a construção de novas relações para que a injustiça não exista. O problema não é apenas reparar a injustiça, é fazer com que a injustiça não exista. Isto é, que o homem e a mulher, cada sociedade, queira a justiça.

A esperança foi, durante muito tempo, exclusivamente formulada num marco de transcendência. Isto é, nas sociedades - particularmente na ocidental -, a esperança foi longamente equacionada no interior do universo religioso, enquanto referência englobante da vivência das pessoas. Porém, a nossa contemporaneidade exprime a problemática da esperança através de uma larguíssima polissemia. E esta polissemia está articulada com a pluralidade de aspirações e expectativas que as pessoas e as sociedades hoje transportam, formuladas a partir de múltiplas referências.

Durante muito tempo era evidente que o horizonte da esperança se formulava em categorias do divino e da transcendência, tendo nas Igrejas a mediação, na palavra e no sacramento, para a formulação e para a vivência dessa esperança. O problema histórico é que as Igrejas - entendidas no sentido mais amplo de todos os seus membros, como também no sentido mais restrito do da autoridade eclesiástica - praticaram injustiças, as Igrejas muitas vezes não foram

capazes de perdoar, não foram capazes de dar testemunho de misericórdia. E, em determinados momentos, em sucessivos e constantes movimentos de contestação, desde os milenarismos medievais ao laicismo contemporâneo, passando pelas sucessivas fracturas da Cristandade ocorridas com a afirmação de outras práticas cristãs sociais e individuais, emergiram outras instâncias de formulação da esperança como horizonte de vida. Outras exigências de salvação que, paulatinamente, na conflituosidade entre aquilo que as pessoas desejavam viver e aquilo que as Igrejas eram capazes de responder, contribuíram para o surgir de outros modos de encarar a esperança, os quais expressam também a procura da verdade, mesmo quando fora dos marcos institucionais tradicionais ou socialmente estabelecidos. Há uma procura de verdade nessa autonomização da vivência da esperança fora do marco das Igrejas.

No seu processo de auto-compreensão, o homem na sua busca de horizontes de segurança encontrou, entre outras dimensões, como equivalente desse *novo futuro* a célebre ***ideia do progresso***. Introduziu-se uma linearidade radical no processo de compreensão do homem e da História, o que por sua vez também trouxe, em muitas circunstâncias, novas monstruosidades e novas formas de violência. O terreno da percepção sobre o significado existencial da esperança, ao nível pessoal e colectivo, tornou-se também lugar de conflito e de contradição. Prenhes de generosidade, os movimentos da revolução social ou tecnológica, os movimentos cívicos e de direitos humanos, os movimentos higienistas e, mais recentemente, ecologistas, contribuíram e contribuem para a dignificação humana, para transformações de hábitos seculares melhorando as condições de vida das populações, favorecendo maior protagonismo às pessoas pelo alargamento dos níveis de participação e responsabilização, introduzindo novos desafios sobre a compreensão e a solidariedade do futuro que a todos diz respeito. Porém, a autonomização da esperança do universo do religioso, facto histórico incontornável, não eliminou os problemas que, numa perspectiva de reflexão sobre a História, se põem à vivência e à percepção da esperança.

A esperança é, antes de mais, ***uma experiência que cada um transporta em si***. Esta é a grande deslocação ocorrida e que permanece como potencialidade: *a primazia da interioridade em relação à exterioridade*. As Igrejas sabiam e sabem isto, embora nem sempre lhes convenha lembrá-lo. E quando se refere as Igrejas não

me confino nem ao Papa, nem ao Secretário-Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas, nem ao Patriarca de Constantinopla. Referiro-me a cada um dos crentes, e de certo modo, por extensão, a todos os homens de boa-vontade. A esperança, no fundo, é uma experiência que transportamos em nós, e que nos remete para aquilo que somos, para as nossas circunstâncias, para a nossa fragilidade, para a nossa consciência e para uma questão central: *para onde estamos dispostos a caminhar?* Questão que é semelhante à que coloquei no início: *como é que olhamos a vida, como é que olhamos a nossa própria vida?* Porque a esperança tem muito a ver com o modo como olhamos a nossa própria vida. Como a mulher grávida que está de esperanças, porque transporta uma vida que já não lhe pertence, mas que, sendo parte de si, se constitui como diversa, autónoma, contendo um futuro que a transcende. Talvez nesta perspectiva possamos ler, com uma outra sensibilidade, o ***Magnificat***: *«Faz coisas grandiosas com o seu poder extraordinário./ Vence os orgulhosos e deixa-os confundidos. / Derruba os poderosos / e levanta os humildes. / Enche de coisas boas os que têm fome,/ e manda embora os ricos de mãos vazias»*[5].

Durante muito tempo li este texto com tudo o que ele tem de revolucionário, como erupção e afirmação de uma realidade nova, não sem a tentação de reduzir ou de valorizar, muitas vezes, essa leitura dirigida para fora, para a sociedade, para os outros. Dou-me conta hoje de como este texto me devolve a mim próprio. *Como é que na minha vida sinto que estas coisas acontecem? E até onde estou disposto a que elas aconteçam?* Porque o que nele está enunciado, na linha da linguagem profética, é a instauração de um mundo novo, onde a questão não é simplesmente a de instituir-se uma ordem, mas é a de se realizar, a de se cumprir uma relação. Isto é, a relação que existia, que tinha sido prometida, que tinha sido feita entre um povo e Deus. Entre um e um Outro.

Todos nós transportamos o futuro. Como Maria, como uma mãe grávida, todos nós transportamos o futuro que está em nós, mas que não nos pertence. Muitas vezes, isto é dramático para os pais ou para os professores, como eu. Uma das coisas que acho mais difícil na relação com a esperança é o medo que nós temos de perder e, por isso, somos muitas vezes levados a dominar. Nós dominamos porque temos medo de perder. E temos medo de perder, porque temos medo de nos perder. E, por isso, digo que todos nós

transportamos um futuro que está em nós, mas que não nos pertence. Pois não o possuímos nunca totalmente, por diversas razões, entre as quais a mais definitiva é a morte.

A esperança remete-nos também para o sonho, para a capacidade de sonhar. Vale a pena perguntarmo-nos que sonho transportamos. *Que esperança nós transportamos?* Não o sonho que se confunde com a ilusão, isto é, com a actividade de cada um, ou das sociedades, que procura agarrar o tempo, convencida que, potenciando essa centralidade, pode iludir a experiência mais radicalmente democrática que é a morte. Mas o sonho que corresponde à emergência da novidade anunciadora de vida nova, diferente, mais próxima dos outros, mais acolhedora e mais compassiva para cada um. Aquele sonho onde se balbucia a esperança enquanto vitalidade da vida em face da morte certa: a de todos os dias e aquela que nos espera como *fim* ou *nascimento*.

Sendo assim, encaro a esperança como sugiro no título escolhido para esta intervenção: *«Olhares da Vida - dom e ilusão»*. ***A esperança é um dom, transportamo-la, mas não é nossa***. Como a vida, como as amizades. A esperança, recebemo-la na relação que estabelecemos com os outros. Por que é que afirmo que, de algum modo, transporto esperança em mim? Porque a recebi de outro, porque a recebo de outros. Não é pela leitura exaustiva de prateleiras de biblioteca, nem por grandes exercícios discursivos sobre a esperança, mas pela relação. Nós recebemos a esperança de outros. A esperança não resulta, portanto, de uma espera, mas de um ir ao encontro. Nós recebemos sinais de esperança, mas constituímos também referência de esperança para outros. E é talvez aqui que está um dos elementos fundamentais do *processo de consciência* na nossa cultura. A consciência não tem valor em si, isolada, como o resultado de um simples saber aquisitivo. Trata-se de um saber como processo e percurso, acompanhado pelo desenvolvimento do sentido da responsabilidade; isto é, de um saber interiorizado que se traduz na progressiva *capacidade de dar resposta*. E não tanto porque tenhamos certezas, mas porque participamos de algum modo no mistério indizível de Deus que nos habita, porque no fundo só Deus - a transcendência manifestada na relação - é a resposta. Participamos nesse mistério e, por isso, somos solicitados por outro a ser mediação, a ser meio para também formular respostas que constituem fontes de esperança para o outro. Isto é um desafio a cada um de nós, e às

Igrejas, e aos diversos grupos na sociedade. Não basta ter doutrina, é preciso saber se ela é fonte de esperança para alguém. Pode-se ter tudo muito certinho, saber para onde se vai, onde se chega, pode-se até funcionar na *lógica dos «comboios»*, mas não será pela *lógica do horário* ou *do normativo* que nós nos constituímos como referência de esperança para os outros. A esperança cresce nessa apreensão, nessa relação com a realidade, com os outros, com o mundo. Mas apreensão é ainda uma expressão demasiado limitativa porque tem algo de domínio. Devemos talvez sentir a necessidade de acrescentar: apreensão capaz de transcender os seus limites, assente na confiança.

No fundo, trata-se de fazer caminho: *«Caminante no hay camino... Se hace camino al andar... golpe a golpe, paso a paso...»*[6]. Afinal, é a experiência dos companheiros de Emaús[7]: encontrar o sentido do caminho pelo encontro e pela partilha. Reconhecer no estranho que se aproxima, não um perigo, não um inimigo, mas aquele a quem se estende o convite: *«Fica connosco, porque já se está a fazer tarde, já é quase noite»*. Em todos os finais de tarde - nas alvoradas do anoitecer ou nos nocturnos de cada amanhecer - descobrir em nós *«o coração ardendo no peito»* pela conversa, pelo *verso* e *reverso* das nossas vidas, companheiras e abertas aos outros.

«A glória de Deus é o homem erguido»[8], na sapiência teológica da Patrística; o horizonte de esperança do homem e da mulher é o estar de pé, levantados, não amarfanhados por nenhuma ordem antiga ou qualquer nova ortodoxia, revolucionária ou não, seja de natureza política, religiosa ou outra. Assim, a esperança não será uma ilusão se não se limitar a vir de fora para dentro, mas sim se corresponder a um reconhecimento de dentro para fora. A dádiva só é redenção quando nós aceitamos receber. Tem a ver com aquilo que conseguimos receber dos outros. Só teremos esperança por aquilo que formos capazes de reconhecer na vida dos outros como sinais de esperança. E aí não há fórmula, há fazer caminho. Por isto mesmo, a morte é, por excelência, experiência de redenção. Não a morte provocada pela guerra, pelas violências institucionalizadas ou outras, que destróiem e nas quais se manifestam o mais radical egoísmo de todos, individual ou colectivo. Há vinte cinco anos atrás não teria esta convicção tão clara, mas hoje estou certo de que qualquer forma de guerra é expressão das mais arcaicas pulsões animalescas do homem. Todas as suas formas encerram níveis de tirania, de esmagamento do homem pelo homem. Não evoco, pois,

como redenção essa morte fruto do encerramento em si, nos seus interesses, de cada um ou de cada sociedade. Refiro-me à morte que, inscrita na vida de cada um, se transfigura pelo modo como vivemos connosco e com os outros, essa sim portadora de esperança. Porque é preciso que morram coisas, que nós morramos - reconhecer que o domínio sobre as coisas não é o horizonte da nossa realização - para que a vida se manifeste como sentido, na sua plenitude, para nós e para os outros.

Esta perspectiva sobre a experiência da esperança como dom inscreve-se na necessidade de contrariar as formas de quietismo, sejam elas quais forem. Todas as formas de quietismo me parecem ser busca de mecanismos de segurança que adiam um problema, que é o nosso *desejo de paz*. A paz pressupõe a capacidade de darmos a vida, e não de a tirar aos outros. Mas este dar a vida e de a não tirar, de não a roubar aos outros, é difícil nos dias de hoje. Uma sociedade que valoriza como paradigma a competição, mesmo quando adjectivada de *«salutar»*, uma sociedade onde há gente que tem emprego e outra não, onde há gente que vive em barracas e outra que nem se dá conta disso, onde o desenvolvimento e o prazer de uns é a miséria de outros, um mundo onde a primeira indústria é o armamento, torna muito difícil, por vezes, a compreensão e a vivência da esperança. Vive-se muitas vezes encharcados em crenças, resguardados pelas certezas normativas sempre legitimadoras de qualquer coisa, mas simultaneamente vive-se como se houvesse uma ausência de esperança. A esperança surge assim, muitas vezes, como um linguaregar escandaloso para alguns, quando não para muitos.

Nós conhecemos tudo isso, *não somos pessoas que podem dizer que não sabem*. Não somos das pessoas cujo problema fundamental seja o de ignorar o que se passa, de não saber. Porém, também nos damos conta de que não somos omnipotentes. Muitas vezes transportamos para a convivência com os outros uma certa omnipotência inoperante: os problemas estão todos aí, criticamos tudo, mas todos eles nos são exteriores. O desafio está certamente em não negar esses problemas, em não cair em qualquer forma de quietismo, mas alimentar interiormente a vida de cada um, descobrindo aí o veio da água cuja frescura é esperança vivida e comunicada. E isso só cada um pode fazê-lo. Que na morte, que

nos é certa, a própria morte se transfigure pelo modo como vivemos connosco e com os outros.

António Matos Ferreira

NOTAS

[1] Parafraseando o título de uma série de conferências quaresmais realizadas pelo Padre Alberto Neto: ***A Páscoa - brecha de Deus no mundo***. In **Reflexão Cristã nº 22**, Março-Abril 1980.
«Jesus morreu, de facto, porque a sua plenitude de liberdade humana, em relação ao Pai e aos homens, era de tal grandeza que estes teriam que a esfacelar para não cegarem, a não ser que quisessem rebentar radicalmente com os seus sistemas de ordem e segurança.
«Jesus matou a morte, pela vida que levou, a libertação que deu aos que o tocavam, a coragem com que relativizou a religião, o templo, o sábado e, principalmente, a Lei; pela predilecção com que apaixonadamente amou e fez seus aqueles que o mundo e o poder religioso segregavam - os pobres, os pequenos, os leprosos, as prostitutas, os ladrões; pela coragem dolorosamente serena e audaz com que enfrentou a Hora - a Morte. Por tudo isto Jesus fez com que a morte o não pudesse conter. A morte não tinha espaço para uma vida cuja dimensão era o próprio espaço do amor de Deus pelos homens. A medida sem medida. Foi ao mesmo tempo, e por outro lado, tentar não nos iludir, precavendo-nos, com a sua morte e paixão, para que entendessemos que o sofrimento e a cruz, não tinham sido arrancados da vida, mas eram *sinal* e tinham *sentido*; eles teriam que estar sempre presentes na nossa libertação pessoal e colectiva, mas tinham deixado de ser *instrumentos de maldição e morte* para se tornarem sinais pujantes de vida e de esperança.
«Foi por aqui, por esta simples brecha, que Deus, em Cristo, iluminou de novo todo o homem que crê e instituiu a Festa da Vida e da Fraternidade» (p. 51).

[2] Génesis 16.

[3] «Mesmo quando já não havia esperança, Abraão acreditou e assim tornou-se pai de muitas nações, conforme o que Deus tinha dito: *Assim será o número dos teus descendentes*» (Romanos 4, 18).

[4] «(...) perdoar é quebrar a engrenagem da violência, recusar a combater com as armas odiosas do adversário, permanecer ou tornar-se livre mesmo quando se está preso». Testemunho de um poeta cubano, preso durante vinte cinco anos nos cárceres e campo de Fidel Castro, citado por Jean Delumeau - **Ce que je crois**. Paris: Grasset, 1985, p.101. «O perdão é primeiro o que se pede a outrem, e antes de mais à vítima. Ora, quem se mete pelo caminho do pedido de perdão deve estar pronto a escutar uma palavra de recusa. Entrar na atmosfera do perdão é aceitar medir-se com a possibilidade sempre aberta do imperdoável. Perdão pedido não é perdão a que se tem direito. É com o preço destas reservas que a grandeza do perdão se manifesta. Nele descobre-se toda a extensão do que se pode chamar *economia do dom*, se caracterizarmos este pela lógica da superabundância que distingue o amor da lógica, da reciprocidade da justiça». Paul RICOEUR - *Le pardon peut-il guérir?* In **Esprit** nº 210, Mars-Avril 1995, p.

77-82. Este artigo encontra-se traduzido em português por José M.S. Rosa, in **Viragem** nº 21, Janeiro-Março de 1996, p. 26-29.

[5] Lucas 1, 51-53.

[6] Versos famosos do poeta espanhol António Machado (1875-1939).

[7] Lucas 24, 13-35.

[8] Esta é uma expressão analógica utilizada comumente para exprimir a sentença teológica de S.Ireneu: *«Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei», «Na verdade a glória de Deus é o homem vivo (vivente); logo, a vida do homem é a visão de Deus».* In **Adversus haereses** PG, 20, 7. Santo Ireneu (c. 130- c. 202: Padre grego, bispo de Lyon, provavelmente originário de Esmirna na Ásia Menor). A sua principal obra **Adversus Haereses** (Contra as heresias), constitui hoje uma referência teológica de convergência entre os cristãos do Ocidente e do Oriente. Na sua refutação dirigida aos gnósticos, expõe o que se pode considerar a primeira elaboração teológica sobre a Encarnação: o Cristo é o homem querido pelo Criador, um homem adulto, imagem perfeita de Deus, que recapitula nele toda a história da humanidade e em quem todos os baptizados são progressivamente divinisados. Trata-se de uma formulação antropológica fundamental para a comprensão da *novidade* (originalidade) da experiência cristã.

O QUE PODEMOS ESPERAR?

«O maior apetite do homem é desejar ser.
Se os olhos vêm com amor, o que não é tem ser».

PADRE ANTÓNIO VIEIRA

1. INTRODUÇÃO

Na questão «O que podemos esperar?» ressoa, ambiguamente, uma fórmula kantiana, em que se assinala uma crucial ruptura da tradição. Até ele tinha-se respondido, desde há muito, quase sempre: podemos esperar única e exclusivamente pela «esperança». Esperança da salvação, da reconciliação, da imortalidade. Toda uma época do mundo é aberta pela passagem da esperança para a espera. De certo modo, vivemos hoje os estertores de ter esperado até ao ponto de se ter perdido a esperança que alimenta toda a espera. Esperamos em vão? Mas esperamos o quê? Beckett, em ***À Espera de Godot,*** revela que a espera ficou esvaziada da «esperança», que se espera-aí, sem mais. O que se deve a uma falta que resultou do enfraquecimento das figuras históricas em que se plasmava a esperança. No nosso caso, teológicas, cristãs. Mas, mesmo sem esperança, as patéticas personagens de Beckett esperam ainda, dando sentido a uma frase de Robert Walser: *«Nunca chega aquele Algo que está em falta. Aquilo que esperamos e esperamos nunca chega. Aquilo que todos esperam nunca aparece. É este o pecado maior».* A imensa delicadeza com que em Walser a esperança da espera se apresenta como falta absoluta, obriga-nos a interrogar as raízes do desespero esquecido das razões porque desespera, que tudo desanima, hoje.

Esse desespero tem a ver com a crise da esperança; as figuras em que ganhava visibilidade, deixaram de ter poder. Que a questão reemerja nos nossos dias deve-se à entrada em crise da estrutura que denominaríamos por «programação da espera». Os modernos aboliram a esperança para programar a espera, a previsão, o planeamento, como efeito controlável da antecipação do futuro,

tudo se apoiando na certeza do já «esperado». Historicamente esta divisão anuncia a entrada na «modernidade», o domínio do nihilismo. Na espera programada e processada, como naquilo que muito aparentemente se lhe opunha, a utopia, permanece uma memória da esperança, que continua a assombrar o presente. Que pode mesmo patologizá-lo, como o fundamentalismo está aí para o demonstrar. É preciso reatar de outro modo com essa memória, agora que a temporalidade escatológica e a temporalidade da programação perderam boa parte da sua vigência, por uma espécie de achatamento do tempo. A crise da escatologia, a que se seguiu a destituição da espera racionalizada, obrigam a responder de outro modo ao «que podemos esperar». Questão que continua a ser decisiva, quando as respostas actuais se apresentam como fonte de perigo.

2. Da Esperança à Espera

Assinala-se com Kant uma cesura na figuração da esperança. No seu manual de Lógica, publicado em 1800, partindo da razão humana como fim último da filosofia, a que tudo se reduz, rebate o domínio da filosofia no seu sentido **Weltbürgerlich** para as quatro questões seguintes: *" 1) Que posso conhecer? 2) Que devo fazer? 3) Que me cabe esperar? 4) Que é o homem?"* (Kant: 25)[1]. Para Kant estas questões teriam de ser respondidas, respectivamente pela "metafísica", a "moral", a "religião", e a "antropologia". É esta deslocação para a antropologia que é decisiva. Daí que considere que, *"no fundo, todas estas disciplinas se poderiam refundir na antropologia, porque as três primeiras questões revertem nesta última"* (Kant: 25). Sabe-se que Kant nunca chegou a desenvolver em esta última questão, apesar da sua ***Antropologia***, que comummente se considera não estar à altura da quarta questão[2]. Aliás, quando explica um pouco mais o que se pode entender por cada uma das perguntas, nada diz sobre a última: *«O filósofo deve portanto poder determinar: 1) a fonte do saber humano; 2) a extensão do uso possível e útil de todo o saber, e finalmente 3) os limites da razão»* (Kant: id.). Os limites da razão têm a ver com a «religião», de que dependeria finalmente o que podemos esperar. Mas, diz Kant, *«esta última determinação é a mais indispensável, mas também a mais difícil»*

(id). O silêncio sobre *«o que é o homem»* de que dependeriam todas as outras e que estruturalmente está em correspondência com a *«Razão Humana»*, é claramente acompanhado pela inserção da «religião» no interior do «sistema» kantiano. Anunciando a inevitável passagem da esperança para a espera, por onde se irá instalar toda uma instituição de produção técnica do «esperado».

Todo o pós-kantismo, de Hegel a Kierkegaard, de Marx a Nietzsche, de Heidegger a Bloch é afinal a resposta à pergunta sobre o «homem», que acabou por se tornar central, que foi singularizada, historicizada, romantizada, e que nunca mais deixou de desdobrar os seus efeitos sobre a actualidade. O modo maior dessa resposta é claramente o hegeliano que historiciza o kantismo fazendo convergir as questões kantianas em direcção à *«criação de uma sociedade racional, capaz de encarnar a reconciliação com a realidade»*[3]. Sem o pretendermos mostrar, é com Marx que este projecto chega verdadeiramente ao fim. Sem a racionalidade, enquanto princípio da «sociedade» secularizada, teria sido impossível o surgimento da instituição moderna da «espera». A espera torna-se alvo de previsão, antecipação, planeamento, ou seja de cálculo racional[4]. A proliferação das técnicas da «espera» mostra bem quão insuportável é a «esperança» para o pensamento da previsão. Mas também que este só retira a sua força da esquecida memória da esperança. O que talvez explique a repetida crítica a elementos escatológicos da ideia de «progresso», que passa de empírico a «racional»[5].

Haveria algum interesse em retraçar as técnicas de «planeamento» deste ponto de vista. Baste-nos apenas considerar que, ligado ao chamado «Iluminismo», a programação da espera teve um tal domínio, que levou as posições centradas na esperança para a estética, e acima de tudo para o utopismo. Aparentemente opostas, existe complementaridade entre programação e utopismo[6].

É fundamentalmente Ernst Bloch que reata com a escatologia da «esperança», voltando-se explicitamente para a crítica da programação. Mas trata-se de uma esperança não-escatológica, voluntariamente «materialista». Na medida em que se pretende mundana, a esperança serve para refundar a própria razão, que no seu modo maior se realizou como superação desta. De acordo com Arno Münster *«Bloch trabalha na Fundamentação de um novo tipo de racionalidade apoiando-se na pressuposição de que o nexo das potencialidades "ainda não-manifestas" do ser com a actividade*

criadora e transcendental da "consciência antecipadora" será capaz de constituir uma nova filosofia da práxis» (Münster, 11). O racionalismo tem assim de se fundar na força messiânica da esperança, de tal modo que esta constitui o esquematismo transcendental do mundo, servindo-lhe de princípio constitutivo. Bloch reencontra a utopia que o marxismo tinha ilusoriamente abolido, mas que o motivava em profundidade, conferindo-lhe a força do messiânico. Como Bloch parte do «mundo», naturalmente a estética tende a assumir um valor central. A utopia fundada esteticamente, é o garante da superação do «existente», da positividade. Mas este não é abolido imaginariamente, como corre na escatologia, pois a utopia decorre do mundo, é exigida pelo estado de coisas. Na medida em que prolonga a «espera» pela força da «esperança»[7], esta última é *«integrada no projeto mais amplo de uma filosofia da praxis e de uma filosofia da "utopia concreta[...] que liga a espera a um futuro melhor e a qualifica, ao mesmo tempo, de* ***docta spes****, isto é: de esperança fundada também no conhecimento do mundo e na análise científica de sua estrutura e de suas contradições»* (Münster, 13). ***O Princípio Esperança*** é o livro encarregado de fundar uma ontologia imanente do «ainda-não» **(noch-nicht)**, que deverá ser antecipado pela imaginação, mas que não se funda nesta, mas numa lógica das potencialidades «reais» da positividade. A esperança funda assim uma lógica da realização de possibilidades que fazem do presente um simples momento, embora incontornável, da futuribilidade do agir humano.

É bem sugestivo este projecto de um saber do concreto, materialmente fundado, que rasga as vias do futuro no espaço do presente, que abre este ao futuro. Acima de tudo, que funda a mudança nas imagens do desejo e no «sonho», essenciais para a estrutura antecipadora que Bloch procura apresentar. Como se a «realidade» se sonhasse a si própria nas imagens deixadas pela história. É duvidoso, no entanto, que consiga escapar à lógica da programação e à sua abismação pela escatologia. De facto, Bloch fica preso de uma visão da totalidade que só esteticamente é apresentável[8], fazendo de tudo, simples «sinais» do que nos falta e «ainda-não» é. Por outro lado, a lógica da potencialidade é justamente aquela que domina a instituição da espera, com todo o seu cortejo de projectos, programas e processamentos, que tornam real, aquilo que está previamente em estado de «modelo»[9]. Bloch só se escapa a

esta consequência porque quer realizar uma totalidade aberta, mas isso é fonte de perigo, como todo o utopismo tornado politicamente actuante o demonstrou sobejamente.

O visar da totalidade, mesmo se apenas esteticamente, funda-se na imagem teológica da esperança. Ora, nos tempos modernos, todas as imagens foram arquivadas, cristalizadas em procedimentos, rotinas, mais ou menos automáticas[10]. Mais do que apelar para a ordem do «ainda-não», tudo é tingido pela afecção do «já-foi». Heidegger chamou atenção para este aspecto no seu ***Sein und Zeit***[11]. Para Heidegger a esperança é uma **bestimmenheit**, uma afecção, algo que releva da onticidade, como a angústia, etc. Diz ele: *«Hope has sometimes been characterized as the expectation of a **bonum futurum**, to distinguish it from fear, which relates itself to a a **malum futurum**. But what is decisive for the structure of hope as phenomenon, is not so much the "futural" character **to which** it relates itself but rhather the existencial meaning of **hoping itself**. Even here its character as a mood lies primarily in **hoping as hoping for something for one-self**. He who hopes takes himself **with** him into his hope, as it where, and brings himself against what he hopes for. But this pressuposses that he has somehow arrived at himself. To say that hope **brings alleviation** from depressing misgivings, means merely that even hope, as a state-of-mind, is still related to our burdens, and related in the mode of **Being**-as-having-been»* (Heidegger, 195/396). A «esperança» só pode ser esclarecida através da análise da «queda», o estarmos «lançados-no-mundo». Porém, a prioridade do mundo é anulada em Heidegger pela divisão entre onticidade e ontologia[12], que tem afinidades com a mesma estrutura que a da antecipação blochiana, e de toda a programação da espera. A crítica tem incidência, mas a recusa do «existente» como derrogação do Ser, faz com que a esperança seja vista como uma mera afecção. Ora, a afecção para poder funcionar no mundo exige a presença da figura, a sua «precipitação» material. Mas a crítica de Heidegger dá a ver algo de decisivo: se a «esperança» é uma afecção que determina o estado de coisas e, consequentemente, alimenta a tecnologização da espera, a sua força maquínica, então todo o esquema da potencialidade (e, a estrutura metafísica que o suporta, a «vontade») tem de ser suspendido. Bloch, que dá atenção às figuras da esperança, embora acabe por anulá-las todas na «afecção da espera», ficando preso da lógica da potencialidade,

fazendo da esperança a afecção geral da realização no tempo do «ainda-por-vir». O que o deixa preso da estrutura experiencial que procura radicalizar.

Por nosso lado, diremos que é preciso evitar um duplo escolho: ficar na determinação abstracta da «esperança», esta não é nada sem figura, e por outro lado, é preciso um outro trabalho sobre a figura que vá além da arquivação lado a lado com todos os escatologismos historicamente realizados. Trata-se de evitar, como o fizera a instituição da espera, a absolutização de uma figura, no nosso caso, a de Cristo, que excede todo o trabalho de representação histórica[13]. O reatar da memória da esperança por Ernst Bloch voltava-se contra a programação da espera pelo «esperado», acima de tudo contra a certeza racionalista de um controlo no tempo dos processos de realização. Mas sem pôr em causa a desteologização da esperança operada pelo racionalismo. Os casos que analisámos, se bem que brevemente, mostram que o desvio para a utopia mantém-se dentro do espaço metafísico em que o racionalismo se articula.

A necessidade de prosseguir esta crítica ao racionalismo, que o utopismo complementa, explica a actual voga do projecto de Hans Jonas - o «princípio responsabilidade» -[14], que parte da crítica da **hybris** tecnológica a que o utopismo não conseguira escapar. Ao mesmo tempo configura-se aqui uma crítica forte ao blochiano «princípio da esperança». Por interessante que seja a sua concepção, e de facto é-o, Jonas sai da utopia à custa da regressão a uma afecção que longinquamente legitima a «esperança»: o medo. O que não é menos problemático. O argumento de Jonas é pertinente contra a vontade de domínio da natureza e do mundo, baseada no controlo do tempo, acima de tudo do «futuro». Toda a crítica de Jonas está voltada contra a mitologia prometeica de um progresso imparável e inevitável, que estaria a ameaçar a «espécie humana». A proposta de uma «heurística do medo» implica um acordo sobre o «sumo mal», a destruição do homem, e não a definição de um «sumo bem». Para Jonas a «insuficiência da razão» para controlar os efeitos inesperados dos actos tecnologicamente orientados, explica os desastres em cadeia, nomeadamente ecológicos e biológicos, criando uma situação onde o aumento da potência da técnica é superior às capacidades de previsão e de antecipação. Dado que é o planeta que está ameaçado por essa situação, o «princípio da responsabilidade» terá de se estender não só ao próprio do humano,

mas aos animais e à própria natureza. O interesse da análise de Jonas assenta na compreensão de alguns limites internos da instituição da espera, seja na sua forma utópica, seja na sua forma tecnológica. Mas fundar a ética sobre o «medo» significa deixar-se maquinar pela afecção que lançou justamente o projecto de domínio e controlo total do acontecimento. Se em Jonas a afecção escatológica é «secada», acaba no entanto por retornar sob os traços apocalípticos da razão para ter medo. O efeito é uma fixação do estado de coisas para impedir o excesso, a **hybris** da técnica, originando uma política do «mal menor» que é a base de toda a indignidade. Não é possível estender à natureza um «véu do humano», quando este se sustenta apenas no medo. A implicação é a prioridade do estado-de-coisas, o que é escandaloso dada a injustiça que o atravessa e estrutura. O abandono da afecção da esperança, já desfigurada pela modernidade, que suporta toda uma maquinação da actualidade pela temporalização programante, exige uma deslocação do tempo para o espaço. Podia mesmo falar-se de uma «inversão».

É no «espaço» que tudo se joga[15]. Mas o espaço não se confunde com o existente, na sua pesada armação. É uma espécie de hiper- espaço onde caíram todas as figuras, as da esperança e as da espera, em geral, toda a experiência já feita. O momento em que estamos é o do esquecimento dessa «queda». Mas também surge a possibilidade de retraçar de cada figura, de entre todas, também a da esperança. É ela que hoje desassossega a instituição da espera certificada pelo «esperado», e estando desta a libertar-se. O domínio do espaço cria uma opacidade que é aparente. É sobre esse retorno que gostaríamos de ler um dos poemas de José Angel Valiente: *«Aguardábamos la palavra. Y no llegó. No se digo a sí misma. Estaba allí y aqui aún muda, grávida. Ahora no sabemos si la palabra es nosotros o éramos nosotros la palabra. Mas ni elle ni nosotros fuimos proferidos. Nada ni nadie en esta hora adviene, pois la soledad es la sola estancia del estar. Y nosotros aguardamos la palabra».* Na confusão do que está aí é preciso ainda encontrar a palavra certa. Esta terá de destacar-se, dividir-se do «existente» onde está arquivada. Poderá ser ela ainda a esperança? Ela, que já veio ou nunca veio, mas que se continua à espera. Mas caberá essa palavra nas figuras em que historicamente se cristalizou?

3. Da espera à esperança

Mal ou bem, estamos a ser determinados pelo «achatamento» do tempo. Pela queda no «presente», o precipitar-se na actualidade. Essa queda sem «esperança» é difícil de aceitar. Estamos doentes da actualidade, e boa parte as soluções para o apagamento da «esperança» são mais patológicas que a doença que pretendem curar. O fundamentalismo serve aqui de exemplo. Em todo este assunto quase se diria que somos arrastados entre duas direcções: a da perda da «esperança» e a do seu retorno perverso como afecção sem memória. Qualquer delas é perigosa. Hipoteticamente poderíamos defender que esta falsa alternativa teve origem na entrada em crise da instituição de programação da espera. Semelhante crise passou por uma inversão da experiência moderna. Desde sempre determinada pelo tempo, indo do axioma *«Time is money»* (Benjamin Franklin) até ao *«tribunal da história»* (Hegel), vigora agora a relação ao espaço, que tende a tudo sobredeterminar. Mesmo no caso da esperança, vimo-lo já, tudo desemboca numa destemporalização da espera. Parece que caímos num eterno «agora», no império da actualidade, fenómeno que Walter Benjamin já tinha detectado nos anos 30 deste século[16].

Paradoxalmente, a topologização da experiência é acompanhada de uma diminuição da experiência. Benjamin falava de *«empobrecimento da experiência»*, mas hoje ela parece estar em vias de desaparecimento[17]. Talvez porque nos habituámos excessivamente a pensá-la a partir do tempo. Seja o tempo da escatologia que negava a espacialidade da experiência, fazendo desta simples palco da luta pela salvação, seja o tempo da história, que julgava o presente pela sua falta de perfeição relativamente ao futuro. O fenómeno crucial do «achatamento» do tempo, que não podia deixar de afectar a problemática da esperança. Como diz Remo Bodei: *«I modelli 'proiettivi' e prospettici si sono indeboliti, perché difficilmente il conseguimento di un fine lontano riesce a mobilitare chi si attiene a progetti temporali più ristretti»* (Bodei, 12)[18]. O escândalo está em atingir-se o fim dos tempos sem se ter verificado a salvação (nem a revolução). O «no future» de Wahrol ou dos punks actuais, dos radicais alemães dos anos 70, mesmo as teses do «fim da história» dos liberais americanos, são um sinal desta situação.

As razões deste fenómeno remontam ao acontecimento decisivo da época - o advento da técnica[19]. É esta que está a provocar uma progressiva substituição da experiência por uma estranha «experiência» electrónica, encurtando o tempo à medida da velocidade da luz. Não é casual que cada vez se fale mais de «directo», de «tempo real». Está aqui em causa uma experiência radical de doação directa, que não se compadece da demora. E a instituição da espera, e toda a esperança que ela obliterava, saem assim afectadas. Será preciso encontrar uma outra via para nos aproximarmos da memória da esperança.

Sendo necessário partir da materialidade do que está-aí[20], é verdade que os efeitos do desaparecimento do tempo são bem perversos. A linha da tradição, que associava passado, presente e futuro, é pura e simplesmente arquivada[21]. E isso tem efeitos consideráveis. Acima de tudo a perda da historicidade da experiência, com o que tudo se resume a um desarquivar que não é muito diferente da maneira como a TV ou a publicidade vão buscar ao arquivo, onde tudo está caído indiferenciadamente, aquilo de que necessitam para continuar o jogo das afecções. Na «modernidade» a droga era o modo essencial de jogar com o «desespero», como mostrou Baudelaire em ***Os Paraísos Artificiais***, pois ela é o substituto da esperança, é a forma secular de escapar ao mundo. O que é novo é a fusão da bioquímica da adicção com a maquinaria passional dos **media** de que a «realidade virtual» parece ser a forma mais poderosa, que instantaneamente operam a «desrealização» do mundo. Desrealiza-se para melhor realizar o desejo nas imagens «livres». Só por regressão absoluta é ainda possível um retorno do reprimido, a «esperança», mas parece ser o seu «estado solto», desligado, que alimenta o incessante proliferar de fetichismos de todo o género, desde o **piercing** à mutilação, terminando no fundamentalismo. Politicamente, estamos a assistir a uma espécie de retorno de um estado de predação generalizada, recriando-se uma situação com claros contornos hobbesianos[22]. O domínio do *«wrong time, wrong place»* faz de qualquer conjunção «favorável» uma oportunidade única que não admite delongas. Há que aproveitar, eis a nova regra universal. A lógica do choque domina, levando a uma permanente estimulação, que leva ao apagamento de tudo o resto, como «desinteressante». Contrariamente ao esperado, por exemplo por Benjamin, o choque leva a um amortecimento quase

total, de que o **Zapping** é o procedimento paradigmático. O choque em vez de produzir aumento de consciência levou a controlo sobre as paixões. Em suma, o esvaecimento da experiência leva a uma crispação sobre a vivência, voltada para a realização instantânea do desejo. Inevitavelmente isso é inseparável do *«sfilacciamento del tessuto simbolico della nostra esperienza»* (Bodei, 16), para usarmos uma excelente formulação de Remo Bodei. Acima de tudo, abala-se o poder de atracção de figuras bem determinadas da esperança, que parece ter-se esvaecido com o esfiapamento do «simbólico». A perda da hierarquia que ordenava as figuras faz de todas atractores, como se estivesse em acto uma atracção abstracta.

O diagnóstico é grave, se bem que fosse necessário libertar-nos da figuração da esperança que levava à resignação, à aceitação da indignidade do estado-de-coisas, como um momento transitório da salvação, aceitando existente na justa medida em que lhe escapava imaginariamente. O entramado do simbólico por figuras únicas acabou por estar na origem do nihilismo. Não será assim que se deve entender a tese nietzscheana da «morte de Deus», em correspondência com a perda de centralidade da figura crística? Profundamente incrustado na memória da esperança ocidental, qualquer vigência das figuras históricas tem de passar pelo abalo do simbólico naquilo que ele tem de negação do existente, digerido pelas máquinas temporais da desrealização do mundo. Ser habitante do território fantasmagórico do simbólico equivale a ficar preso da trama de poderes em que se enreda o mundo, escapando ilusoriamente para o ultra-mundo brumoso e aéreo do desejo de absoluto.

Como se verifica, todo o assunto é político. Somos responsáveis pela forma do mundo, e isso exige respostas políticas, não escatológicas nem programadoras, o que acarreta uma outra relação com a memória da esperança. Michel Foucault deixou-nos algumas pistas interessantes para avançarmos um pouco mais na direcção dessa política. Num debate com Rabinow e Dreyffus, ele responde às críticas que Rorty lhe endereçara, acusando-o de «pessimista» e de negar a vida. Para Foucault o optimismo tende a dispensar a necessidade de agir, enquanto que o pessimismo, visa responder aos perigos que ressaltam da urgência que actualidade sempre é. Àqueles que o acusam de ver «perigos» e «dominações» por todo o lado, responde Foucault: *«o meu problema é «cuidado,*

tudo é perigoso, mas não do mesmo modo nem ao mesmo tempo» (Foucault, 30). Tudo se joga no critério para decidir do que é perigoso ou não. Como distinguir? Foucault não chega a responder a esta pergunta, talvez porque a sua obra, solidariamente considerada, seja a resposta que ele poderia dar. É a experiência concretamente visada que, pressionante, faz emergir o perigo, a cada momento e em cada lugar[24]. O perigo parece ser apenas perceptível no particular, pois, interroga Foucault, *«what is the accurate danger? I think that's the ethico-political choice we have to make every day to decide which is the main danger»* (id., 23). O que não resolve o problema, pois para exercer o juízo que decide do perigo é preciso dispor de um critério que vá para além da ocasião. O perigo é o peso avassalador do estado de urgência, que quando se perfila torna suicidário qualquer alheamento. Quando pressiona já não se trata de debater ou escolher, mas de agir. Defender o contrário, implica a existência de um tempo de segurança, de uma distância, que a instituição da espera procurava dominar, justamente para evitar o perigo. Ora quando a urgência se dissemina por todo o lado, o tempo escasseia e o «aqui e agora», qualquer que seja, torna-se perigoso.

Não é, assim, por acaso que, numa outra discussão, tida em 24 de Abril do mesmo ano, esta questão surja ligada à temática da esperança. Trata-se de saber se a suspeita permanente leva à perda da esperança. Ao que ele responde: *«if you are suspicious, it is because you have a certain hope. The problem is to know of kind of hope you have, and which kind of hope is reasonable to have in order to avoid ... the political circle which reintroduces in your hopes, and through your hopes, the things you want to avoid by these hopes. I think that's the great disappointment visible in revolutionary movements, and of what Bloch would have called* ***Hoffnung****. That is, that this* ***Hoffnung****, this hope, in the european countries since maybe the reformation, or at least since the end of the 18th century, has already reintroduced the same dangers they want to avoid. And my strategic situation, is a suspicion which tries to limit this hope, and to give its hope such a form that it wouldn't reintroduces the dangers themselves»*[25]. A conclusão inevitável é a de que a secularização da esperança[26] despertou mais perigos, novos perigos. A utopia que se baseava numa certa escatologia, em *«sonhos»* da esperança, revelou-se como terrivelmente violenta, caso dos movimentos revolucionários desde 1789. Temos hoje atrás de nós a

experiência do desapontamento da espera, os acontecimentos deste século mudaram as formas como foi reelaborada a memória da esperança cristã. Se há um *«desapontamento»* com a esperança, muito depende da saída do círculo formado de desapontamento e de esperança. Essa é uma questão estratégica para Foucault: *«hope is totally essential to our political life. And I think that hope and suspicion are two closed domains. And we don't have to rennounce our hope because we are suspicious, or to rennounce our suspicion because we have hope»* (14). É preciso romper o círculo, não bastando manter-se no espaço aberto entre desapontamento e esperança. O que exige uma política paradoxal, a da resposta à urgência do instante. Considerará Foucault que nos momentos de maior perigo é necessária a esperança, e nos momentos de acalmia, a suspeita? Disso dependeria um agir verdadeiramente livre, capaz de quebrar o círculo da afecção, solta das suas figuras. Nesta visão a esperança vem do seu contrário, do desespero. Como disse Benjamin, só os desesperados permitem ainda a esperança. Ora, os desesperados são as vítimas do estado-de-coisas, são os «doentes da actualidade». Só que essa doença está a disseminar-se por todo o lado. O medo do crime, da catástrofe e do acidente estende-se a tudo e a todos. A resposta não passa pela fuga para as figuras do passado, nem pela obsessão do futuro. Mas pela aceitação da actualidade como espaço de decisão que em cada ponto se afirma como absoluta. É nesse espaço onde tudo está caído que a memória da esperança deverá voltar, sob formas que mal as podemos perceber, suspendendo o desapontamento. Para ir de novo e de outro modo da «espera» do que nunca poderia vir, para a esperança do melhor, é preciso dizer sim à vida. É da aceitação da imanência que tudo depende. Um dos **sonnets-actualities** de E.E. Cummmings dá-nos conta da necessidade de responder à urgência, situação em que o *«Whirl's after all»*. À vertigem do fim do tempo, ao torvelinho da imanência, deve responder uma entrega absoluta à vida, à actualidade desta. Diz assim: *«let's live suddenly without think»*. Mais adiante: *«let's live like the light that kills»*. O que leva o pensamento a instanciar-se sobre o instante, precipitando-se velozmente na vida. Mas a entrega através da qual desaparecem os limites que procuravam controlar *«the brain of cleverly-crinkling water»*, que instabiliza tudo o que é *«organizado»*, não leva à opacidade do existente, à dissolução da vida no estado de coisas. Nesta entrega *«an edged nothing begins to*

prune», algo imperceptível que divide o existente contra si próprio, que corta **(prune)** o que está aí, sem o desdobrar no tempo, desenvolvendo-se no espaço. Trata-se de reabrir no espaço onde tudo está caído, uma diferença que, ao invés da escatologia não nega o mundo: *«I occasionnaly feel vague how/vage I don't know tenuous Now-/spears and The Then-arrows making do/ our mouths something red, something tall»*. É apenas neste desdobramento do «aqui e agora» que advirá a Palavra que nos falta. Divisão, corte, que através do lancetar da lança que atinge o «now», o agora, lança o existente nas «flechas do depois», cujo «alvo» é o próprio existente, na sua urgência. Readquirir a voz salva as figuras arquivadas no presente, separa-as, dá-lhes novo curso. Diz Cummings: O «vermelho» retorna, e o Grande, o elevado. Mas de forma «vaga» e sem nitidez. Bela lição esta aqui. A esperança terá que ser a lança do presente e a flecha do depois, não para fugir da «vida», mas para continuar «caindo» nela, transfigurando-a. E arrastando-a ao mesmo tempo por um *«fazer fazer»* que não é violento. Trata-se de não poder fazer outra coisa do que.. fazer. A esperança está plasmada nas coisas, em todos os objectos do mundo, e é o agir que a garante, quase milagrosamente[27].

4. Conclusão: Pequeno Tratado da Esperança

Com a crise da instituição da espera redescobre-se a esperança que se silenciou, que desertou a palavra. Mas que vem no mais mínimo gesto orientado pela liberdade. É nesse gesto que ela pode ganhar figuralidade[28], escapando ao movimento que arquivou todas as figuras. Isso só é possível no espaço em comum criado pelos que agem, mas esse espaço não se opõe ao existente. É uma transfiguração deste último[29]. Estar-se aí, como disse algures Heiner Muller, um *«phenomenon without hope and without despair»*. Com isso sai também transformada toda a dramática história da queda. Não se trata de estar satisfeito com a queda, nem de a diabolizar, mas de declinar a queda segundo novas inclinações. Outras inclinações que não levem para o mundo ilusório de-fora da vida.

Vimos já que o silenciamento da esperança leva aqueles que já não conseguem encontrá-la para a pura afecção, sempre

maquinável por qualquer figura. Dada a indiferenciação provocada pelo arquivo, esperança tal como se constituíu historicamente no Ocidente, torna-se mais uma figura, em concorrência com inúmeras outras. Não há solução no desencadear das paixões dos fundamentalismos actuais, como não existe também no *Zapping* generalizado que obriga a passar velozmente por todas as figuras, e todas as coisas, para preencher uma falta que nenhuma pode colmatar.

Se é verdade que a esperança está plasmada nas coisas percorridas pelo agir em comum, tudo depende de saber ler os sinais da esperança quando ela se parece ter emudecido. Na imensidade de palavras (e imagens) que vagueiam pela cidade actual, emerge um silêncio imperativo. Tal como nas muitas palavras é difícil encontrar a palavra, também no dado, no que está aí, é difícil encontrar uma abertura. Como em Cummings, são precisas lanças e setas, que nunca chegam ao destino, já que nunca chegam realmente a partir. A não ser poeticamente.

Que a poesia ainda possa ser seta do tempo quando o tempo escasseia é um dos tais sinais de esperança de que falávamos. No caso de Rilke, no ciclo de poemas franceses ***Les Fenêtres***, mostra que o estado-de-coisas, o existente, está pejado de sinais de abertura, só possíveis no seu interior. A poesia das janelas vai revelá-lo suficientemente. De todos os objectos do mundo alguns são janelas. Mas não poderão funcionar todos os objectos do mundo como «janelas»?. Para Rilke a janela é algo do mundo que abre para fora dele, mas que mistura em si o que está e o que não está: *«Fenêtre, toi, ô mesure d'attente,/tant de fois remplie,/ quand une vie se verse et s'impatiente/ vers une autre vie»*. Não será então que todos os objectos podem ser a medida da espera? A resposta tem de ser afirmativa, só que aqui a diferença instala-se na opacidade do existente, onde em cada momento uns objectos medem melhor a impaciência que outros. É o caso da janela alegórica que *«mede a espera»*, mas também em que a espera a descobre como medida. Procurar outra vida é a medida da *«impaciência»* contra a vida mal-vivida. Os objectos são mediadores, ganhando mais vida que a vida mal-vivida. Daí que o poeta fale para a janela: *«Toi qui sépares et qui attires/ changeante comme la mer,/ glace, soudain, où notre figure se mire/ mêlée à ce qu'on voit à traves;»*. Tais objectos têm uma dupla face, ao mesmo tempo espelho que reflecte o existente e algo que a excede absolutamente. O mundo. Mais que o mundo, o

simulacro que a liberdade exige para suportar a sua materialidade. A transcendência é o *«excesso do **dehors**»*, que só pode ser entrevisto através de um compromisso com o objecto, que está lançado-aí. Caído. Todo o objecto pode funcionar assim, é essa única possibilidade que resta: *«échantillon d'une liberté compromise/ par la présence du sort;/ prise par laquelle parmi nous s'égalise/ le grand trop du dehors»* (288). A honestidade de que falava Cummings, a humildade do tal-objecto, exigem um retorno à vida, mas uma vida livremente vivida, sem medo, nem desejo. Através da janela rilkeana o excesso ganha humanidade, tudo o que excede ao passar pela contingência dos objectos *«compromete a liberdade»* mas salva-a ao mesmo tempo. Impede a queda no absoluto sem perder de vista o absoluto. É preciso «baixar» a espera, diminuir-lhe a febre da esperança afectada a certas figuras, e é isso que certos objectos nos forçam a fazer. De algum modo, todos eles. Parafraseando um outro artista, não se trata de objectos certos, mas de certos objectos. Mas não todos, mas aqueles que aqui e agora atraem o olhar para o mais urgente. O objecto estranho que se opõe repentinamente a nós: *«Tu me proposes, fenêtre étrange, d'attendre»* (284). O convite deve ser aceite ou recusado? Isso depende de saber *«Qui attendrais-je?»* (284). E vem a solução final: a espera da esperança é a falha que abre a imanência, mas o mundo só é completo se for o existente mais essa «falta». Diz Rilke: *«Ne suis-je intact, avec cette vie qui écoute,/ avec ce coeur tout plein qui la perte complète?/ Avec cette route qui passe devant, et le doute/ que tu puisses donner ce trop dont le rêve m'arrête?»* (284). Só através da objectualidade do objecto-janela, que é um objecto qualquer, pode retornar a memória da esperança.

Os objectos, e finalmente todas as coisas, enquanto pontualizações de um entramado de relações, são «janelas» da esperança. Espera-se através deles, espera-se algo deles. O quê? Outras ligações, diferentes pesos e ponderações, novas quantidades, transfigurações. Ou seja, um «outro» mundo que quase não se distingue do existente. A esperança emerge da espera do objecto esperançoso[30], que anuncia outros modos, novas maneiras. Já nada tem a ver com a programação da espera, de que ele é um resto, e que na sua inanidade captura o nosso desejo. Nem pelo vaguear de um desejo de absoluto que se satisfaz com pouco. Os livros, as poesias, as figuras, as memórias, elas próprias decaíram na objectualidade. Isso é inevitável. E também eles esperam para continuarem outro curso.

A liberdade não está no resultado nem no final, mas no poder continuar.

Se cada objecto, coisa ou figura é meio da esperança, é porque está invisivelmente dividido, num lado rígido, caído, aí, que procura o nosso desejo, noutro lado, vago, invisível, que exige a salvação do objecto, a sua deslocação para outro estado-de-coisas. Embora vago, silencioso, esse lado, que é o primeiro de outra maneira, abre o caminho da memória da esperança. A máxima opacidade está invisivelmente em dividir, e o agir vai voltar a dividir, partir de outro modo, partilhar a divisão.

Para explicar melhor este aparente enigma, afinal um mistério da imanência, abordarei um pequeno conto de Clarice Lispector intitulado «Uma esperança», quase um «tratado mínimo da esperança». A acção decorre numa casa, onde estão os objectos sem mais, a não ser a ordem da casa, a mãe e dois filhos. Um dia entra um pequeno insecto verde que, auspiciosamente, se chama no Brasil «esperança»[31]. O insecto chamado esperança, ao entrar em casa, traz a memória da esperança. Ele é duas coisas sem o saber, e esse não saber é a sua forma de atrair a esperança. Tudo se joga numa rememoração que segue passo a passo o trajecto da coisa-animal perdida em casa. Caminho bem complicado porque o insecto nada sabe de casas, este é um assunto humano. Um dos filhos «grita» ao ver a esperança: *«Uma esperança! e na parede bem em cima de sua cadeira»* (287). O jogo da divisão começa imediatamente: a esperança-insecto é carreada pelo insecto-esperança, e esse está aí, na «parede», no muro, aquilo que separa e aprisiona ao mesmo tempo. Como a «esperança é coisa secreta» (id.), a mãe reconhece de súbito que o filho cresceu: ele *«unia em uma só as duas esperanças»*. A conversa com o filho será a da permanente duplicação, com frequente retorno da esperança ao animal e vice-versa. Enorme atenção dos dois à coisa-insecto, que ilumina a esperança. O insecto era *«magro e verde»*, e a mãe com o desespero doce dos que ainda têm a memória da esperança queixa-se que *«Ela quase não tem corpo»* (id), ao que ele responde que *«só tem alma»* (id.) Numa descrição impossível de uma coisa que é duas, a esperança e insecto *«hesita»* (288) e *«não tem olhos»*, *«esqueceu-se de voar»* e por isso anda *«devagar»*. Pergunta-se a mãe se ela estará «ferida». Mas não, está enleada no mundo dos objectos, sendo um deles e algo mais do que eles. A duplicidade instala-se, pois ambos falam a mesma

linguagem: *«a das duas esperanças»*. O insecto forceja por uma saída entre os *«quadros da parede»*. As imagens aprisionadas nas molduras, arquivo de figuras do mundo, são um obstáculo ao caminho do insecto-esperança. Os quadros são chamadas à vida pelo forcejar do insecto. Depois de várias tentativas falhadas para encontrar o caminho de saída, o menino conclui *«Ela é burrinha»*, que *«um pouco trágico»* a mãe assente. Coniventes da palavra trazida pelo insecto duplo, Lispector vai redescobrir na atenção absoluta ao ínfimo animal, as vias e modos da «esperança»[32].

Caminho difícil, o da esperança e o do insecto. Sobre o mundo da casa, sobrepõe-se uma teia invisível, que o captura, que tudo reduz ao consumo, à consumação do desejo, ao comestível: *«Foi então que farejando o mundo que é comível, saiu de trás de um quadro uma aranha. Não uma aranha, mas me parecia a aranha. Andando pela sua teia invisível, parecia transladar-se maciamente no ar. Ela queria a esperança. Mas nós também queríamos e, oh! Deus, queríamos menos que comê-la»* (288). Deixar ser, deixar vir o acto atento ao estado de coisas, eis o caminho da esperança. Ingenuamente, visto o que estava em causa, o filho pega numa vassoura para matar a aranha, acto que a mãe procura evitar, pois a morte da aranha, mesmo a que quer matar a esperança, significa que *«sem saber se chegara infelizmente à hora certa de perder a esperança»* (id). É que a aranha também é dupla: é ela animal, e a «sorte». Duas soluções possíveis: a da criança, mais feroz, que pretende salvar a esperança, mas que apenas salva o insecto, a da mãe que quer salvar a aranha, como forma de manter aberta a esperança[33]. Que salva o insecto-esperança e a esperança-insecto, onde todos vêm «insecto». Enquanto a mãe hesita a aranha é morta pela criança. Entretanto a esperança fizera já o seu caminho: *«Meu outro filho, que estava vendo televisão, ouviu e riu de prazer. Não havia dúvida: a esperança pousara em casa, alma e corpo»* (289). Algumas coisas revelam-se como portadoras de memória, inscrevem-se num duplo de si mesmas, que liberta o mundo, provoca o *«riso de prazer»*. É que sendo matéria, sobre elas poisa algo invisível, tão delicado que nunca se deve *«tentar pegá-la»* (289). Pretender apanhá-la destrói essa presença ínfima, um quase-nada, que deve salvar. E, acima de tudo, destrói as pobres coisas sobre as quais deve caminhar a esperança. É com o «nada» que termina o conto: *«Uma vez, aliás, agora é que me lembro, uma esperança bem menor que esta pousara*

no meu braço. Não senti nada, de tão leve que era, foi só visualmente que tomei consciência de sua presença. Encabulei com a delicadeza. Eu não mexia o braço e pensei: "E essa agora? que devo fazer. Em verdade nada fiz. Fiquei extremamente quieta como se uma flor tivesse nascido em mim. Depois não me lembro mais o que aconteceu. É, acho que não aconteceu nada» (id). Mas a casa basculou em torno dessa presença que por momentos pousou nela, iluminando todas as coisas, tudo o que estava dentro dela. Mesmo a televisão.

À questão «o que podemos esperar» responde-se: uma vez mais e sempre a «esperança». Só que agora ela tem a delicadeza de operar incorporalmente, e pode pousar sobre tudo. Tem a materialidade de *«uma flor nascida dentro»* das coisas. Nada é negado, antes de agir. Não existe em si mesma, ela cola-se às coisas e ilumina a vida, com um quase nada que é tudo. O trabalho da memória começa quando ela ficou libertada do seu «estado» de quadro, imagem fixa e medusante. A história da esperança foi a do seu aprisionamento por imagens fortes, que desrealizavam o mundo, não para o transfigurar, mas para o deixar... no estado em que está. É substituída pela lógica da espera para melhor fazer repetir o mundo na figura que o organiza. Há ainda a possibilidade de surgir, enquanto memória da esperança, em todas as suas figuras, em todos os objectos, em todas as coisas, através de todos os actos. Por dentro, invisível, leve, mas com força.

José A. Bragança de Miranda

BIBLIOGRAFIA

AMMONS, A. R. - Wordly Hopes, NY, V.W.Norton, 1982, 51pp.
BLOCH, Ernst (1921) - L'Esprit de l'utopie (or. Geist der Utopie), Paris, Gallimard, 1977, 344pp.
BODEI, Remo 81996) - Libro della memoria e della Speranza, Bologna, Il Mulino.
BODEI, Remo (1991) - Geometri delle Passione: Paura, Speranza, felicità - Filosofia e Uso politico, Milano, Feltrinelli, 2ed, 1992.
CUMMINGS, E.E. - Buffalo Bill Ha Muerto (Antología Poética 1910-1962), Madrid, Hipérion, 1996.
KANT, Emmanuel (1800) - Logique (or. Logik), Paris, Vrin, 2ed, 1979.
LISPECTOR, Clarice (1984) - A Descoberta do Mundo, 2ed, Rio, Nova Fronteira, 1994.
MÜLLER, Heiner - Germania, NY, Semiotext(e), 1990.

RESTA, Eligio (1992) - La Certeza y la Esperanza. Ensayo sobre el derecho y la Violencia (or. La Certezza e la Speranza), Barcelona, Paidós, 1995.
RILKE, Rainer Marie - Frutos e Apontamentos, poemas franceses, edição bilíngue, traduzida e prefaciada por Maria Gabriela Llansol, Lisboa, Relógio d'Água, 1996.
ROCHLITZ, Rainer - «L'exil et l'esperance. La correspondance d'Ernst Bloch» in CRITIQUE, 468, 1986, pp.539-546.
VALENTE, José Angel - Material Memoria (1979-1989), Madrid, Alianza, 1992.

NOTAS

1 - Estas questões já constavam da Kritik der reinen Vernunft de Kant, com a excepção da última sobre o «homem».

2 - Heidegger depois de mostrar que as três primeiras questões remetem para a finitude humana, procura superar a antropologia através da "ontologia fundamental" como forma de abertura do mundo à questão do Ser. É sabido que Michel Foucault na sua sequência anunciou em Les Mots et les Choses [1966] o "fim do homem", com o que se terminaria o antropologismo da modernidade. Cf. Miguel Morey - El Hombre como Argumento, Barcelona, Anthropos, 1987.

3 - É esta a leitura produzida por Herbert Marcuse em Reason and Revolution. Seguimos aqui a interpretação de Arno Münster.

4 - Como mostrou Foucault o instrumental probabilístico e estatístico é uma peça essencial do que denomina por «biopolítica das populações». Sobre este assunto cf. também HACKING, Ian (1990) - La Domesticación del Azar: La Erosión del determinismo y el Nacimiento de las Ciencias del Caos (or. The Taming of Chance), Barcelona. Gedisa, 1991. É neste quadro que a definição pragmática da verdade irá potenciar a técnica. Como apreender a «verdade»? De muitos modos, mas o mais «fácil», basta produzi-la.

5 - A questão do progresso foi muito debatida antes da crise do racionalismo europeu. De entre muitos autores, destaquemos MARAVALL, José António (1965) - Antiguos y Modernos: Visión de la História e Idea de Progreso Hasta el Renascimiento, Madrid, Alianza, 1986, 2ed; e BLUMENBERG, Hans (1966) - The Legitimacy of the Modern Age (or.Legitimitaet der Neuzeit), Massachusetts, MIT Press, 1986, 3ed.

6 - É este trabalho comum que celebrizou as críticas de Karl Popper à utopia, enquanto promotora de um totalitarismo violento e «inimiga da sociedade aberta». No entanto, a espera programante e a espera utópica inscrevem-se de forma diferente no que denominámos como «memória da esperança».

7 - A grande obra de Bloch, o princípio esperança, irá «catalogar» todas as formas históricas de figuração da esperança, independentemente da sua inscrição histórica ou geográfica. Cf. BLOCH, Ernst (1959) - The Principle of Hope (or. Das prinzip Hoffnung), Mass., M.I.T. Press, 1995.

8 - Bloch não é um esteticista pois nele a estética tem um fundamento político. É a necessidade de apresentar a política esteticamente que leva a que as místicas e as teologias da redenção e da ressurreição sejam sincreticamente reunidas, todas se indiferenciando, funcionando como «sinais» da esperança utópica.

9 - Em outros lugares tenho procurado mostrar que o esquematismo potencialidade-actualidade é aquele que determina metafisicamente a instauração tecnológica do pensamento ocidental. Cf. O meu texto «Controle e paixão» apresentado na 5 CYBERCONFERENCE (Madrid, 1996).

10 - Sendo coisa bem diferente da programação da espera, não seria impossível entender a programação da espera como uma variante da maneira como as igrejas «preparavam» institucionalmente a esperança.

11 - Sobre a questão da esperança, Cf. Todo o parágrafo 68 de Sein und Zeit de M. Heidegger.

12 - Está em causa aqui a famosa «diferença ontológica», essencial para a crítica da «positividade» do existente, mas que é desencaminhada por Heidegger ao inscrevê-la em distinções como as de «autêntico» e «inautêntico», com consequências políticas graves como mostrou Jacques Derrida em De L'Esprit: Heidegger et la Question, Paris, Galilée, 1987, 180pp.

13 - Nenhuma figura consegue esgotar as forças que estão por trás de uma afecção ou de uma ideia. Por exemplo, no caso de Cristo, figura central da afecção da esperança ocidental, o trabalho de representação fica sempre em defeito, tal como na pintura medieval a sua «efígie» deixa em resto o essencial. Poderia dizer-se que a desteologização da esperança passa fundamentalmente pela relativização arquivial da figura de Cristo. Entre nós o neo-paganismo de Fernando Pessoa parece seguir uma estratégia similar de «descentramento».

14 - A tese de Hans Jonas é apresentada no seu livro The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age, Chicago, The Universty of Chicago Press, 1984. Para uma visão de conjunto Cf. O excelente ensaio de Fernando Cascais «Salvar que natureza e que homem?» in Hans Jonas - Ética, Medicina e Técnica, Lisboa, Vega, Passagens, 1994.

15 - A recusa da esperança trocando-a pelo medo, torna Jonas vítima daquilo que critica. Acima de tudo da técnica. O incremento da técnica tem origem no «medo», na vontade de segurança. O domínio da Natureza é provocado pelo «terror» do «absolutismo do Real», como dizia Blumenberg.

16 - É uma das teses mais salientes do ensaio de Walter Benjamin sobre «A obra de Arte na Época da sua reprodutibilidade técnica». É essa «actualidade» que corta as linhas de associação fortes que se estabilizaram como «tradição». A consequência inevitável é que todo o passado fica em estado de arquivo, à espera de... desarquivação.

17 - É esta a tese de Baudrillard, nomeadamente num dos seus últimos livros - Le Crime Parfait, Paris, Galilée, 1996. Sendo uma tese hoje largamente compartilhada na chamada «cyberculture», é merecedora de fortes críticas, nomeadamente quanto à sua definição de «real» e de «virtual» com a qual não concordamos. Mas deixemos o assunto por aqui.

18 - Bodei prossegue a sua análise como se segue: «I valori legati al futuro come tempo dell'attesa, della veglia insonne, della redenzione, dell'imminenza del Regno di Dio o della rivoluzione per cui occorre sempre esser pronti hanno virato di senso e si sono scaricati, come un'ondata di piena, su un più diretto impatto nell'attualità, su una più focalizzata percezione e valorizzazione del presente. Molte situazioni della vita individuale (dolore, malattia, vecchiaia, morte) vengono intimamente giudicate irredimibili, perché non possono più venir ritenute seriamente riscattabili né in un al di là religioso, in una condizione di beatitudine celeste, né in un futuro laico di relativa soddisfazione terrena, mediante l'avvento di una società nuova priva di radicali conflitti. La trasformazione alchemica, del negativo in positivo, il riscatto delle sofferenze del presente attraverso le promesse del futuro sono diventati scarsamente credibili e praticabili» (13)

19 - A técnica é indissociável da experiência, pois é ela que está entre o acto e a sua precipitação material. Tornando-se mais visível na época das grandes máquinas, isso não é o mais importante. O que é novo, hoje, é o facto da técnica se ter escapado à sua determinação como «instrumentalidade», com que desde cedo o pensamento ocidental tenta controlá-la.

20 - Note-se que a materialidade do que está-aí, positivamente dado, é a matéria sobre a qual se inscreveu o trabalho em forma. Não se trata, portanto, de materialismo, embora seja verdade que o pior materialismo é do nosso ponto de vista bem mais pertinente que o melhor dos «idealismos». Se é que estas palavras ainda guardam sentido na época dos «imateriais».

21 - Nas histórias que narravam essa ligação como necessária, nas figuras ou personagens que «ressaltavam» dessas histórias, como «primeiras figuras», base da hierarquia, etc.

22 - Sobre o retorno do predatório, o livro insuperável ainda continua a ser o de ENZENSBERGER, Hans Magnus (1993) - Guerra Civil (or. Aussichten auf den Bürgerkrieg), São Paulo, Companhia das letras, 1995.

23 - Trata-se de uma série de debates entre Foucault e alguns intelectuais americanos, conduzido por Dreyffus e Rabinow. Como ainda não estão publicados, utilizamos cópia existente no Centre Michel Foucault de Paris (Debate de 19 de Abril de 1983 - cota D250(5).

24 - Na localização do perigo Foucault distingue-se da posição heideggeriana, em que o perigo está em correspondência com o Ser, com a totalidade. A fundamentação ontológica vê o perigo na totalidade do Dasein, sendo incapaz de decidir sobre os perigos particulares. As dificuldades políticas de Heidegger remontam a esta definição ontológica de perigo.

25 - Foucault, debate de 24 de Abril de 1983, Centre M. Foucault, Paris (cota - D250(7)).

26 - Em resposta a uma pergunta de Bellah sobre se a sua esperança é cristã, responde Foucault: «Yes, I have a strong christian, catholic background and I am not ashamed» (11). No debate reconhecerá que algumas das suas posições têm sido consideradas como «cripto-cristãs» (12). As relações ambíguas de Foucualt com o cristianismo poderão esclarecer-se melhor depois da publicação do anunciado último volume da «história da sexualidade», Les Aveux de la Chair.

27 - Falamos de milagre numa acepção próxima de Hannah Arendt: «Se, portanto, encontram-se na mesma linha a falta de saída em que caiu nosso mundo e a expectativa de milagres, essa expectativa de modo algum nos remete para fora do âmbito político original. Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos [religiosamente] em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não. A questão de se a política ainda tem de algum modo um sentido remete-nos necessariamente de volta à questão do sentido da política; e isso ocorre exatamente quando ela termina em uma crença nos milagres - e em que outro lugar poderia terminar?» in ARENDT, Hannah - A Dignidade da Política, Ensaios e Conferências, Rio, Duramá, 1993, p.122.

28 - O problema é a imensa conflitualidade das figuras no espaço de controlo actual.

29 - O existente e a suas infinitas transfigurações criam um «hiper-espaço» cuja natureza ainda está longe de ter sido apreendida. As actuais reflexões sobre o virtual e o cyberspace têm originado um debate importante sobre a sua natureza.

30 - É bem interessante, no nosso caso, que o cabo das tormentas fosse rebaptizado como cabo da boa esperança. Tudo vem no duplo, mas decidir do que é esperançoso ou não, vem do ir... em frente..

31 - O começo do apólogo é enormemente sugestivo: «Aqui em casa pousou uma esperança. Não a clássica que tantas vezes verifica-se ser ilusória, embora mesmo assim nos sustente sempre. Mas a outra, bem concreta e verde: o insecto.» (287).

32 - Essa atenção é algo antigo que se perdeu? Não, é algo que exige atenção ao mínimo. Diz Lespector: «Ali ficamos, não sei quanto tempo olhando. Vigiando-a como se vigiava na Grécia ou em Roma o começo de fogo do lar para que não apagasse» (288). Se a nossa casa é hoje o mundo, tudo merece atenção.

33 - No deslize entre alegórico e «real», joga-se tudo em facilitar o caminho, ir por trás das imagens, das figuras: «—Preciso falar com a empregada para limpar atrás dos quadros—falei sentindo a frase deslocada e ouvindo o certo cansaço que havia na minha voz. Depois devaneei um pouco de como eu seria sucinta e misteriosa com a empregada: eu lhe diria apenas: você faça o favor de facilitar o caminho da esperança» (288).

VIRTUALIDADES TECNOLÓGICAS E COMUNIDADES VIRTUAIS

L´aventure d´un ordre universel de la communication se fonde sur la collision du réel et de l´imaginaire, et sur l´occultation du symbolique.

J.P. JEUDY

Artificial reality is the authentic postmodern condition, and virtual reality its definitive technological expression.

B. WOOLEY

Não vou falar da robótica, dos dronos, do Star Trek real, da IA ou das tecnologias de assistência saídas da revolução das transmissões e os seus efeitos interactivos nas redes, na mundialização, no comércio electrónico ou no teletrabalho. Não embarco no mito do progresso salvador, não partilho a tese de um eugenismo para a espécie humana, nem subscreveria o *Cyber Dada Manifesto*. Falarei das novas tecnologias que são técnicas da cibernética e que nos afectam enquanto comunidade linguística e comunicativa. A cibercultura incarna a forma horizontal, simultânea, puramente espacial, da transmissão: "a sua principal operação é conectar no espaço, construir e estender os rizomas do sentido"[1]. O hipertexto alterou completamente a nossa relação com os textos. Logo o Multimedia acrescentou ao que era considerado apenas a evolução das máquinas de escrever ou das calculadoras, som, imagem, movimento, penetração sensorial. Com a realidade virtual tocamos os limites da interactividade no processo de *feedback* homem-máquina: "The computer, more than any other device in history, is now making possible the augmentation of the human being. For the first time, through electronic technology, human biology is no longer destiny. Through bionic prostheses, bio-implants, and bio-chips, electronic

technology can be integrated into the human organism"[2]. Sabe-se que cerca de 80% da produção micro-electrónica é composta por captadores, sensores ou teledetectores. Através deles é possível teleouvir (rádio e micro), telever (câmara e televisão), teletocar (luva teletacto que permite tocar e sentir a presssão à distância da mão do outro ou através de um fato de informações ou de dados - um *datasuit* - sentir o corpo do outro contra si)[3]. As novas tecnologias como a Internet promanam da revolução das transmissões. Não compreenderemos a cibercultura se não a recolocarmos na perspectiva das precedentes mutações da pragmática das comunicações. Vou falar de comunidades virtuais (CV) fundamentalmente, e para o fazer terei de nomear aquilo que as possibilita - as virtualidades tecnológicas. Com efeito, as CV pertencem à categoria do possível em termos semióticos e ao reino do ciberespaço em termos de tecnologia da informação. Farei uma breve resenha do que caracteriza a nossa cultura - cibercultura, *omnipolis,* como lhe chama Paul Virilio - mostrando as aberturas e as aporias que permite. As CV aparecem como uma promessa e como uma configuração de mitos: o do corpo-a-vir, por exemplo, em paralelo com o voto de uma comunidade comunicacional ideal (de Habermas ou Apel). Que se desenha neste fenómeno de comunicação que nos seja comum e ao mesmo tempo novo, desestabilizador? O efeito de deslocação e de translocação que o movimento desta trans-tecnologia generalizada provoca traz em si reais promessas de libertação: do imperativo do mercado (nas artes plásticas) da imagem catódica (tratada, construída e não real como a televisão nos quer fazer crer), e permite reconfigurar os lugares e as figuras que os meios audiovisuais grandemente esclerosaram. Mudaram os espaços espectaculares clássicos e mudou a experiência que os meios audiovisuais clássicos propunham. É esta a passagem do espaço da matéria para o tempo da luz?[4] ou este é o tempo da grande impostura?[5]

INTERNET E CONHECIMENTO

Net, cibernet, internauta, cibercafé, ciberespaço, ciberdocumento, ciberpunk, cibermundo, "hacker", ciberfeminismo, ciberarte, ciberdemocracia no ciberespaço, ciberheterotopia, são termos que invadiram o nosso mundo, anunciando uma nova comunidade de comunicação, pública (*intelplace*: intelectual + place e *intelprise*:

intelectual + enterprise) e de grupo (e-mail, conferência electrónica). Esta série de termos novos criou mesmo a necessidade de um glossário mínimo para instrução dos menos iniciados.
As tecnologias numéricas, que são a infraestructrura do ciberespaço, provocaram uma verdadeira revolução no seio da nossa cultura. Rapidamente este meio da guerra fria tecnológica se tornou o meio de comunicação dos institutos de investigação, das universidades e progressivamente dos lugares alternativos de comunicação e de diálogo. O correio electrónico e os grupos de discussão fizeram a popularidade da Internet, mas a parte mais em voga hoje é o *World Wide Web,* uma rede de servidores multimédias, contendo sobretudo textos e imagens, ligados entre si por laços hipertextos.

A Internet ocupa um lugar-charneira por isso começo por lá. A Internet é antes de mais um meio de comunicação. Os seus canais de comunicação são fornecidos por uma companhia de telefones. Não é um produtor ou armazenador de informação. "Surfing the net" quer dizer procurar através de nós, os computadores que estão conectados com mais pequenas redes que por seu lado são parte da ligação com a Internet. Uma das primeiras aplicações civis das aplicações informáticas permitidas pela Internet foi o "e-mail" ou correio electrónico: idealmente adaptado ao mundo da investigação, o endereço electrónico único de todos os computadores conectados permitiu o desenvolvimento de "caixas de correio". É esta primeira conexão geral dos utilizadores da Internet que permitiu a emergência do sentimento de comunidade virtual. Enquanto a rede telefónica era o fenómeno das comunicações no fim do século XIX, a Internet é claramente o "phenomenon" dos anos 90. As primeiras redes foram construídas em ordem dispersa, nos USA ou em França. (Cf. "Como nasceu a Internet" in Unibanco:20). Desde 68 que o Departamento da Defesa dos USA suportava o projecto ARPA (Advanced Research Project Agency) para a construção de uma rede de comunicações chamada ARPANET que deveria funcionar mesmo depois de um ataque nuclear. ARPANET é a primeira estrutura descentralizada que iria mais tarde servir de modelo para a INTERNET. Em 1974, Vint Cerf e Robert Kahn publicavam o protocolo TCP (Transmission Control Protocol), compreendendo o que viria a ser o protocolo IP (Internet Protocol). Criaram assim a palavra Internet[6].

Há na Internet cinco características que rompem com as nossas práticas:

1) a Internet é uma rede "anárquica", sem centro, nem direcção, ou proprietário, proibições ou administração;

2) não se trata de um conjunto de banco de dados à disposição do público, a maior parte dos dados estão lá, de facto, mas a diferença está em que cada um pode não apenas aceder à informação como criá-la livremente, sem entrave nem controlo;

3) a Internet funciona em contínuo, na terra inteira, tanto de dia como de noite;

4) o WWW permitiu, desde 1992, organizar viagens multipistas no interior de uma imensa floresta de Internete. Por meio de hipertextos, assinalados com uma palavra sublinhada a azul ou amarelo, é posssível saltar de uma fonte de informação a outra, de um servidor a outro, de um computador a outro, qualquer que seja a distância a que se encontrem uns dos outros;

5) na Internet tudo se faz em linha, logo em tempo real.

A cultura "informática" que se instala modifica os nossos modos de chegar à informação como de a estruturar e produzir. Se a reprodução fotográfica, a preto, depois a cores, permitiu a um largo público entrar em contacto com o Museu, agora a electrónica propõe a quem quer que seja visitas "virtuais" na Web; como os forums, também virtuais, que reúnem em "tempo real" visitas, conservadores, historiadores, críticos, coleccionadores em "news-groups" assíduos.

Com a chegada em rede de um público universitário, outros instrumentos mais conviviais se desenvolveram, cujo exemplo mais hegemónico é "News", a aplicação mais utilizada na Internet na hora actual. Lugares virtuais de debate, *agora* à escala do planeta, as News estão estruturadas em centros de interesse (Usenet Newgroups) em que se debate e se troca informação sobre todos os assuntos possíveis[7]. São um meio único para obter instantanemente informação sobre assuntos complicados, receitas ou a obra completa deste ou daquele filósofo. Há mais de 13 000 áreas temáticas nas quais se pode participar, conversando, discutindo, opinando. Áreas que vão do futebol à música, à ciência, à religião, etc. Para além de disponibilizarem pura diversão, podem ser igualmente muito úteis como uma das formas de obter apoio técnico ou de investigação. Se

se fala tanto de cibersexo, existem igualmente grupos de valor indiscutível, como os dedicados à formação e informação sobre planeamento familiar, apoio às vítimas da droga ou de abuso sexual. Para se poder ler o que se passa nos newsgroups tem de se ter acesso a um "news server" (um computador dedicado à recolecção e redistribuição das mensagens enviadas para os ditos "newsgroups"). Entre nós a maioria dos fornecedores de acesso à Internet oferece acesso aos "newsgroups" como parte integrante do seu pacote de serviços Internet. Basta escolher um grupo de discussão adequado aos seus gostos[8]. Condição fundamental para que se possa participar num "newsgroup" é fazer uma inscrição no grupo pretendido. Basta seleccionar o que se pretende e clicar no comando "subscribe", incluído no menu. Simples e gratuito. Depois o "newsreader" transfere todas as mensagens que foram enviadas para o "newsgroup" desde a última vez que estivemos ligados.

A última inovação que respeita à Internet é um desenvolvimento de origem europeu que é a etapa de vulgarização - trata-se do conceito de World Wide Web, a "teia de Aranha Gigante" da rede. A WWW é um sistema baseado em hipertexto, com páginas que aliam o texto a imagens, som e vídeo. Esta aplicação, explorável pelo público graças a computadores específicos (Mosaico, depois Netscape) baseia-se num protocolo de comunicação cuja fonte é a norma IP de Internet, mas cujas especificidades ergonómicas e funcionais são as do hipertexto. Trata-se de inserir nas páginas do écran (que apresentam textos, video, sons, gráficos, fotos, etc.) zonas sensíveis que são ligações com outras páginas, passarelas que basta activar com a ajuda do rato para as franquear e "chegar" a um outro "sítio" da Web (que pode estar fisicamente no outro lado do planeta). Um documento desenvolvido segundo este protocolo permite navegar na rede como se esta fosse constituída por uma só e mesma arborescência.

Cibernética e Cibercultura

A reflexão teórica acerca da interactividade teve o seu momento alto com o aparecimento, em 1947, da *cibernética* por parte de Norbert Wiener, que forjou a palavra a partir do vocábulo grego que significa *timão* e que implica a ideia de controlo ou de

governo de um sistema. Wiener teve o mérito de mostrar os mecanismos da autointeracção e da autoregulação dos organismos como acontece com a coordenação entre percepção e motricidade nos animais, princípio que se aplica a muitas máquinas como o termostato em que a retroalimentação ou *feed-back* do termómetro activa e desactiva o motor que aquece e arrefece um recipiente. Esta autointeracção sensorial está também no centro da experiência perceptiva da realidade virtual[9]. Os termos realidade virtual, realidade artificial, mundos virtuais, envolvimentos multisensoriais interactivos, ciberespaço designam todos esse movimento imersivo, envolvente, esse dispositivo tecnológico que passou a marcar a nossa experiência de "animais que falam".

A fórmula "realidade virtual" é absurda, oximórica, ainda que, rigorosamente falando, virtual e real não estejam em oposição. O virtual, do latim, *virtus* (virtude, força) é aquilo que está em potência no real, aquilo que tem em si todas as condições essenciais à sua realização, mas que pode ser uma realidade que tem em si todas as condições da sua realização? Para conservar o sentido corrente das palavras "real" e "virtual", precisamos de fazer intervir um terceiro termo. Podemos falar da virtualidade ou da realidade dos objectos que percebemos. O dualismo fundamental, escreve Claude Cadoz "situa-se entre aquilo que se percebe e aquilo que existe, entre aquilo que é suscitado em nós e aquilo que está fora de nós. Os fenómenos que solicitam os nossos sentidos são sempre reais: são fenómenos físicos. Pelo contrário, as representações cognitivas que eles desencadeiam no nosso cérebro podem corresponder a objectos que existem realmente ou a objectos que não existem. Quando existem dizemos que estes objectos são reais. No caso contrário, podemos qualificá-los de virtuais, como essas imagens que nos fazem ver as lentes divergentes ou as miragens que nos fazem acreditar que um oásis está lá, a algumas centenas de metros"[10]. *A-life*, ou vida artificial, é um ramo da AI. As formas de *A-life* parecem vivas e interagem com participantes em mundos virtuais. Há agentes *A-life* a ser usados em investigações laboratoriais VR. Nos futuros desenvolvimentos em VR, a linha entre realidade *virtual* e *realidade* vai tornar-se menos discernível. E talvez se cumpra o vaticínio de um dos profetas modernos da comunicação,

N. Negroponte: "A realidade virtual pode tornar o artificial tão realista, mesmo mais, que o real"[11].

A noção de ciberespaço - espaço virtual de produção informática - tornou-se a metáfora do espaço de acolhimento, local de comunhão, disponível, aberto e vazio. A palavra foi introduzida por William Gibson na sua novela fantacientífica *Neuromancer* - 1984 - com o sentido de "alucinação consensual"[12]. O ciberespaço não é realmente um lugar, nem propriamente um espaço: é um espaço conceptual, um paraespaço. Como a RV, o ciberespaço é um lugar paradoxal, sem extensão, figurativo, imaterial, "um espaço mental iconizado estereoscopicamente que permite o efeito de penetração ilusória num território infográfico para viver dentro de uma imagem, sem ter a impressão de que se está dentro duma imagem e viajar assim na imobilidade"[13].Os dispositivos de entrada neste novo mundo estimulam directamente o cortex cerebral para simular sensações de presença. Donde a sua força de sedução. Mas esse lugar é afinal um lugar que não podemos descrever nos parâmetros tradicionais da paixão, por exemplo: corpo/mente, racional/irracional, etc. Juntamente com o colapso entre realidade e ficção, a dualidade cartesiana espírito/corpo é agora eclipsada pelo conceito de "cyborg" que minou o conceito de "humano". Com efeito, o estatuto do "cyborg" nem é humano nem artificial mas um híbrido dos dois, alterando radicalmente a subjectividade humana neste processo. Se as fronteiras entre humano e artificial colapsam, todas as outras dualidades se dissolvem também e as suas duas partes tornam-se indistinguíveis, como Donna Haraway prevê no seu "Manifesto for Cyborgs"[14]. O espaço, outrora separado, do regime diurno e nocturno da experiência, esbate-se. Mas é também este espaço que permite criar, no corpo da cidade mais superpovoada do mundo, algumas brechas, ilhas desertas, não assombradas pela figura do grande controlador.

A RV transformou o espaço matemático do computador num espaço perceptível e sensorial, renunciando à sua condição originária de *res extensa.* Suprimiu assim a distinção tradicional dentro/fora, eliminando o efeito de enquadramento e de perspectiva. Efémero, fluido, o ciberespaço é um labirinto formal, assente na interactividade, isto é na passsagem do perceber ao actuar e do espectador ao operador. Que o Mundo Alternativo criado pela RV

seja equiparado aos paraísos artificiais de Baudelaire ou ao mito de Alice no país das maravilhas, a RV é "a expressão mais congruente da cultura social hipericónica que tende a valorizar mais o parecer que o ser, o *look* que a identidade".

Do analógico ao digital

Aquilo a que se chama Infoestradas ou Autoestradas da informação, é o projecto de mudar a natureza da rede telefónica de fio de cobre em proveito da generalização de fibras ópticas de uma ponta a outra da cadeia de transmissão. Durante milénios, a comunicação operou por meio de símbolos linguísticos e icónicos que era preciso reproduzir, representar pela voz, pela escrita, a pintura, a escultura ou qualquer outra técnica de reprodução. Como se sabe, um sinal é analógico se pode asssumir um valor qualquer entre dois extremos (valores contínuos). Por oposição, um sinal digital ou numérico apenas pode assumir alguns valores (discretos) definidos (por exemplo dois valores - 5V e + 5V para um sinal binário). Na época do computador está-se a lidar com o espaço conceptual conectado por electrónicos mais do que por espaço físico. O computador funciona na base de uma linguagem binária, sob a forma de uma série de bit, com valor 0 ou 1. O telefone utiliza no fim da linha sinais analógicos, quer dizer grandezas eléctricas em relação directa com o sinal que elas modelizam (a voz humana por exemplo). O interesse da fibra óptica é de suprimir a dimensão analógica presente no fim da linha em proveito de uma harmonização numérica.

Mas o mais decisivo passo foi dado pela tecnologia interactiva: a interactividade biológica entre homem e máquina em VR. O *DataGlove,* introduzido por volta de 1986, o *CyberGlove, o exosqueleto* exploram a extensão da interactividade à locomoção, quer dizer á deslocação (virtual) do sujeito no espaço (virtual). A invenção da imprensa foi uma revolução (Furtado:116), mas a passagem da coisa impressa aos dados numéricos permite tratar a informação de um outro modo[15]. O computador tornou o nosso espaço intelectual electronicamente explorável. O processo começa nos anos 50 em três direcções: a extensão, a visualização e a integração. A diversidade crescente das informações representáveis

sob forma numérica levou à elaboração de um macrocosmo que inclui não apenas números e texto, mas também sons, imagens e animação. A invenção de unidades visuais de apresentação, o desenvolvimento das interfaces gráficas e dos seus instrumentos (programas Windows, Icon, o uso do rato e dos menus) tornou possível um regresso do analógico que permite a passagem do domínio binário ao do pensamento.

Muito resumidamente, o digital corresponde no homem ao funcionamento neurológico e aos seus impulsos bioeléctricos, enquanto o analógico corresponde ao mental e ao cognitivo. A imagem digital codificada apresenta-se como uma matriz de números (em filas e em colunas) contida na memória de um computador, que não tem uma estrutura isomorfa (analógica) relativamente à imagem e em cuja memória os *pixels* (unidade de informação, não de significação: pontos afixados no écran de um computador ou de um televisor) podem ser manipulados ou alterados individualmente ou em grupos. A imagem digital instaura na produção icónica o protagonismo do *punctum*, em detrimento da linha. A imagem digital é tributária de uma estética combinatória (dos seus *pixels*), combináveis até ao infinito. Por sua vez, as imagens digitais audiovisuais são uma verdadeira clonagem do original.

A MUDANÇA RADICAL: DO CIBERESPAÇO ÀS COMUNIDADES VIRTUAIS

Estamos a viver uma época em que nada será como antes. Ainda não percebemos o efeito do telefone celular e da comunidade "on-line" na nossa vida. Podemos estar em qualquer parte do planeta, falar para onde bem enterdermos e sermos contactados em simultâneo. É o equivalente à invenção do automóvel que permitiu a mobilidade das pessoas, agora a uma velocidade muito maior. A Internet está a mudar a forma como a sociedade se vê si mesma, e isto para além da corrida aos mercados e da batalhas entre Microsoft (entenda-se Bill Gates) e Netscape (James Barksdale), a propósito da liderança da Internet[16].

Os recentes desenvolvimentos da tecnologia da comunicação afectaram profundamente a cultura como um todo fazendo entrar

os ícones no sistema electrónico: a video-técnica realiza pelo menos a fusão desejada do som e da imagem em tempo real obtendo uma eficiente redução de distâncias 1) entre dizer e mostrar na comunicação, 2) entre conteúdo comunicado e eventos experienciados. A mudança radical passa pela interactividade. A rádio e a TV não permitem ainda um espaço de comunicação viva e universal. Um abismo separa os centros emissores e os receptores, apesar dos programas "em directo". A TV prolonga os nossos sentidos, mas priva-nos de interacção sensorimotora: os olhos/ouvidos são comandados por outros. No ciberespasço cada um é potencialmente emissor e receptor. O paradoxal é que o universal da cibercultura é vazio e ao mesmo tempo o máximo da transparência técnica que acolhe também todas as opacidades do sentido.

A VR (c. 1988 - presente) - actua como uma sirene que nos arrasta para um mar de electrões e que permite tocar, sentir, ver, ouvir, combinando simultaneamente o abstracto e o sensorialmente perceptível na natureza. Em relação à ciência, que é uma disciplina abstracta, teorética e imaterial ou à arte que é uma disciplina geralmente física, concreta e orgânica na natureza, a VR é um processo que vai das abstrações a experiências vividas. O seu maior intento é simulação de acontecimentos perceptíveis. A imagem é uma percepção e não uma coisa, como no regime arte da representação (ilusória) em que a imagem é vista.

A evolução dos modelos culturais não é linear. A tecnologia não é, como a retórica, um campo total. Quando os paradigmas mudam, com eles muda também o mundo. A invenção da escrita, a invenção da imprensa ou do hipertexto tiveram consequências que tocaram todos os aspectos da história humana. W. Ong ou Y. Lotman dão-nos o retrato do que resultou da mudança de paradigma do oral ao escrito[17]. Vou ater-me às consequências derivadas da mudança de paradigma agora do texto escrito ao hipertexto.
Frente à rigidez e dificuldade de acesso produzidas pelos actuais meios de gestão da informação baseados na impressão ou outros arquivos físicos V. Bush viu a necessidade de um meio que se amoldasse melhor à maneira de trabalhar da mente. Depois de descrever os meios de armazenar e classificar o saber da sua época, Bush diz: "a mente humana não funciona assim ("As We may Think") mas por associação"..."A mente humana salta instantaneamente de

um dado a um dado seguinte, que é sugerido pela associação de ideias, seguindo alguma intrincada trama de caminhos conformada pelas células do cérebro". Então propõe um dispositivo, o "Memex", capaz de levar a cabo a manipulação de factos reais e de ficção[18]. O hipertexto torna-se a técnica que reproduz parcialmente o funcionamento do cérebro humano estabelecendo ligações entre diversas informações. Assim, um texto, através de uma palavra, um grupo de palavras, uma classificação, pode remeter para um outro texto.

Passamos de um paradigma fixo para um paradigma efémero. A tecnologia contribuíu para o incremento da efemeridade da arte. Um texto electrónico é um texto em constante movimento. *O que é o hipertexto?* Ted Nelson, o criador do termo e do projecto Xanadu (utopia totalitária e transparente à Coleridge) dá-nos uma definição sucinta: "Non-sequential writing with reader controlled links" (1966). O hipertexto pode ser visto muito simplesmente como uma alteração do lugar do tempo da leitura. O tempo deixa de estar inscrito na linearidade corrente de produção significante que é o texto, para passar para a mão do utilizador que selecciona o ponto de partida, o percurso, o ponto de chegada, a forma de atenção. A virtualidade, a ubiquidade, a distribuição temporal mais do que espacial, a conectividade, a acelaração instantânea, a hipercontextualização, a retroactividade, a objectificação, a multimedialidade resumem aquilo a que se convencionou chamar o hipertexto[19]. O Multimedia e com ele o hipermedia acrescentam-lhe a dimensão audiovisual. É o mesmo jogo do *zaping*, a mesma febre (mania, em grego) de clicar, de actuar por oposição aos processos de recepção tradicional. No suporte papel, o género de texto que mais se aparenta ao hipertexto seria o dicionário e a enciclopédia ou qualquer outra obra munida de um sistema de referências. Em vez de lermos o texto de maneira sequencial e linear, fazemo-lo aos saltos, passando de uma entrada a outra, seguindo o encadeamento das nossas ideias. O projecto Xanadu trazia consigo o sonho de uma nova cultura, virtual, conectivista, democrática, na convergência da teoria crítica contemporânea e da tecnologia. A metáfora do ciberespaço enfatiza a qualidade imersa da experiência. O hipertexto significa o uso do computador para transcender a linearidade do texto escrito[20]. A era do livro encorajava a especialização, nas humanidades sobretudo. A da enciclopédia electrónica promove antes novas formas

horizontais de interdisciplinaridade. Quanto mais o espaço do conhecimento se torna flexível, mais a nossa abordagem se torna "diatópica". É preciso insistir neste ponto: o hipertexto não é apenas uma prática tecnológica, mas também uma prática cultural, na convergência da crítica contemporânea e da tecnologia. "Este imaginário colectivo em tempo real é ocupado por uma verdadeira mutação da escrita em pensamento colectivo, o que é a natureza e a mensagem profunda do hipertexto" (Derrick de Kerchove).

A DISSOLUÇÃO DA COMUNIDADE

Há teses que interrogam as implicações ético-políticas emergentes da cultura dos media da global cibercultura pósmoderna. Teses que descrevem e analizam o impacto do desenvolvimento das tecnologias da realidade virtual e do ciberespaço e aquilo que a acompanha, o seu lado militarizado e as ciberpedagogias heteropatriarcais sobre a subjectividade, a autoridade cultural, os valores culturais e as noções de espaço, informação e comunidade. O contexto mais vasto da cibercultura pósmoderna está delineado e resultados específicos bem como práticas legais/jurídicas que foram radicalmente transformadas pela computação, digitalização e virtualização estão analizados. A operação dentro do ciberespaço de uma Foucaulteana microfísica do poder, a interpelação de dóceis corpos digitais, ciborgização, e o desenvolvimento de uma hipervigilante ordem ciberpanóptica têm de ser interrogadas.

A Revolução de Gutenberg fez de cada indivíduo um leitor e esse foi o primeiro passo de acelaração das relações entre os homens. O mundo impresso é visual, logo permite pontos de vista e favorece a fragmentação. Como o livro de bolso está para o fim da Bíblia de Gutenberg "a cada um a sua Bíblia"... Kodak foi para a imagem o que Lutero foi para a letra (R. Debray: 1992: 286). A Igreja foi destruída ou deslocada na Renascença por esse acidente histórico, tecnológico. A cultura medieval assentava no manuscrito e não na comunicação massiva que vem com a imprensa. Vivemos numa aldeia global. A Internet está a mudar a forma como a sociedade se vê a si mesma. As comunidades globais coexistem com as "comunidades de palavra" (Parret). Fala-se hoje de cibercultura

ou de ciberespaço para designar uma realidade virtual, um espaço público tecnologicamente disponível. Comunidade aberta: sem o constrangimento do controlo?

O cibersujeito relaciona-se hoje com milhões de pessoas que comunicam *on line*. W. Ong, um dos mais conhecidos teóricos da oralidade tem uma posição sobre esta passagem do paradigma da escrita ao paradigma on-line que se pode considerar aberta: *The evolution of the media of communication, with the continuous psychological reorganisation which this evolution entails, was implied from the very beginning by the very structure of actuality. Because of its impermanence, the spoken word needs supplementing. Writing, particulary the alphabet, supplemented it while at the same time denaturing it...The fragmentation of consciousness initiated by the alphabet has in turn been countered by the electronic media which have made man present to himself across the globe, creating an intensity of self-possession on the part of the human race which is a new, and at times an upsetting experience.* (1988, 136)

A Net é um órgão sem corpo. O homem eléctrico é um "super-anjo". O homem electrónico não tem essência carnal[21]. A Internet transformou os cidadãos físicos em "internautas", membros desincarmnados da sociedade cibernética pósmoderna. O tempo é o da ágora electrónica da aldeia global.

Subsiste porém o apelo a viver em comunidades globais que sejam sobretudo comunidades de palavra. A existência de comunidades unidas por computador foi prevista há vinte e cinco anos por J. C. R. Licklider e Robert Taylor. Foram eles os primeiros impulsionadores das investigações que rsultaram na criação da ARPANET, a primeira comunidade desse tipo: "Na maioria dos casos serão constituídas por membros geograficamente separados, por vezes agrupados em pequenos aglomerados, outras vezes trabalhando individualmente. Serão comunidades assentes no interesse comum, e não na partilha de um espaço comum".

A VIRTUALIZAÇÃO DA COMUNIDADE

Não pode haver uma definição substantiva da cultura como uma coisa acabada (essa é a falência acabada da ideia de etnocentrismo); só pode haver a sua ideológica méconnaissance como substantiva. Aquilo que a cultura significa não é a comunidade

que existe, ou aquela que aspira a ser, mas uma determinada fantasia de identificação através de articulação. O facto é que tudo no nosso tempo conspira para a dissolução, a deslocação ou a conflagração da comunidade (Said). Na metacidade, ou a cidade virtual reina a família monoparental - a família está a desintegrar-se: "a telesexualidade (ou cibersexualidade) vem completar acontecimentos que eram já cataclísmicos"[22]. Agamben fala da comunidade a vir, num tom nostálgico (e finalmente cristão) de uma experiência-limite, da partilha da nossa incomum singularidade que é também uma exposição[23]; enquanto Todorov arrisca o paradoxo "Living Alone Together"(*New Literary History*, nº 1, 1996: 95). As CV tornaram-se a resposta à desagregação do tecido social das comunidades e á questão: o que é que significa estar-em comum?

A comunidade é sempre imaginária. Nunca está inteiramente presente a si própria. Nem existe uma comunidade empírica nem uma comunidade ideal mas antes uma comunidade de desejo. As comunidades de Apel ou de Habermas são informadas pelo sonho antigo (das Luzes) de uma sociedade auto-transparente. A sociedade transparente seria uma sociedade totalmente administrada e regulada. A ingovernável expansão da informação tecnológica em nada indicia que estejamos à beira de realizar uma tal sociedade transparente.

Howard Rheingold conta-nos a história da sua conversão a uma comunidade virtual chamada Well no seu livro famoso *A Comunidade Virtual*. O princípio da adesão a uma tal comunidade é a presumpção de que tal lugar deve ser um bom lugar, sendo sobretudo um lugar sempre habitado e aberto: "Está lá sempre alguém; é como ir ao bar da esquina, onde estão muitos amigos de longa data e simpáticos recém-chegados, com novas ferramentas, novos *graffitis* e tipos de letra prontos para experimentar em casa - com a vantagem de não precisar de vestir o casaco, desligar o computador e ir até à esquina; basta-me invocar um programa de telecomunicações. É um lugar."[24]

A Internet é rizomática. Um sistema orgânico sem arquétipos, acéfalo. Esse é o sonho de uma sociedade sem centro, de uma democratização geral global. A Internet é a maior possibilidade de abolição de um qualquer Big Brother. Enquanto uns quantos Big

Brothers não deitem mão das linhas e da rede principal. Porque a necessidade de filtros repõe o problema dos guarda-redes.

Um sentido de comunidade, uma comunidade especializada, gente com valores comuns e finalidades específicas irrompe por toda a parte. Que haja comunidades destas on-line é uma das mais fascinantes coisas, mas também uma das mais complicadas: como é que você encontra a comunidade correcta? Só na UseNet há cerca de 3000 Novos grupos...Quando a Internet se tornar uma via para implementar - através da comunidades virtuais - comunidades face-a-face, então poderá haver uma importante mudança social.

Kansai é a primeira república virtual interdita aos "estrangeiros", próxima do "modelo" singapuriano de segregação e regulação[25]. Reveladora é a Americana Cybertown, uma cidade em 3D, que não mostra qualquer interesse pela coisa política. Ross Perot tentou implementar essas comunidades forum por todo o país, como se fossem reais comunidades foruns. 50 milhões de pessoas tinham acesso a Perrot! O Web, combinado com o correio electrónico cria comunidades reais, isto é, grupos de pessoas que trabalham em conjunto, mesmo se não domiciliados numa mesma região.

O Congresso Virtual. Num serviço desenvolvido para a Internet pela APDC, em colaboração com a Telepac, qualquer representante da comunidade de língua portuguesa, em todo o mundo, poderá debater on-line os desafios e expectativas trazidos pela liberalização ao sector de comunicações. A partir de Setembro, na página www que a APDC dedica ao seu Congresso estarão abertos fóruns de discussão a todos os cibernautas que pretendam exprimir a sua opinião sobre o tema *Liberalização: a Contagem Final.*

A RV é um fenómeno ilusório induzido artificialmente. Se as CV forem apenas virtuais não sairemos da solidão onanística. Muitos dos piratas são pessoas doentes porque passivos.

DA SOCIEDADE INDUSTRIAL PARA UMA SOCIEDADE DE INFORMAÇÃO

A cultura do papel atinge o seu acme, com sintomas de esgotamento. As enciclopédias de papel já não competem nem em preço, nem em propriedades (interactividade ou multisensorialidade)

com as enciclopédias electrónicas. Os dias da idade do papiro estão contados enquanto as novas tecnologias despertam sonhos acerca de uma arte interactiva onde, em vez do "proibido tocar" (na Gioconda, v.g.) sejamos convidados a fazê-lo, em que a interacção obra-espectador nos permite ser co-autores mais do que leitores passivos de um discurso feito, acabado, em que os novos romances e as novas sinfonias se concebam mais como uma paisagem sensorial em que confluem uma série de discursos na ordem desejada pelo leitor, mais do que um discurso para sempre igual. O sonho é o da liberdade reconquistada pelo leitor da arte interactiva, o despertar da tirania do autor e da procura de um melhor equilíbrio entre a arte de um só autor e uma arte colectiva em que autores e co-autores possam jogar um jogo mais participativo e complementar.

Estamos perante um massivo movimento ontológico causado pelo advento das novas tecnologias. O movimento das realidades digitais para as realidades virtuais altera substancialmente a nossa relação com a linguagem e com a realidade. M. Heim: "if new media will alter our relationship to symbols, language and thus reality, how are theses ontological shifts best measured?"

O corpo póshumano é uma tecnologia, um écran, uma imagem projectada; é um corpo sob o signo da SIDA, contaminado, morto, um tecno-corpo. Saímos da espaço da palavra (e da escrita) pelo efeito da generalização da mediação. O homem post-industrial tem uma identidade de rede, ou uma net-ID. Estamos a abandonar a logosfera (manuscrito/escrita) e a entrar no reino da electrónica e do hipermédia. Para trás fica o mundo da representação, da presença e da edição crítica como todos os mitos da escrita que nos precederam, emergindo agora um novo mundo da simulação e do virtual como espaço-não espaço a praticar. VR é o contrário da presença, é simulação. Donde a crítica de Baudrillard: "Nous vivons dans un monde où la plus haute fonction du signe est de faire disparaître la réalité, et de masquer en même temps cette disparition"[26].

Com o ciberespaço - e a realidade virtual - chegam novas combinações de media que são psicologicamente invasores. O ciberespaço infantiliza mesmo quando ilumina, apelando para os sentidos com velocidade e poder e explorando a emoção humana

dos receptores com novas cores e conhecimentos cinestéticos. Fazendo isso, provoca confusão nas significações com que conceptualizamos a experiência, nos examinamos a nós e aos outros, geramos e percebemos a beleza.

A tecnologia das telecomunicações tem a capacidade para estreitar uma sociedade civil, mas tem também a capacidade para uma vigilância sem precedentes e pode ser usada para impedir e manipular como pode permitir o acesso à informação. Deixada ao mercado, que é onde Mc Wordl deixa a tecnologia, os monstros podem emergir com um reino. Através da nossa pretensa civilização tecnológica mundial espalhámos no mundo um lado do espírito europeu, a sua realização como saber e praxis de dominação face à natureza. Há uma outra metade do espírito europeu e a sua mensagem de uma liberdade ligada a sujeitos e solidária sem a qual a europeanização profana do mundo apenas pode contribuir para a ameaça mortal do homem e da humanidade. Essa é a face escondida, maldita do que fundamentalmente nos constitui e que urge activar. Há algo como uma morte que se estende ao plano técnico-tecnológico da razão que procura a liberdade. Até a liberdade parece sobredeterminada tecnologicamente. O homem é cada vez mais o seu próprio lugar de experimentação e cada vez menos a sua própria memória.O culto neo-mítico da pós-modernidade europeia tende para a morte desta razão que enquanto liberdade ligada a um sujeito e solidária, se quer tornar prática. O que se propaga é um novo culto da irresponsabilidade, um novo culto da inocência, um louvor do mito por causa da suspensão que nele se dissimula. A nova apologia do mito no espírito europeu, se dito pós-moderno, desperta em mim uma suspeita: a presumpção de inocência para o homem tal como ela é procurada e esperada no mito não será uma forma críptica da antropodiceia, no sentido em que a única desculpa do homem face às catástrofes é que não há sujeito capaz de culpabilidade?

O que o religioso liga, a negligência desliga (Serres). Coloco a questão do sagrado não debaixo da nostalgia de um mundo passado, mas partindo da possibilidade de um outro acesso ao real. O que implica uma maneira de estar no mundo, fora do formal e do operatório. Nas sociedades modernas a morte do sagrado deve-se mais à monstruosidade fria dos gestores do que à violência crítica de uma qualquer razão. Não é o pensamento, por mais racional que

seja, que mata o sagrado, é a ordem gestionária que extermina os segredos e as ambivalências das trocas humanas e das relações com o mundo. Urge dizer que perder o mundo é perder a estrutura da interlocução; é entrar na homeostasia que inibe a reversibilidade dos papéis e das vozes. Desde a idade clássica que a natureza já não fala ao homem da criação, da sua dependência ou do seu próximo julgamento como se ele estivesse mergulhado num mutismo cada vez mais impenetrável à medida que o conhecimento científico tornava o homem seu "mestre e possuidor"[27].

Cada tecnologia veicula a sua própria negatividade. É necessário isolar as armadilhas possíveis destas novas tecnologias, os seus aspectos negativos, focalizando os aspectos críticos de uma experiência positiva. Esse é o nosso papel de críticos dos media. Ainda U. Eco: "Eu acredito que uma vez completamente desenvolvida e implementada, a Realidade Virtual será enormemente importante para um conjunto de experiências científicas, mas tenho igualmente que notar que se a Realidade Virtual se torna apenas uma diversão para pessoas solitárias, se vai tornar uma nova espécie de masturbação tecnológica"[28]. Os seus mais conhecidos críticos são, sem dúvida Marcuse e Habermas, de uma perspectiva filosófica[29] mas Paul Virilio interessa mais à nossa contemporaneidade, dada a justeza das suas objecções.

Os efeitos da tecnologia estão a provocar uma "desordem" tão importante como a invenção da escrita ou da imprensa. Dilthey faz começar a história moderna do problema hermenêutico com a crise do texto sagrado na época da Reforma. O hipertexto traz consigo não só desordem mas também o sonho de uma cibercultura, virtual, conectivista. A tecnologia do hipertexto liberta da antiga opressão das técnicas de reprodução e das instâncias de destinação. O regresso da oralidade através da Internet é para alguns um bom prenúncio de convivialidade. Mas cuidado: o homem eléctrico é, como dizia MacLuhan, um "super-anjo". O que daí decorre não convém muito aos humanos que somos.

Há os impactos sociais e económicos que resultam da implementação das autoestradas da informação num contexto de dominação tecnológica, ideológica e política americana; os problemas do modo de ocupação das Infoestradas (deve-se divulgar saber, criação estética ou dinheiro e mercadorias sem controlo

possível?); e as transformações dos vectores de propagação do conhecimento através da rede (problema do direito de autor, da propriedade intelectual e da decifração). A origem grega da palavra *kubernân:*"dirigir" - adverte para o conflito sempre latente que se pode instalar entre os seres vivos e os objectos técnicos. É sintomático que sejam os inventores dos autómatos da primeira cibernética a alertar para os riscos políticos que daí podem advir. A tomada de poder científico-tecnológica pelo homem sobre a natureza é uma das marcas do mundo moderno. Quais são os interesses e os valores que regem a civilização moderna? A vontade de poder, a competição, em resumo. Como libertar a esperança enquanto categoria teológica, das ruínas da razão histórica moderna. A sugestão de Varela e Touraine: recorrendo a contextos de sabedoria.

CONCLUINDO

Na cultura mosaico (A. Molles), do zapping, do "clicar", o significante reina sobre os significados, o signo define-se como movimento e a simulação tornou-se sinónimo de experimentação. A Internet é a culminação da modernidade pelo descentramento que opera relativamente a um centro ou a um referente imóvel. A comunicação substitui o progresso positivista do século passado e os mercados substituem-se às máquinas mecânicas como contrapeso a esta comunicação fragmentada. "A chegada automática do progresso através da indústria mecânica racionalizada transpõe-se debaixo dos nossos olhos numa crença cega no par comunicação-mercado... Encontrou-se a interface ideal entre o frenesim comunicante e o capitalismo de mercado mundial: Internet"[30]. Falta garantir a fiabilidade e a integralidade da enciclopédia digital; fornecer um acesso constante e universal, garantindo o direito de informação; estabelecer o mundo do universo digital do pensamento.

Não há um órgão central na Internet. O principal organismo agregado, a Internet Society, apenas assume uma responsabilidade jurídica em caso de litígio e de fornecer informação estatísitica dentro da rede: a sua estrutura é a de uma associação mundial com finalidades não lucrativas, contradição que resume a diferença que

há entre as utilizações possíveis da rede e as apetências financeiras que nela se desencadeiam.

Há os resistentes à vida virtual, de P. Virilio a J. Baudrillard, J. Brook, S. Birkerts, entre outros[31]. Não é que sejam contra a virtualidade *per se* nem o fazem em nome de uma "natural life", que só em fantasia existe. A tecnologia pode de facto actuar como extensão prostética dos poderes do humano e das comunidades. Mas as tecnologias virtuais são perniciosas quando os seus simulacros de relacionamentos são feitos como substitutos das interacções face-a-face que são mais ricas do que as interacções mediadas. A interactividade é, segundo Einstein, para a bomba informática o que a radioactividade é para a bomba atómica. Ameaça e promessa. As interacções em tempo-real prometem oportunidades ilimitadas para que pessoas de diversas culturas comuniquem e se unam para partilhar o seu conhecimento colectivo.

Pela primeira vez, a tecnologia torna possível um acesso igual e total do conjunto do planeta ao conjunto das informações. Entre a censura de tudo o que transita pela Net e a sopa consensual e auto-norteada pelo mimetismo mercantil, muitas outras vozes falta explorar para uma utilização no sentido do progresso humano dos instrumentos informáticos globais. A Web pulula de sombreados, pioneiros e exploradores solitários de Internet, pratas, idealistas, mercenários, hippies, homens de negócios, que reproduzem como num novo oeste americano o seu modo de vida atomizado no meio de um espaço virtual sem limites. Esta é a magnificação de uma determinada cultura da geração "Surf, Rock n´roll e Internet", hostil a qualquer forma de organização, federação ou regulamentação, e mais ainda a qualquer tentativa de centralização ou de controlo sobre a rede. Os surfistas do Web organizaram-se em "Comités virtuais" com mais de trinta mil aderentes. O EFF (Electronic Frontier Foundation) é o seu organismo que se bate sistematicamente contra toda a forma de intrusão federativa na rede. Permanentemente contra o estado federal, o FBI, a CIA, EFF defende uma linha ideológica simples: respeito absoluto e exclusivo da primeira emenda da constituição americana. Por outras palavras, lutar ferozmente contra qualquer vontade de controlar "aquilo que se diz" na rede. A pornografia, o fascismo ou mais concretamente o economismo mercantil são os preços a pagar para guardar uma rede fora de qualquer controlo colectivo que não seja autogerido. Velhos

sonhos do socialismo utópico americano? Pela sua forma de forum aberto às ideias e livre de qualquer constrangimento, regido aparentemente pela preocupação do pluralismo, a ideia de comunidade, o primado das liberdades individuais, este forum oferece um possível electrónico do que poderia ser "uma democracia à Thomas Jefferson". "Na luta para garantir uma rede de cidadãos, pluralista, independente dos poderes do dinheiro, as associações, partidos políticos, colectividades, órgãos de imprensa ligados ao pluralismo e ao domínio da coisa pública podem, devem ter a sua palavra a dizer criando eles próprios um espaço de resistência "cibernética""[32].

Que promete a tecnologia da comunicação? Que prometem as CV? Miragens só? A ubiquidade, o hiper-real, a convivialidade angélica? Virtudes também: a passagem do escutar ao ver e ao tocar, a conciliação do óptico e do háptico, a transformação de actores em operadores, o fim da representação? O desespero da possibilidade, o estado vago ou a promessa?

Numa coisa temos de convir: o debate tradicional entre cultura e tecnologia está ultrapassado pela simples razão que os dois termos não são isoláveis. A tecnocultura arrasta consigo a ideia de transcultural e de trans-tecnologia. É neste contexto movente que emergem as CV e é aí que o nosso debate se deve recolocar se queremos compreender aquilo que invisivelmente se tece no espaço-tempo que é o nosso e que temos a obrigação de interpretar. se nos encontramos num período de fundamentais mudanças tecnológicas e culturais análogas à revolução de Gutenberg, então chegou o momento de perguntarmos que podemos aprender do passado; em particular que podemos predizer acerca do futuro ao compreender a "lógica" de uma tecnologia dada ou de um conjunto de tecnologias"[33]. O tempo é de passar, uma vez mais, da ágora retórica ao forum electrónico.

José A.Mourão

NOTAS

1 Pierre Lévy, "L´Universel sans totalité", in *magazine littéraire*, Hors série, 1996: 119.

2 Steve Mirzach, "The Ethics of the Cyborg", disponível on-line em http://www.clas.ufl.edu/anthro/scholarly/cyborg-ethics.html

3 Cf. Paul Virilio, *Cybermonde la politique du pire*, Textuel, Paris, 1996: 63.
4 Paul Virilio, *La Vitesse de Libération*, Galilée, Paris, 1995: 30.
5 Jean Baudrillard, *Le crime parfait*, Galilée, Paris, 1995.
6 Cf. José Afonso Furtado, *O que é o livro*, Difusão Cultural, 1995: 105; ver também Jean-Claude Guédon, *La planète cyber. Internet et cyberespace*, Gallimard, 1996.
7 *News* designa um sistema de discussão assincrónico distribuído que permite trocar informações nos *newsgroups* particulares. *Newgroup* designa por seu lado um dos grupos de discussão temática sobre Usenet. Os *newsgroups estão* organizados segundo uma estrutura temática hierarquizada.
8 Eis a hierarquia fundamental: *alt* discussões de índole "alternativa", mais anárquicas, mas também mais livres, e por isso muito mais participadas, *rec* temas recreativos; *sci* ciência; *pt* temas especificamente relacionados com os portugueses; *talk* a área mais próxima dos talk shows televisivos que encontrará na Usenet. Os destinos mais frequentes são: *alt. binaries* todo o tipo de imagens e sons; *alt.movies. rec.arts.movies* Filmes; *alt.religion* do Xamanismo aos Hare Krishna.
9 Entenda-se a RV como a tecnologia que mergulha o utilizador num meio ambiente virtual em três dimensões. Neste meio ambiente, o utilizador pode interagir por meio de instrumentos especiais: luvas, capacete de visualização.
10 Claude Cadoz, *Les Réalités Virtuelles*, Flammarion, 1994: 8.
11 Nicholas Negroponte, *Being digital*, Vintage Books, 1995: 116.
12 Wiliam Gibson, *Neuromancer*, Ace Books, Nova Iorque, 1984: 51.
13 Román Gubern, *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y ele laberinto*, Anagrama, 1996: 166.
14 Donna Haraway, "Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review* 80 (1985):65-107.
15 Ver a descrição de uma experiência comum em realidade virtual: equipado com uma luva de dados (e de um visiocapacete), aproxima-se a mão de um objecto da cena para tentar apanhá-lo. Tendo os "dedos" prestes a fechar-se sobre si mesmos, basta terminar o gesto para perder de imediato toda a confiança na realidade. O objecto "cola-se" à representação da mão e segue-a estupidamente em todas as suas deslocações. A mão real por seu lado não tem nenhum conhecimento do que lhe acontece, nenhuma sensação de segurar o que quer que seja. Cf. Claude Cadoz, *op. cit.*: 4o.
16 Ver Joshua Copper Ramo, "Winner take all", in *Time*, September 16, 1996: 56ss.
17 Walter Ong, *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palavra*, FCE, México, 1987; Iuri M. Lotman, *La Semiosfera I Semiotica de la cultura e del texto*, Cátedra, 1996.
18 Cf. George P. Landow, *Hipertexto*, Paidós, 1995: 27.
19 Derrick de Kerchove, "L´hypertexte, texte du temps, non de l´espace, texte du ça, non du moi" (Universidade de Toronto).
20 Sobre as características técnicas do hipertexto, ver Lowry, 1992.
21 M. McLuhan, "Clés pour comprendre la révolution des media électroniques" in P. Babin/McLuhan *Autre homme autre chrétien à l´âge électronique*, Chalet, Lyon, 1977: 39.
22 Paul Virilio, *op. cit.: 62.*

[23] Giorgio Agamben, *A comunidade que vem*, Presença, 1993; ver também Nancy, *Of Being-in-Common", Minneapolis, 1991*; ver também Gianni Vattimo, *A Sociedade Transparente*, ed. 70, Lisboa, 1991.

[24] Howard Rheingold, *A Comunidade Virtual*, Gradiva, 1996: 41.

[25] Cf. *Planète Internet*, Mai 1996: 42.

[26] Jean Baudrillard, *Le Crime parfait*, Galilée, Paris, 1995.

[27] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris: Gallimard, 1966: 380.

[28] Umberto Eco, "A Conversation on Information", Uma entrevista de Patrick Coppock, Fevereiro de 1995: 12.

[29] Andrew Feenberg, "Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology", in *Inquiry*, 39,1996, 45-70.

[30] Cf. http://www-regards.eunet.fr/i@f/introduction.html#22.

[31] James Brook & Iain Boal (ed), *Resisting the virtual life: the culture and politics of information* , City Lights Books, 1995; Sven Birkerts, *The Gutenberg Elegies: The fate of Reading in an Electronic Age* , Fawcett Columbine, New York, 1994.

[32] Cf. http://www-regards, *art. cit.*: 9.

[33] Paul Landow, *op. cit.*.: 45.

MULHER, IGREJA E RELIGIÕES: PERSPECTIVAS

Quando me foi pedida uma reflexão sobre este tema em associação com o da esperança, a minha primeira reacção foi pensar: *para quem a esperança*: para as mulheres ou para as religiões? As mulheres são uma esperança para as religiões, ou são as religiões que são uma esperança para as mulheres? Ou uma desesperança? Em 1975 uma autora feminista lançava a seguinte pergunta: "o passado do cristianismo tem um futuro para as mulheres?"[1] Esta mesma pergunta podemos nós fazer-nos relativamente a todas as religiões ou, de uma forma mais abrangente e fundamental, em relação à religião como tal: ela terá um futuro para as mulheres?

1. "Boas notícias e más notícias"

Existem múltiplos testemunhos de mulheres situadas em várias tradições religiosas, e concretamente cristãs, acerca da dificuldade de conciliar a sua dignidade, liberdade e consciência de mulheres com a sua tradição religiosa. Elisabeth Schüssler Fiorenza dá conta da pergunta que, muitas vezes, lhe é lançada pelas feministas não crentes: porquê permanecer no interior de uma tradição que, na sua perspectiva, trai as mulheres[2]? Judith Plaskow, teóloga judia americana, relata um episódio igualmente dramático em que mulheres judias, no gueto de Bialystok, durante a Segunda Guerra Mundial, são colocadas numa situação em que ser mulher e ser judia parecem ser grandezas contraditórias...[3]

De facto, o *desajustamento entre ser mulher e ser crente* é uma realidade admitida por muitos estudiosos das religiões, ainda que nem sempre "mereça", da sua parte, uma teoria explicativa do fenómeno. O Atlas das Religiões da Enciclopédia Universalis, no seu índice remissivo, faz a seguinte distribuição das chamadas acerca das mulheres: "MULHERES. Não-participação nos cultos públicos na Roma antiga; doutrina do casamento cristão e estatuto da mulher; condição da mulher no Corão; mulheres pastores, protestantismo;

discriminação nos ritos japoneses; excluídas do universo do sagrado pelos aborígenes australianos"[4].

A pergunta - o património das religiões, o seu passado fundacional, tem um futuro para as mulheres? - tem toda a razão de ser, não só por motivos de reposição da verdade histórica das próprias religiões, mas também porque este passado é evocado para legitimar o presente. E este não é brilhante relativamente às mulheres... Pode quase dizer-se que, no que lhes toca, as religiões constituem *uma boa notícia e uma má notícia*. Não pretendo aqui enumerar todas as discriminações, a maioria das quais, aliás, já conhecemos. Não é apenas a sua enumeração exaustiva que conduz a uma maior sensibilidade à questão... De qualquer modo e apenas a título indicativo, tenhamos presente que, na igreja católica romana, existem sete sacramentos para os homens, mas apenas seis para as mulheres, pelo simples facto de serem mulheres e de Jesus Cristo ter sido homem. Que nas igrejas protestantes, existem vozes discordantes em relação à ordenação das mulheres, nomeadamente, na igreja anglicana inglesa, onde, muitos clérigos, apresentaram a sua demissão, sendo, alguns deles, acolhidos "generosamente" pela igreja católica romana, que considera motivo suficiente para receber no seu seio padres casados (ao contrário dos católicos, que não podem sê-lo!), pelo simples facto de estes não aceitaram o ministério ordenado para as mulheres...

Recordemos ainda que, na religião judaica, o ritual de iniciação na comunidade é a circuncisão, à qual a mulher nunca poderá ser sujeita, por motivos evidentes, sendo, portanto, de se perguntar se elas fazem parte do Povo de Deus, ou não[5].

Lembremo-nos ainda da prática dos fundamentalistas muçulmanos do ocultamento das mulheres por detrás de um véu, que, pretendendo aparentemente protegê-la de olhares desrespeitadores (de acordo com a vontade do Profeta) constitui, afinal, um apagamento da sua visibilidade social: um ser humano sem rosto está morto e indefeso, à mercê[6].

Tenhamos ainda presentes os rituais de iniciação feminina que não são exclusivos de países muçulmanos, ainda que, na sua prática, seja frequentemente evocada a fé islâmica. Estes rituais são igualmente praticados por católicos, protestantes, coptas, animistas e não-crentes em cerca de 20 países em África, partes da Ásia e do Médio Oriente e em comunidades emigrantes em outras regiões, por

exemplo, na Europa. A palavra "iniciação" encobre aquilo que é, afinal, uma mutilação, tanto física, como psíquica das mulheres... Rituais praticados, normalmente, pela própria mãe, ou pela avó, proibidos em alguns países que se defrontam com a questão e que, segundo o Gabinete do Alto Comissário das Nações Unidas para os Refugiados, podem constituir motivo suficiente para receber o estatuto de refugiada[7].

2. Um pensamento esquizofrénico

Muitos consideram os "fenómenos" ou indicadores aqui evocados algo de "secundário". Do meu ponto de vista, a sua argumentação põe o dedo na ferida da questão das mulheres e das religiões, ainda que coincida com uma lógica e uma estratégia comum a outros debates. Penso que esta lógica reflecte um pensamento esquizofrénico, que joga com *duas realidades paralelas*, sem conseguir nem conciliá-las, nem compreender que entram em choque uma com a outra. Um exemplo deste processo - e para tornar mais claro o que pretendo dizer - é o discurso da igreja católica romana acerca das mulheres, sobretudo o do actual Papa. Kari Boerresen[8] demonstra, através de um estudo pormenorizado, como, actualmente, a igreja católica romana, tendo deixado de fazer um discurso marcadamente desigualitário em relação às mulheres (do tipo: "o homem é o senhor da família e o chefe da mulher"[9], normalmente, tomando certas leituras de S.Paulo como pretexto: "Mulheres, submetei-vos aos vossos maridos"...), situa o seu discurso em dois níveis, paralelos e incomunicáveis . Por um lado, afirma-se a igualdade de todos - homens e mulheres - perante Deus, uma vez que todos são Sua imagem e semelhança10 . Por outro lado, quando se faz um discurso específico acerca das mulheres, esse discurso assenta em pressupostos desigualitários, acentuando as diferenças e interpretando--as como factores de limitação à participação das mulheres na vida social, chegando-se até ao ponto de afirmar que o discurso de emancipação das mulheres tende a esquecer o que elas são, de facto: esposas e mães![11]

Julgo poder afirmar-se que as grandes religiões monoteístas tendem todas a fazer este raciocínio. Hoje, dado o impacto dos movimentos democráticos e, mais concretamente, neste caso, feministas sobre a cultura ocidental e mesmo mundial (ainda que sejam sujeitos a leituras muito diversas...) torna-se cada vez mais "embaraçoso" afirmar explicitamente a desigualdade da mulher relativamente ao homem. Contudo, quem se encontra maioritariamente nos lugares de poder continuam a ser os homens. A única forma de fazer uma afirmação acerca das mulheres que não seja culturalmente "escandalosa", mas que seja suficientemente tranquilizadora para que, no mundo, não ocorra uma revolução global, portanto, uma perda de privilégios para os homens, é afirmar que as mulheres são iguais, mas, como diria Orwell, acerca dos seres humanos, isso não invalida que "haja uns que são mais iguais do que outros".

O discurso acerca da diferença é uma espada de dois (senão de mais!) gumes, podendo ser esgrimido no contexto de um fraseado global igualitário, para salvaguardar uma aparente igualdade, ainda que, quando é especificado, traduza, afinal, uma concepção desigualitária.

Elisabeth Schüssler Fiorenza chama a atenção para o recurso ao conceito de *"natureza"* para reforçar este tipo de raciocínio, tanto no interior da sociedade, globalmente, como nas religiões, de modo particular[12]. A "conciliação" de uma antropologia global igualitária com uma antropologia específica desigualitária faz-se através da pretensa conciliação entre duas afirmações: a universalidade da sociedade democrática (ou religiosa) e a exclusão efectiva de muitos. A pretensa "conciliação" entre estas duas afirmações, em si contraditórias, faz-se através do recurso à "natureza" (seja esta definida a partir de características biológicas ou da vontade divina). A introdução deste conceito constitui o alibi que permite chegar à seguinte conclusão:

1. A democracia (ou a igreja, ou determinados sectores dentro dela...) é constituída por todos os cidadãos.

2. Ora, há alguns que, por "natureza", não podem ser considerados cidadãos.

3. Logo, não fazem parte da democracia...

Portanto, é quando a filosofia, a teologia e, de forma mais global, as várias formas de sociedade, também, as sociedades religiosas, se debruçam sobre a questão das mulheres, especificamente, que abandonam o discurso global igualitário e fazem uma incursão num universo de conceitos que legitima, facilita ou impõe a desigualdade.

Na teologia cristã e na filosofia ocidental é frequente, então, o recurso ao conceito de natureza. Este identifica-se com as características físico-biológicas do corpo feminino, associadas a uma legitimação das mesmas na vontade criadora de Deus: é Ele que quer que as mulheres sejam, acima de tudo, mães, porque foi Ele que as criou com tais aptidões físicas.

Este conceito biologista de natureza é extrapolado para as características psicológicas das mulheres, cheias de sentimentos maternais e, por último, ampliado à dimensão universal, chegando, então, a dizer-se que as mulheres são "as mães do mundo".

Este discurso, romanticamente positivo na aparência, obedece ao princípio enunciado com uma linguagem brutal por Balzac: "as mulheres devem ser exaltadas para continuarem a ser dominadas"! De facto, "a virtude de ser mãe" depressa se torna o travão para a sua participação plena na vida social, económica, cultural, política: a condição "sine qua non" para que a mulher possa ter direito a participar nestas dimensões da vida é que elas não lhe impeçam o exercício daquilo que, verdadeira e "naturalmente" lhes compete: a maternidade. Estranho (no mínimo!) que nunca se tenha imposto esta mesma "conditio sine qua non" aos homens a fim de que estes possam conciliar a sua vida social com a sua paternidade...

A esta lógica antropológica que pretende "corrigir" uma antropologia global igualitária, eventualmente revolucionária para o universo masculino e para o mundo, recorrendo a uma antropologia específica desigualitária, vem juntar-se, nas religiões, a *argumentação teológica* própria, a qual, normalmente, faz recuar a uma *figura e a textos fundacionais* a vontade de subalternização das mulheres, melhor (para manter as aparências do discurso pretensamente "natural"): a vontade de situar as mulheres naquilo que lhes é "próprio e específico". Digo "faz recuar" e não "recua" porque, de facto, as figuras fundacionais são sempre surpreendentemente avançadas no que diz respeito às mulheres, exercendo as gerações posteriores um

trabalho de "moderação" e de arrepio de caminho relativamente à sua prática e às suas intenções.

De facto, aqueles que pretendem fazer de Jesus Cristo um misógino não têm tarefa fácil: Jesus Cristo, não se pode dizer que fosse feminista (designação totalmente anacrónica quando aplicada ao seu tempo!). Contudo, a sua atitude de acolhimento de todos os excluídos e a sua afirmação do radical acolhimento de todos por Deus leva, necessariamente, a concluir que ele teve uma atitude libertadora perante as mulheres, reconhecendo-lhes a sua dignidade.

Na realidade, o recurso a Jesus Cristo como legitimação para a subalternização das mulheres no interior do cristianismo não se faz através da referência imediata à sua atitude histórica perante as mesmas. Este recurso é indirecto, ou se se quiser, teológico, de segunda ordem, passando, essencialmente, por dois aspectos: o facto de Jesus Cristo ser homem (varão) e o facto de ele se dirigir a Deus dizendo "pai" (Abbá). Curiosamente, o primeiro dado - a masculinidade de Jesus Cristo - nunca é evocado por nenhum dogma cristológico. De facto, a sua preocupação é a afirmação da humanidade de Deus e da pertença de Jesus Cristo a Deus. Porém, este constitui o argumento central à dita "impossibilidade" de acesso das mulheres ao ministério ordenado na igreja católica romana. A ser dogmática a masculinidade de Jesus Cristo, então ele não teria salvo as mulheres, visto que, segundo argumentos teológicos seculares, "aquilo que não é assumido, não é salvo": se Jesus Cristo não foi mulher e isso é dogmaticamente decisivo, como é que ele pode ter salvo as mulheres?

Outro argumento para o silenciamento da dimensão feminina do cristianismo é a identificação de Deus com a paternidade, excluindo-se, assim, a Sua maternidade. Embora actualmente, os próprios documentos oficiais e muitos teólogos e exegetas ditos "moderados" tenham já reconhecido e discorrido acerca da presença de metáforas femininas no discurso bíblico sobre Deus (ainda que continuem a existir teólogos que dizem que 'Deus é naturalmente masculino'...[13]), a lógica da grande maioria destas posições poderia resumir-se na seguinte afirmação: "Deus *é* pai e *é como* uma mãe"[14], mantendo-se, portanto, o carácter essencialista da referência à paternidade em Deus e a referência meramente alusiva e "simbólica" à Sua maternidade.

A dogmatização da paternidade divina baseia-se no facto de Jesus Cristo - um judeu do seu tempo! - ter evocado Deus como pai. Seria pouco provável que o tivesse evocado como mãe...

Esta mesma duplicidade lógica (igualdade teórica/ideal versus desigualdade prática) legitimada numa pretensa vontade fundacional, encontra-se também no judaísmo. Judith Plaskow chama a atenção para o apagamento das mulheres no momento em que a comunidade se reúne no Sinai. Das mulheres, fala-se apenas indirectamente, dizendo-se que os homens não se devem "chegar a elas" (Ex 19,15) a fim de poderem participar na assembleia que constitui, afinal, o momento fundacional, por excelência, do Povo de Israel. Mais, o texto diz mesmo que Moisés - o fundador! - foi encontrar-se com o "povo" e lhe comunicou essa ordem, pelo que se depreende que as mulheres não são povo[15].

Fatema Mernissi (socióloga marroquina) chama a atenção para a necessidade de distinguir entre a vida do Profeta e a sua atitude face às mulheres e as leituras posteriores que foram feitas da mesma, chegando a dizer que "o Livro Sagrado não só foi constantemente manipulado, como a sua manipulação se tornou até uma característica estrutural do exercício de poder nas sociedades muçulmanas"[16].

Todas as três religiões procuram igualmente justificar as suas posições relativamente às mulheres apoiando-se nos seus textos fundamentais, quer estes sejam a Torá, a Bíblia cristã ou o Corão. Levar-nos-ia muito longe (e, certamente, por outro caminho!) uma análise das leituras misóginas, pseudo-neutrais e feministas dos textos das várias religiões. Diremos aqui, apenas, que estas leituras não só reflectem contextos díspares, como compreensões diferentes da relação entre o texto e o sentido do texto, dependendo da situação do leitor num horizonte fundamentalista, reconstrucionista, revisionista ou "criativo" (isto é, num horizonte que reconhece o excesso de sentido que vem à palavra no texto e que reconhece que é a Palavra que permite constantes recriações do próprio texto).

3. A "HISTÓRIA DOS VENCEDORES" E A "HISTÓRIA DOS VENCIDOS"

Antes de passar à análise daquilo que me parecem ser os desafios mais interessantes lançados pela hermenêutica/teologia feminista à religião, gostaria ainda de chamar a atenção para a necessidade de não confundir o que acabámos de ver com a realidade histórica, com a prática religiosa, com o lugar concreto, assumido pelas próprias mulheres no interior das várias religiões. A maior armadilha lançada por uma visão androcêntrica da história é levar as próprias mulheres a repetirem que, de facto, não tiveram nela qualquer papel, que, pura e simplesmente, não tiveram história.

Estamos perante uma realidade que pode ser lida no contexto daquilo que Johannes Baptist Metz chama a *"história dos vencidos"* e a "história dos vencedores"[17]. A forma mais subtil, mas mais eficaz, de domínio dos vencedores sobre os vencidos é, não só imporem ao mundo a sua visão da história como sendo a única verdadeira, como, sobretudo, conseguirem inculcar essa visão nos próprios vencidos.

Os estudos já existentes acerca do papel das mulheres, nomeadamente, no interior do cristianismo e do judaísmo, constituem um contributo inestimável para uma revolução na visão da história das religiões porque procuram visibilizar e dar voz às mulheres que foram apagadas e silenciadas na historiografia "oficial" - corrente, produzida maioritariamente por homens (se a divisão das águas não passa exclusivamente pelo facto de o historiador ser homem ou ser mulher - há mulheres sem qualquer sensibilidade a esta questão! - o facto de ser mulher pode permitir compreender e aperceber-se mais rápida e imediatamente de certo tipo de questões...). Apesar de muito ter sido apagado pelo tempo e por uma transmissão/tradição unilateral, a história está cheia de vestígios, não só da presença das mulheres nas religiões, como também do papel das religiões na sua libertação, ainda que, esta mesma história, esteja igualmente pejada de ultrajes, limitações e submissões que foram impostos às mulheres em nome da religião...

A historiografia feminista parte do princípio de que a história não é só interessante e útil naquilo que diz: ela fala também através dos seus silêncios, das suas omissões, dos indícios deixados de lado sempre que não se adaptam a uma visão já pré-determinada... E

fala também através daquilo que pretende impor como "versão oficial", dizendo, através dela, muito mais do que gostaria àcerca daquilo que se pretendia que permanecesse para sempre "out of record"...

A investigação, por exemplo, do cristianismo nascente e daquilo que, em linguagem exegética, se chamam os "códigos domésticos" (Col 3,18 - 4,1; 1Pd 2,11 - 3,12; Ef 5,21-33) permitiu às exegetas e historiadoras feministas chegarem à seguinte conclusão: existem textos que não reflectem tanto uma realidade existente como, sobretudo, denunciam a existência de um conflito e a vontade de uma das partes envolvidas (neste caso, a estrutura eclesial, cada vez mais reforçada, a partir do séc.III) em dominar a outra[18]. Explicando-me melhor: os textos que falam acerca da submissão das mulheres aos homens, não devem ser lidos como textos que reflectem a realidade da comunidade, mas sim como textos normativos, que revelam que, na realidade, a submissão das mulheres aos homens não era um facto evidente nas comunidades cristãs nascentes e que esta "insubmissão" constituía problema para os homens, nomeadamente, para a "hierarquia", a braços com um conflito com o Império, com a necessidade crescente de definir parâmetros de "ortodoxia" e com um comportamento libertário de Jesus Cristo relativamente às mulheres que, os homens dos séculos que se lhe seguiram, não conseguiam compreender[19].

Referi aqui este dado a título de exemplo, apenas para ilustrar a necessidade de distinguir entre uma determinada visão da história e aquilo que todos os implicados (particularmente "os vencidos"...) dessa mesma história têm a dizer acerca dela. Basta que se tenha presente a forma como a transmissão da cultura religiosa passa pela família e o papel educativo que as mulheres exercem no seu interior para concluir da discrepância existente entre a exterioridade oficial das religiões, marcadas sobretudo por homens, e a sua interioridade, alimentada e perpetuada por mulheres...

Contudo, é preciso *precaver-se*, de novo, contra algumas tentações! Uma delas é alinhar o pensamento por aquilo que constitui uma nova versão do velho lema: "por trás de um grande homem há sempre uma grande mulher" e outra é a de alinhar o pensamento por uma pseudo-mística alienante, associada, por vezes, a um pseudo-feminismo estético, que poderia, de novo repetir, sob versão

moderna, o velho lema: "o melhor do mundo são as mulheres" (mais concretamente, as mães!). O perigo da primeira tendência é iludir a verdadeira questão através do "contentamento" provocado pela "manipulação" ou influência invisível das mulheres sobre os homens. "Por trás de um grande homem há sempre uma grande mulher" reflecte uma lógica segundo a qual o homem é o interveniente directo na história e a mulher apenas alguém que fica nos bastidores. Porquê?

A segunda tendência (ainda que possa parecer estranho) é defendida, tanto por homens conservadores (ou pseudo "advogados da causa feminina") como pelas feministas ditas "radicais". Se os primeiros vêem em todas as mulheres uma repetição e ampliação da figura da mãe (à qual, nada no mundo é comparável!), as segundas não escapam à armadilha lançada por aqueles que pretendem reduzir a mulher a um corpo, identificando-a com a vida, a terra, o sentimento, o natural, o irracional (ou pelo menos, afectivo), em suma: o material...

Enquanto os primeiros lançam os dados de uma antropologia dicotómica, identificando a mulher com estes indicadores e reservando para os homens aquilo que eles consideram serem os indicadores de cultura (o espírito, o transcendente, a razão...), as feministas radicais retomam a bandeira da identificação da mulher com a terra-mãe, associam-na a uma crítica radical da racionalidade moderna ocidental e esgrimem-na contra os homens. Mary Daly, um dos exemplos mais claros deste percurso, chega mesmo a dizer que as mulheres estão mais perto do Ser do que os homens; mais: homem é igual a destruição do Ser e da vida e mulher é igual a vida e a Ser...[20]. A salvação da cultura ocidental está na castração da sua dimensão masculina e na imposição de uma cultura das mulheres.

4. Deus maior do que todo o pensamento...

Além do aspecto fenomenológico da relação entre as mulheres e as religiões concretas, o vácuo existente na análise do impacto da religião sobre as mulheres, em Portugal, e das mulheres sobre a religião não é comparável à situação de nenhum outro país europeu, ou sequer, da investigação já existente na América Latina, pelo que, no nosso país, o campo continua aberto para

uma investigação que, dado o peso do catolicismo em Portugal e, dada a frequência eminentemente feminina das nossas igrejas, teria muito a dizer acerca do destino da religião dos portugueses, sob o ângulo de visão do destino da religião das mulheres portuguesas e das mulheres portuguesas sob influência da religião! Além do aspecto fenomenológico da questão, como eu dizia, penso poder ser útil avançar para uma breve análise do contributo da investigação feminista para o estudo da religião como cruzamento entre um fenómeno humano e uma manifestação de Deus.

Antes de mais, deve ter-se em conta que a questão do género ("gender") ou da diferença constitui a pedra de toque da hermenêutica feminista, embora muitas autoras se recusem a abordá-la desligada da dimensão ética e política do problema[21]. A relevância da diferença sexual para todos os domínios da vida e da sua reflexão continua a ser a questão em debate, equacionada de variadas formas. Ainda que nesta breve abordagem seja impossível dar um reflexo mínimo do debate dos últimos trinta anos, ousaria resumi-lo nas seguintes perguntas:

- a questão da diferença é determinante para a compreensão do lugar das mulheres no mundo? Em que termos? De que forma tem sido utilizada a diferença para legitimar a desigualdade entre os homens e as mulheres, nomeadamente, a exclusão destas do padrão de normalidade humana ("ser humano é ser homem")?

- a anulação da questão da diferença sexual na reflexão acerca da questão das mulheres garante a igualdade? Estará a solução, por exemplo, na substituição de uma identificação do todo com uma parte (o homem como padrão de humanidade) pela identificação do todo com uma outra parte (a mulher como padrão de humanidade)?

- a diferença sexual poderá ser afirmada de modo a garantir simultaneamente a igualdade e a *alteridade*?

Este parece-me ser um conceito a explorar pela hermenêutica feminista, inclusivamente, pela hermenêutica feminista da religião: o conceito de alteridade.

A primeira feminista a utilizar a categoria de alteridade como conceito-chave para a sua análise da situação da mulher foi *Simone de Beauvoir*. Na sua obra - "Le deuxième sexe" - Beauvoir analisa a forma como uma visão androcêntrica do mundo atirou a mulher para a margem, identificando-a com o outro (a outra)[22]. Aqui, a

alteridade é um conceito marcadamente negativo, indício de exclusão da mulher daquilo que se consideram os padrões de cultura, de desenvolvimento político e económico, indício da sua redução ao silêncio do mundo privado, indício da alienação da sua condição de sujeito. A reflexão androcêntrica coloca a mulher numa situação de excepção à normalidade, aos critérios de "humanidade": ela é o diferente como algo negativo, inferior, passivo na definição dos padrões de cultura e de racionalidade.

A preocupação da hermenêutica feminista, nos últimos trinta anos - época durante a qual se desencadeou uma reflexão riquíssima, pode dizer-se, em boa parte, impulsionada por esta obra de Beauvoir - foi a de lutar, sucessivamente (segundo as várias vagas do feminismo), pela integração da mulher no universo do homem (lembre-se a luta pelo acesso das mulheres à educação, ao voto, ao mundo do trabalho, da política, da economia, etc.), pela revolução de toda a sociedade, a fim de que todos pudessem partilhar dos mesmos direitos e dos mesmos deveres e, nesta última fase, que é a nossa, pelo direito à afirmação da diferença, mas esta encarada, agora, como algo positivo.

O feminismo pós-moderno parece caracterizar-se por uma multiplicação das diferenças que esbate a atribuição de uma importância determinante à diferença sexual para o debate acerca da integração de todos na vida sócio-cultural e, mais do que isso, para a própria definição do ser humano como tal, definição à qual, aliás, se renuncia mais ou menos explicitamente[23].

São evidentes as implicações desta perspectiva para a antropologia e, mais concretamente, para o próprio feminismo. O debate gerado, sobretudo entre feministas desta tendência e feministas de inspiração marxista ou cristã, realça o risco que se corre de, em nome do direito à pulverização das diferenças se cair num nivelamento de todas elas que, ao limite, pode voltar-se contra o próprio feminismo e, mais ainda, conduzir a afirmações eticamente preocupantes. De facto, em nome do direito a todas as diferenças pode, por um lado, ultrapassar-se saudavelmente uma versão feminista demasiado simplista do "mulheres de todo o mundo, uni-vos", mas pode acabar-se, também, em nome do direito à diferença cultural, por justificar a violência exercida sobre as mulheres noutras latitudes geográficas, como se se tratasse "apenas" de uma manifestação cultural diferente da nossa...

Por todos estes motivos, julgo que a questão da alteridade deveria merecer uma reflexão mais atenta por parte da hermenêutica feminista, permitindo-lhe, talvez, integrar o melhor das suas várias tendências e ultrapassar alguns impasses devidos à concentração no fantasma da alteridade como algo negativo (a outra = a excluída) e numa visão demasiado solipsista da questão.

De facto, se é verdade que o momento em que as mulheres tomam consciência de terem direito a "um quarto só delas" (como escreveu Virginia Woolf - "A Room of One's Own") é decisivo para a transformação de uma situação clara de submissão e para uma revolução que permita uma maior igualdade visível, parece-me ser também certo que o momento do reconhecimento da alteridade como um desafio relacional e já não como uma ameaça pode constituir o caminho de futuro para todos os movimentos libertários, portanto, também o feminista. Não advogo aqui uma privatização do feminismo (uma redução do mesmo a um problema de relacionamentos privados), mas sim uma visão feminista ética, portanto, social, política, económica, cultural, religiosa, a partir do horizonte do outro como imperativo ético[24].

Este debate interessa sumamente à teologia e filosofia da religião! Se tivermos em conta os efeitos positivos, mas também os efeitos perversos da religião enquanto manifestação divina e representação humana, compreenderemos imediatamente que a questão da representação do próprio ser humano (como homem e/ou mulher) toca no mais fundo da religião. De facto, parece-me poder dizer-se que esta se debate eternamente com a questão do outro e do mesmo, melhor com a questão da preservação do lugar à manifestação do Outro e com a tendência perversa para o reduzir ao mesmo, à reprodução de raciocínios e mecanismos humanos, à sua identificação com representações. Talvez a questão da religião seja esta agonia entre a necessidade de olhar para a lua que o dedo aponta e a tremenda tentação para se fixar no dedo que a aponta. A tentação de fazer das metáforas vivas e da Metáfora Viva metáfora morta...

Neste contexto, julgo ter algum interesse uma abordagem breve do panorama em que se situa a teologia feminista cristã como forma de ilustração do movimento pendular próprio da religião e, portanto, também da teologia, no seu interior.

A teologia feminista corresponde a uma pluralidade de tendências e a outras tantas formas de as classificar, de acordo com os critérios e indicadores que se consideram mais significativos. É possível classificá-la também a partir do seu posicionamento (por vezes apenas implícito) em relação à questão da diferença.

A teologia ocupa-se primordialmente com as representações de Deus, próprias ao seu universo religioso. No caso da teologia cristã, a questão que se tornou fulcro do debate entre feministas e anti-feministas é a questão da representação de Deus como Pai (para os teólogos conservadores, a palavra "representação" é inadequada quando se fala da paternidade de Deus, como já vimos atrás...). Esta questão é considerada central ao próprio cristianismo. O impacto das representações masculinas de Deus sobre a consciência religiosa do comum dos cristãos e, até, do comum dos cidadãos em contextos culturais cristãos é inegável: Deus é um velho senhor de longas barbas (não é essa a sua representação iconográfica mais comum?), mais ou menos simpático, mais ou menos aterrador... Mas um homem! Toda a liturgia o afirma constantemente utilizando o pronome pessoal "ele": Ele é o Criador, o Altíssimo, o Deus Pai...

A primeira reacção da teologia feminista a esta linguagem situa-se precisamente ao nível da denúncia da sua unilateralidade e da inerente exclusão da dimensão feminina do mundo como analogia para Deus. Mary Daly colocou o problema de forma lapidar ao dizer: "Se o divino é masculino, então o masculino é divino"[25].

Quais os custos deste totalitarismo para a vida quotidiana das mulheres, mas, também, qual a criatividade que terá despoletado? Terá contribuído para manifestações religiosas eventualmente paralelas, compensadoras de um cristianismo de rosto masculino (pense-se, por exemplo, em rituais paralelos ligados à terra e à fecundidade, ou no próprio culto de figuras "intermédias", "intercessoras", como os santos e as santas, ou o quase endeusamento da Virgem Maria...).

Seria interessante explorar os mecanismos históricos e sociológicos que conduziram à colocação do masculino do lado do transcendente e o feminino do lado do imanente, fortalecendo e reflectindo estruturas sociais que aliavam o patriarcalismo à religiosidade, procurando nela os fundamentos para as suas estratégias de submissão das mulheres.

Estas questões levar-nos-iam muito longe! Aqui procuramos, tão só, avaliar a importância do contributo da teologia feminista para a rectificação e relativização das representações humanas de Deus...

Ora, o primeiro passo da teologia feminista cristã - como eu dizia, o da denúncia da unilateralidade das imagens de Deus presentes na religiosidade e na teologia cristãs - constitui um passo nada evidente para a comunidade teológica, em geral. De facto, nunca constitui um passo evidente para nenhuma comunidade de pensar e de viver afirmar que a sua visão do mundo é apenas uma visão, condicionada por interesses e por contextos específicos. O saber e a ética tendem sempre a uma interpretação global, pelo que, a sua relativização constitui um processo doloroso, rejeitado por muitos como sendo idêntico a uma diluição da comunidade ou da própria solidez do seu saber e dos seus princípios[26]. O mesmo acontece com a teologia cristã que tende a identificar Deus com representações masculinas, negando o carácter metafórico das mesmas.

Em abono da verdade, penso que a própria teologia feminista tem dificuldade em fugir a esta tentação e julgo que, tal como aconteceu com a teologia da libertação, o facto de se encontrar na mira inquisitorial de Roma e dos seus seguidores (que disparam contra ela um fogo cada vez mais cerrado) não permite o próprio debate entre teólogos (feministas e não feministas) em ordem ao esclarecimento dos seus conceitos. Uns têm medo de a discutir por "respeito" a Roma e outros não se atrevem a dirigir-lhe críticas por "respeito" à causa da própria teologia feminista, que, entretanto, se esgota e multiplica em tentativas desesperadas de provar a sua legitimidade no interior da teologia, nomeadamente, católica...

Julgo que todos teriam a ganhar (aqueles que querem ganhar com o pluralismo, evidentemente...) se algumas questões se esclarecessem, nomeadamente, a do lugar e papel das representações femininas de Deus no discurso teológico. De facto, a introdução do imaginário feminino constitui um contributo inegável para a teologia, concretamente, podemos pensar de forma mais imediata nas representações de Deus como mãe (aliás, já presentes no Antigo Testamento!), com todo o universo de afecto, cuidado, gestação e conservação da vida que lhe está associado. Independentemente da justeza destas imagens (existe tanta gente traumatizada pela

mãe, como pelo pai...) o interesse das mesmas está, a meu ver, precisamente na fragmentação de um "monobloco" que se tinha erguido em discurso totalizante, único, acerca de um Deus que não é de sentido único!

Contudo, a teologia feminista não está livre de cair em formas de substituição de um monobloco por outro: de que serve dizer que Deus não *é* pai, mas *é* mãe? Muitas tendências da teologia feminista ficam-se por uma substituição das representações masculinas por representações femininas, ou com uma intenção de "reequilíbrio", ou de compensação das mulheres por séculos de esquecimento e de impossibilidade de figurar Deus no feminino.

Julgo que as tendências que vão mais longe, que são mais promissoras, são aquelas que passam por este mundo de representações femininas de Deus, mas que não se fixam nele. Um dos projectos mais interessantes, nesta perspectiva, é o de Elizabeth Johnson, autora de uma obra com um título curioso: "She Who Is" (Ela, aquela que é)[27]. A sua tese pode resumir-se no seguinte: enquanto não se puder dizer que Deus é Aquela que é, não se poderá dizer que Deus não é nem Ele, nem Ela.

A recusa da possibilidade de dizer Deus no feminino significa, de facto, que já se fez uma identificação de Deus com o universo masculino, mais concretamente, com um Deus masculino. A afirmação da metade feminina da humanidade como imagem e semelhança de Deus tem que se reflectir no discurso teológico, uma vez que, quando falamos de Deus, falamos directamente de nós próprios - mulheres e homens - e indirectamente dele.

Mas a pluralidade de representações de Deus "serve" acima de tudo para tornar presente que Deus não se esgota nem se fixa em qualquer imagem, seja de pai, de mãe, de irmão, irmã, amigo, amiga, ou seja de qualquer imagem proveniente da natureza. De Deus sabemos, sobretudo, que Ele/Ela não é nós. De Deus sabemos, sobretudo, que é relação. Por isso, Jesus Cristo falava de Deus como "pai". Poderia ter falado dele/dela como mãe. O que importa é que, tanto pai, como mãe são metáforas relacionais, evocativas de alteridade.

5. No rasto da alteridade...

Regressemos agora à pergunta que colocámos inicialmente: as religiões, ou a religião, como tal, constitui uma esperança para as mulheres? E as mulheres são uma esperança para a religião?

Julgo que a esperança passa pelo espaço ao reconhecimento do/a outro/a, tanto antropológica, como teologicamente. Da parte das religiões, isto implica uma postura mais humilde face às suas representações de Deus, humildade essa que passa pelo reconhecimento da efemeridade das suas imagens, do carácter metafórico das mesmas, e pelo reconhecimento de que a sua "força" está precisamente na sua fraqueza: as metáforas são vivas quando, por detrás delas, se pressente um excesso de significado que elas não abarcam, nem esgotam. Por isso, precisam de ser múltiplas, por isso apontam para esse excesso (é ele que é apelo...) e correm, simultaneamente, o risco de velar, de truncar o caminho. Para a discussão da validade das metáforas, é importante não só que não traiam o excesso para o qual pretendem apontar, como também que não excluam uma parte da humanidade do jogo de visibilização/invisibilização do divino...

Uma outra dimensão da esperança é aquela que se relaciona com o outro/a como apelo ético, se se quiser, como princípio de apelo à tolerância. Numa época em que se discute tanto se, àquilo que nós chamamos atropelos aos direitos humanos (eventualmente, também no interior das religiões!), não poderá chamar-se dado cultural, noutras partes do mundo continua a ser urgente a discussão acerca de critérios éticos de destrinça entre características culturais/ religiosas e agressões à dignidade humana. A questão tem toda a premência no que diz respeito às mulheres, como vimos inicialmente. E tem toda a premência no interior de cada religião (penso que em cada uma delas; no caso do cristianismo, cada igreja deveria ter uma espécie de "Amnistia Internacional", dedicada a defender os crentes das tentativas de os cilindrar em nome de representações religiosas, quaisquer que estas sejam...). Um Deus que só se reconhece em representações e comportamentos que excluam uma parte da humanidade, não é Deus!

A esperança trazida pelas mulheres à religião situa-se, a meu ver, não só na introdução ou reintrodução de um suplemento de misericórdia e humanidade em estruturas, conceitos e comporta-

mentos secularmente patriarcais (pelo menos, na sua forma "oficial-ortodoxa"), mas também no facto de a luta das mulheres por um reconhecimento da sua imagem e semelhança com Deus, nomeadamente, através da figuração feminina de Deus, ser um passo em frente no "descolamento" e no deslocamento de Deus de todas as representações e figurações... Por isso, julgo que é igualmente importante que as mulheres, no interior das religiões, retomem os fios da sua teia, continuem a tecer o tecido da sua história ("a minha mãe era uma arameia errante..."), lembradas de que, no Sinai e no Cenáculo estavam todos - mulheres e homens - e que é o jogo do eu e do outro que deixa, no mundo, o rasto do Deus invisível.

Teresa Martinho Toldy

NOTAS

1 ELEANOR MCLAUGHIN, "The Christian Past: Does it Hold a Future for Women?", in: AnglicanTheological Review 57 (1975) 36-56.

2 Cfr. sobretudo as suas obras: Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Boston, 1984; But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation, Boston, 1992.

3 Pelo facto de serem menos facilmente identificáveis como judias do que os homens, as mulheres conseguiram traficar armas para o interior do gueto. Contudo, quando chegou à hora de as utilizar, os homens decidiram que as mulheres, pelo facto de o serem, não tinham capacidade para pegarem em armas... (cfr. JUDITH PLASKOW, Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective, San Francisco, 1990, cit. aqui na edição alemã, p.12).

4 Glossário-Índice de: Le Grand Atlas des Religions da Encyclopaedia Universalis, ed. Charles Baladier, France, 1988, p. 400.

5 Cfr. JUDITH PLASKOW, op. cit.

6 Para uma visão lúcida acerca das mulheres no Islão cfr. por ex. os livros da socióloga marroquina FATEMA MERNISSI, originalmente em francês e citados aqui em alemão: Der politische Harem. Mohammed und die Frauen, Freiburg, 1992; Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, München, 1996.

7 Cfr. uma apresentação resumida da questão na brochura publicada pela Secção Portuguesa da AMNISTIA INTERNACIONAL, Mulheres e Direitos Humanos, Lisboa, 1995, p.159-164.

8 Cfr. KARI BOERRESEN, "Immagine aggiornata, tipologia arretrata", in: M. A. MACCIOCCHI (ed.), Le donne secondo Wojtyla. Vetinove chiavi di lettura della Mulieris Dignitatem, Milão, 1992, p.197-214.

9 Cfr. por ex. a Encíclica "Arcanum divinae sapientiae", do Papa LEÃO XIII (1880), citada, aliás, pela Encíclica "Casta connubii", do Papa PIO XI (1930).

10 Cfr. a Carta Apostólica do Papa JOÃO PAULO II, Mulieris dignitatem (1988).

11 Acerca destas preocupações do Papa JOÃO PAULO II, cfr. por ex. a Encíclica "Mulieris dignitatem", Nr.10.

12 Cfr. especialmente a sua obra: But She Said, p. 103-132.

13 Cfr. a citação de John McKenzie na obra de ANNE CARR, Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience, San Francisco, 1988 (já existe tradução portuguesa), p. 297 (da trad. alemã).

14 Cfr. a título de exemplo os artigos de CLAUDE GEFFRÉ, "'Vater' als Eigenname Gottes", in: Concilium 3 (1981) 418-429 e de JURGEN MOLTMANN, "Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?", in: Concilium 3 (1981) 209-213.

15 Cfr. J. PLASKOW, Standing again at Sinai, p. 51 (da trad. alemã).

16 Cfr. FATEMA MERNISSI, Der politische Harem. Mohammed und die Frauen, p.17.

17 Cfr. JOAHNNES BAPTIST METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz, 1977 (existe tradução em língua portuguesa).

18 Cfr. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory of Her. A feminist theological reconstruction of christians origins, New York, 1987, terceira parte. Cfr. ainda LUISA SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh, 1994 (já existe tradução em língua inglesa).

19 Cfr. a interessantíssima análise que ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA (In Memory of Her, terceira parte) faz das referências dos apócrifos às mulheres, assim como os próprios textos ali citados, muitos deles, reflectindo a existência de tensões e incompreensões perante a memória do comportamento libertador de Jesus Cristo face às mulheres.

20 Cfr. sobretudo as seguintes obras de MARY DALY: GynEcology: The Metaethics of Radical Feminism, Boston, 1978; Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy, Boston, 1984.

21 Para um panorama bastante elucidativo das várias correntes feministas em presença cfr. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, But She Said.

22 Cfr. SIMONE DE BEAUVOIR, Le deuxième sexe, 2 vol., Paris, 1949.

23 Uma das autoras mais representativas desta tendência é, sem dúvida, JUDITH BUTLER, cuja obra mais importante se intitula: Gender Trouble, 1990.

24 O trabalho de ELISABETH LIST aponta decididamente para este caminho. Cfr. Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik, Frankfurt am Main, 1993.

25 MARY DALY, Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation. With an Original Reintroduction by the Author, Boston, 1973, 1985, p.19.

26 A hermenêutica feminista tem contribuido notavelmente para a denúncia da identificação secular de um saber, afinal androcêntrico, com um saber pretensamente universal, exacto e objectivo, em todas as suas dimensões, desde a filosofia, às ciências exactas. Para um breve panorama deste contributo cfr. por ex. ROSI BRAIDOTTI, Patterns of Dissonance. A study fo women in contemporary philosophy, Oxford, 1991.

27 ELIZABETH JOHNSON, She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse, New York, 1992. Cfr. ainda as obra geniais de SALLIE MCFAGUE, Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language, London, 1983 e Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age, Philadelphia, 1987.

OS TELEJORNAIS DA NOSSA (DES) ESPERANÇA

TEORIAS, SOCIOLOGIAS, TEOLOGIAS E CRÍTICAS DA COMUNICAÇÃO

INTRODUÇÃO

Confesso que os telejornais não me desesperam, porque eu não espero muito deles. São, para mim, apenas uma fonte de informação entre outras. Não dispenso escutar certos noticiários radiofónicos e ler diários e semanários. Por isso, não tenho dado aos jornais televisivos a alegria de me traumatizarem muito.

É verdade, porém, que hoje as pessoas, no meio de tantos trabalhos, ainda guardam algumas horas por dia a fim de prestar culto ao écran. O shares de audiência dizem que os telejornais (sobretudo os da noite) estão no top dos programas mais vistos. Meio mundo (ou mais!) não busca outra fonte de informação. Como hoje -segundo os especialistas na matéria - só existe o que os Meios de Comunicação Social (MCS) divulgam, então o assunto torna-se mais sério.

Fique claro desde o início que não partilho da tese segundo a qual todas as desgraças vêm dos MCS. Aliás, estes são mais fruto da sociedade que somos do que os responsáveis pelo que ela é, apesar de estarem a gerar uma 'nova cultura'. Há muita interacção, ainda não suficientemente estudada, entre os MCS e a sociedade.

1. TEORIAS E SOCIOLOGIAS DA COMUNICAÇÃO

A Comunicação Social é vulgarmente chamada '4°poder'. Barata-Feyo diz que ele domina sobre os outros sem partilha nem contestação[1].Talvez não seja bem assim, mas o certo é que há muitos estudos recentes sobre os fenómenos da comunicação que merecem alguma atenção. Ninguém é, contudo, obrigado a dogmatizar os escritos e teses dos teóricos e dos sociólogos da comunicação.

A história das Teorias da Comunicação começa por nos falar da teoria das balas mágicas: OS MCS davam a notícia e os telespectadores, fulminados por ela, aceitavam-na sem mais. Era 'tiro e queda', nos bons velhos tempos em que dominava o emissor (teoria hipodérmica)[2]. Depois, apareceu a teoria do *two-step flow (ou multi-step)*, da informação a dois tempos ou vários. Aqui ganham força os líderes de opinião, intermediários entre os meios de comunicação e os receptores[3].

Mais tarde, surgiu a teoria dos *gatekeepers*, sobre a selecção de notícias. Refere-se aos processos de filtro. A informação tem um porteiro (singular ou colectivo) que só deixa passar determinadas notícias. Há uma opinião generalizada de que, por exemplo, nos EUA o editor é o *gatekeeper*. Em Portugal é mais correcto falar de 'gatekeeping', em cadeia hierárquica[4].

Importante ainda é a hipótese da '*agenda-setting*',sobre os efeitos a prazo. Os MCS são quem fornece às pessoas a realidade social. Não dizem como elas devem pensar, mas o que devem pensar. Explicam ao público quais os temas mais importantes da actualidade. Estabelecem mesmo a hierarquia e a prioridade dos temas e notícias[5].

Finalmente, vou referir o *'newsmaking'*, acerca da fabricação das notícias, segundo determinados critérios. As notícias são o que são porque fabricadas de determinada maneira. O jornalista constrói uma notícia a partir da sua ideologia, formação, deontologia, ordem do chefe, contexto, etc[6].

Os sociólogos da comunicação - por seu lado- avançam com outras teorias, muito diferentes umas das outras. Não me vou perder nelas, mas há aspectos que considero interessantes. Assim, surgem teorias descritivas (Braudrillard) e explicativas (v.g. Habermas, com a sua teoria da acção comunicativa). Aparecem sociólogos que falam da utopia da comunicação (Phillippe Breton) e outros da improbabilidade da comunicação (N. Luhmann, na linha de Wittgenstein que dizia que só se pode comunicar o que já está em comum. Sobre o resto, devemos estar calados). Interessante ainda é a tese de Goffmann. Ele diz que todos nós gostamos de corresponder às expectativas que os outros depositam em nós. E se não gostarmos, tanto pior para nós: os outros vão ostracizar-nos. As consequências em termos de comunicação social são enormes[7].

2. A Igreja católica e a comunicação social

A que propósito vem este título? Decidi falar da relação Igreja/Comunicação Social - como o gato sobre as brasas - porque a Igreja é uma das instituições clássicas (a par da Escola e da família) 'destronadas' pela TV em termos de poder quanto à formação de mentalidade e transmissão de princípios e valores. Estão em jogo transformações profundas que tocam no cerne da cultura. Diversos textos, saídos de meios eclesiásticos, têm atacado, frequentes vezes, a TV, responsabilizando-a de incitar à violência, ao sensacionalismo, à superficialidade, ao vazio de valores ético-morais.

Numa conferência na Universidade Católica (Lisboa) e no Seminário de Évora[8], falei no que considero ser o grande paradoxo desta relação Igreja/ Comunicação social: a Igreja Católica detém uma quantidade enorme de MCS e, ao mesmo tempo, parece não se mover à vontade nestas águas mediáticas. Refiro-me, sobretudo, às hierarquias. Perguntei mesmo: Será uma relação difícil? (parafraseando Jorge Wemans)[9]. Uma coexistência pacífica? Estarão de costas voltadas? Andarão de mãos dadas?

Até ao Concílio Vaticano II, os modernos MCS não eram bem a encarnação do diabo, mas quase! Ouvi, há tempos, o P. António Rego contar uma história que, mutatis mutandis, se pode aplicar aqui: *A primeira bicicleta entrou numa aldeia e, por acaso, chegou meia hora antes da Missa. Passou diante da Igreja. As pessoas começaram todas a olhar. A rapaziada nova foi toda atrás da bicicleta e os miúdos também. O padre quando chegou, viu que a Igreja estava vazia e concluiu que tinha sido um instrumento do diabo que tirava a clientela à Igreja. E a bicicleta foi amaldiçoada!*

O Concílio, no documento *'Inter Mirifica'* (1963), chama aos MCS 'maravilhosos'. Aliás, a expressão 'MCS' nasce neste Concílio e neste documento. Daí para diante, as relações Igreja/ Comunicação Social foram melhorando, até que em 1987, numa encíclica missionária (*Redemptoris Missio)*, o Papa fez o discurso mais ousado da história da Igreja Católica em matéria de comunicação social: *'O primeiro areópago dos tempos modernos é o mundo das comunicações sociais que gerou uma nova cultura'* (nº37*)*. Por isso e só por isso, se deve tornar o primeiro areópago dos tempos que correm. Em 1992, o Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais (Roma) publicou uma instrução pastoral sobre

os MCS. O seu título *'Aetatis Novae' (Nova Era)* é sugestivo. O seu conteúdo é arejado, arrojado, conciliador, convidativo ao diálogo Igreja/MCS. Passar de belos textos a uma prática coerente e empenhada é o passo que ainda falta dar. Este é um dos muitos textos que, no meu modesto entender, já está a ganhar pó nas estantes de muitos responsáveis da Igreja. Infelizmente...

Voltando aos telejornais... a Igreja, com a sua experiência multi-milenária e o seu património de valores, pode ajudar os jornalistas a encontrar critérios mais humanizantes e a escolher temas mais construtivos para o presente e o futuro da humanidade. Pode indicar caminhos, pontos de referência. Se tiver esta humildade de propor (e não impor), se tiver a coragem de dialogar e de se comprometer, pode prestar um grande serviço à humanidade.

3. As televisões que temos e a sociedade que somos

Voltêmo-nos para os telejornais. Muitos os vêem, elogiando certos aspectos e condenando outros. Os telejornais trazem-nos o mundo a casa, com tudo o que vai acontecendo de melhor e de pior. Põem os nossos corações a bater ao ritmo do coração da humanidade.

Há boas reportagens, os jornalistas até correm muitos riscos. É bom, mas também há aspectos negativos.

Guy Débord falou da sociedade do espectáculo[10] e Charles Dawa imortalizou aquela frase: *'Notícia não é um cão morder num homem. É um homem morder num cão!'*. Muitas vezes, o valor das notícias mede-se por litros de sangue, por quantidades de cruzes acrescentadas nos cemitérios, por número de barrigas inchadas pelas fomes africanas e outras, por quantidades de moscas pousadas nas crianças cadavéricas das etiópias espalhadas por esse terceiro mundo além.

Há também overdose informativa com os diversos canais em concorrência desenfreada. Tempos houve em que a nossa ingenuidade nos levou a acreditar que a concorrência gerava qualidade. Parece que não. Houve, sim, um nivelar por baixo. Estamos submetidos a um constante bombardeamento informativo. Entrámos na era da imagem, num mundo de velocidades e stresses, num mundo sem paciência nem muito tempo para pensar. É o

império do efémero, da vertigem, do 'homem light'[11]. Às versões 'hard' temos que juntar sempre uma versão 'soft'. O horrível óleo de fígado de baçalhau que tomei às colheradas quando era criança (com três pessoas a segurar em mim - passe o exagero!), é hoje oferecido em forma de rebuçado com sabor a morango e mais não sei quê! É a dulcificação do quotidiano, é a era da cerveja sem álcool, do café descafeínado...

Passando esta mentalidade para o écran, nota-se que dificilmente se vai ao fundo das questões. É o império da superficialidade que, em muitos casos, degenera em banalidades e lugares comuns. Basta um chavão e está uma notícia dada e aceite acriticamente. Yves Eudes falou da anastesia do écran que atrofia o raciocínio e a argumentação.[12]

É comum dizer-se que a concorrência desenfreada instalou a lei do 'salve-se quem puder', pela guerra das audiências. Vale tudo, ou quase. É a lógica económica a prevalecer sobre o resto. Constroem-se poderosos grupos multimédia (Berlusconi, Maxwell, Murdoch...) que restringem o pluralismo e fazem cair a qualidade da televisão[13].

Alain Woodrow, nome grande da crítica da comunicação social hoje, fala dos desvios do 4º poder: acusa a TV de ser trampolim para os políticos (que fazem da TV o palco para as passarelles das suas ambições de imagem e de poder!) e diz que tudo se torna espectáculo quando o lucro é o único motor da indústria da comunicação. Por isso, se dramatizam, avolumam, 'trabalham' os factos. Maquilha-se a verdade com técnicas de ponta. Quanto a dinheiros em jogo, Woodrow chega ao ponto de afirmar que a comunicação interessada substitui a informação incómoda[14]. Esta crítica aos jornalistas é dura de mais e, certamente, não se pode generalizar. A minha experiência no mundo da comunicação social diz-me que há jornalistas muito íntegros e competentes, capazes de remar contra ventos e marés para fazerem um trabalho de qualidade. Embora o seu poder, dentro do jornal, da rádio ou da TV seja, regra geral, muito reduzido. Retomarei adiante este aspecto.

O olhar negativo de Woodrow sobre a TV levou-o a terminar o livro com uma frase muito forte: *'A colaboração leva sempre à capitulação'*[15]. No início do livro já concluíra: *Mais insolente do que nunca e mais eficiente graças aos progresso técnicos, longe de servir de contra-poder, a televisão investiu, simplesmente, contra o poder -*

político, económico e cultural - para se deixar embebedar, incensar, numa palavra, comprar pelos que tinha a missão de vigiar e de controlar. Entrou o bicho da fruta, ou melhor, o quarto poder transformou-se em quinta coluna. Se se infiltrou nas fileiras inimigas, não foi para as combater, à semelhança dos falangistas espanhóis que investiram contra as tropas republicanas, mas para se deixar absorver por elas. O cavalo de Tróia está vazio! Os combatentes preferiram trocar os rigores da sua máquina de guerra pela doçura da vida citadina, pelo preço da passagem para o inimigo[16]. Alain Woodrow dixit. E foi mais longe: 'agradeceu' à TV o facto de vermos mais mortes - na maioria das vezes violentas e sangrentas - que qualquer soldado nas trincheiras da I Grande Guerra Mundial. Aí está, mais uma vez, o omnipresente tema da violência. Ela aparece nas imagens de reportagens, nas palavras e até nas entrevistas. Nobre Correia cita, a este propósito, as palavras dirigidas por um director de uma rádio francesa aos seus jornalistas: *Uma entrevista é como um jogo da Idade Média. Está-se em frente de uma torre e é absolutamente preciso entrar nela. Tenta-se sem descanso. Primeiro pela porta, depois pela janela e até mesmo pelas ameias*[17]... No fundo, quer-se que os entrevistados digam o que os pivots (no caso dos telejornais) querem ouvir. Às vezes, humilham-se as pessoas, invade-se-lhes a privacidade, quase se lhes obriga a dizer coisas que não lhe vão na alma. É o império do mexerico!

Ao referir a dominação dos MCS pelas forças económicas, Woodrow recorda ainda que o mundo dos negócios nunca fez bom casamento com a cultura e a criação![18]

4. O 'ALTAR DAS AUDIÊNCIAS'

Não podemos ter ilusões: os grupos económicos que investiram nos MCS só pensam numa coisa: o lucro. E por qualquer preço, porque ética empresarial, ao que vemos, é palavra já fossilizada em velhos dicionários.

De uma notícia só se pergunta: 'Vende?'. Se sim, temos jornalista.A publicidade armou-se em grande patrão. Ela é quem paga grande parte das despesas dos MCS. E quem paga, claro está,

manda, marca o ritmo. Por isso, para os jornalistas, é quase impossível contestar a política económica que lhes dá trabalho e garantia de sobrevivência. Já lá diz o provérbio umbundu (de Angola) que quem faz festa com o batuque do hóspede, acaba a festa quando ele quiser partir!

Em concorrência tudo se mede em percentagem de shares de audiência e tiragem. O preço da publicidade depende dali. Por isso, há uma obsessão da taxa da audiência, a predilecção pelo sensacional e o emocional, pressões de ordem económica e financeira. É preciso chegar sempre primeiro que a concorrência e a busca incessante do 'furo' arvorou-se em lei suprema - mais palavras de Woodrow[19]. Escreveu ainda José Martin-Descalzo, espanhol, que *'os jornalistas despejam nos artigos o pior deles mesmos, ao unir na sua caneta esses dois monstros que são a pressa e a necessidade de triunfar*[20].

As consequências são enormes: excesso de produção de tele-lixo, muita estandardização (programas com o mesmo formato, em canais diferentes), busca de uma televisão consensual (que todos gostem de ver!). A qualidade é sacrificada ao gosto de maiorias, cada vez menos críticas e menos exigentes em matéria de qualidade. E - no dizer de José Carlos Castro da TVI - o jornalismo televisivo é uma frustração permanente pois nunca se diz tudo aquilo que se quer dizer. Refere ainda a concorrência desenfreada entre as quatro estações televisivas, dizendo que ela é muito estimulante e obriga os jornalistas a trabalhar para serem melhores que os outros[21]. Joaquim Furtado, da RTP, pensa exactamente o contrário. Numa entrevista ao DN, afirmou que *'a ditadura das audiências não é nada melhor que o monopólio*[22].

O objectivo é fazer o máximo de audiência, para atrair o máximo de publicidade e realizar o máximo de lucros[23]. Mesmo pisando todas as deontologias, Pacheco de Andrade a propósito da questão dos 'off the reccord' lembrou um facto antigo exemplar: os jornalistas franceses souberam que Pompidou tinha um cancro. Não deram a notícia, por questões deontológicas. Aquele que a desse sabia que esgotaria a edição. Daria uma óptima abertura para um telejornal da noite. Mas ninguém o fez. E se fosse em Portugal?[24]

5. Tele-pessimista, eu ?

As televisões que temos, a informação tabloidizada que nos fornecem, serão uma fatalidade incontornável?

Não! Eu continuo a pensar que há muitas coisas boas na televisão, muito concretamente na informação. Há profissionais de qualidade que enfrentam todos os dias os poderes manipuladores. Mas há muito a mudar e é possível apostar nesta mudança.Urge abanar a sociedade e fazê-la reflectir mais, exigir mais qualidade dos MCS.

É corrente dizer-se que os MCS de um país democrático estão feitos à imagem e semelhança dos cidadãos. Estão preparados para dar ao povo o que ele gosta, correspondendo às suas expectativas. Os MCS moldam a 'nova cultura' e, depois, sujeitam-se a ela. Ironias do destino!

Adelino Gomes, da RDP, na noite de S. António de 1996, no Clube de Jornalistas, em Lisboa, dizia que não era impossível remar contra a maré e fazer uma informação de qualidade. Mesmo sob os poderes económicos. Mesmo pressionado pela guerra das audiências. Mesmo condicionado pelas exigência e gostos das pessoas. Ele referia o caso do aparecimento da TSF e 'Público'. Nasceram da vontade de um punhado de profissionais da Comunicação Social, ávidos de fazer um jornalismo diferente, mais livre, mais aberto, mais responsável, de mais qualidade. Hoje, é certo, quer a TSF quer o 'Público' estão a ser apertados para dar lucro.

Eu não sou tele-pessimista nem tele-optimista. Tento ser tele-realista. É minha convicção que ser pessimista é não dar margens nem espaço à esperança[25]. Não acredito que seja possível mudar o mundo mediático de um momento para o outro. Mas acredito - como Lao-Tsé - que uma viagem de mil milhas começa com o primeiro passo. A minha experiência em Angola provou isso. Quando lá cheguei, MPLA e UNITA mantinham os seus MCS invulneráveis a outras ideias que não as suas ideologias belicistas. Eu, como outros, tentámos furar o cerco. Consegui, ao fim de um ano, programas na Rádio e na TV. A partir de dentro, consegui que aceitassem algumas propostas, concretamente, quanto ao teor dos serviços noticiosos. Novos conteúdos, nova linguagem. E também fiz guiões e assessoriei programas sobre direitos humanos, apoio aos mais pobres,

reabilitação de mutilados, a importância do ensino, da ética... Consegui, inclusivamente, ler comunicados da Arquidiocese do Huambo em que as forças beligerantes eram condenadas[26]. É duro, sei que corri muitos riscos, mas valeu a pena e pude convencer-me de que não há guerras perdidas. Apenas batalhas...

Eu acredito que é possível fazer telejornais de esperança se mudarmos mentalidades. Se quisermos apostar na verdade, na justiça, na paz, no respeito dos direitos humanos, na solidariedade. Mesmo que seja preciso mostrar a nudez e a crueldade da violência.

Desde que não mereça a acusação de Guy Débord: *'os jornalistas tornaram-se vendilhões do espectáculo'*[27]. O P. António Rego, da TVI, disse que a TV é um odre, capaz de guardar o melhor dos vinhos ou o pior dos vinagres[28]. Nem é boa nem má. É um objecto. Depende do que nós, sujeitos, fizermos dele. Uma coisa é certa: os especialistas ainda não descobriram como é que a TV age nas pessoas. Só se sabe que tem muita influência. Fazer TV é, por isso, um grande exercício de responsabilidade. A 'nova cultura' que se está a forjar hoje é fruto dos MCS. O futuro depende dela e ela depende de nós.

Por isso se combatem os 'off the reccord', violação do segredo de justiça, audiências por qualquer preço, violação dos códigos deontológicos. E não convém criar nenhum 5º poder a controlar o quarto. Nem sequer o Estado. É melhor uma auto-regulação que até pode passar por Provedores do Leitor. Dominique Wolton, com muito humor, diz que só aceita criar um quinto poder para controlar o quarto com a condição de se prever um sexto para controlar o quinto!

Um dos temas que vem sempre à baila, como que a exigir uma regulamentação do Estado, é o da violência, que também é tema grande dos telejornais. Muitas pessoas acham que mostrar violência é traumatizante e gera mais violência. Outros julgam que é uma questão de realismo e até catárctico. Outros ainda (como Carlos Amaral Dias) ironizam: *'Confesso que fiquei até na dúvida se não teria sido a TV a responsável pelas 1ª e 2ª guerras mundiais!'*[29]. Ninguém consegue medir a influência dos MCS nas pessoas. Não é mensurável a curto prazo. Mas que os MCS exercem uma grande influência - nisso todos os teóricos, sociólogos e teólogos da comunicação estão de acordo. Por isso, não é a mesma coisa escolher imagens violentas ou não as escolher.

Mas atenção: a TV criou o 'espectador de pantufas'[30], mas esqueceu-se que lhe deu um comando para a mão. E assim ele tornou-se, simultaneamente, vítima e carrasco, condenado e juiz. O share das audiências depende do resultado do zapping constante em busca do programa que mais lhe agrade. Daqui resulta o preço da taxa da publicidade e tudo o resto vem de enfiada! Cuidado com os espectadores que criámos. A 'zapingocracia' é um regime terrível. Enrique Rojas diz que o zapping é hoje a chupeta dos adultos[31].

Hoje em dia, o zapping também nos permite realizar a nossa própria programação com bocados de muitos programas. Um autêntico puzzle ou mesmo uma manta de retalhos desconexos.

Apesar de tudo, do muito caminho a fazer, eu acredito no futuro das televisões e na importância dos telejornais. Sendo os dois verdadeiros poderes dos jornalistas a selecção e a hierarquização das notícias, são estas as portas que os jornalistas podem abrir ou fechar à esperança.

6. Provocações finais

É prática corrente dos jornais, destacar as grandes fases do dia ou da semana. Até há colunas tipo *'diz-se' ou 'a frase da semana'*. Correndo todos os riscos derivados da retirada de uma frase do contexto, vou lançar ao ar as frases que, isoladas, contêm alguma dose de provocação:

Alain Woodrow: *'A missão da imprensa segundo os americanos é: satisfazer os aflitos e afligir os satisfeitos'*[32].

Jacques Ellul: *'A Televisão é a droga soberana que me faz viver naquilo que me esvazia'*[33].

Abraham Lincoln, em 1858: *'É possível enganar algumas pessoas durante todo o tempo e todas as pessoas durante algum tempo. Mas é impossível enganar todas as pessoas durante todo o tempo'*[34].

Michel Rocard, em 1995: *'Todos têm contra-poderes, salvo um: o mediático. Há um grande perigo para a democracia quando um poder não tem contra-poder'*[35].

Petar Lukovic, chefe de redacção-adjunto do 'Vreme'-Belgrado: *'Esta guerra foi conduzida pela Televisão. Muitos jornalistas*

são, efectivamente, culpados de crime de guerra porque, se não matam com bombas, matam com a sua palavra'[36].

Jacques Dutronc: *'Um rumor torna-se depressa um tumor'*[37].

Para **A. Woodrow** há três desvios mediáticos: *'o jornalismo reverencial, o boato não confirmado(...) a informação-espectáculo'*[38].

A. Woodrow: *'Uma morte é uma tragédia. Um milhão de mortos é uma estatística'*[39].

Clément Pieuchot: *'Enquanto dantes éramos cidadãos a informar, tornámo-nos quotas de mercado a capturar'*[40].

Richard Salant, ex-Presidente da CBS: *'Tudo se sacrifica no altar das audiências'*[41].

Mário Castrim: *'O televisor devia ter um lugar especialmente reservado nas nossas casas? Acho que sim. Um lugar só para ele. Quando nos apetecesse, íamos visitá-lo. Quando houvesse um programa que valesse a pena ver. O ideal seria frequentar a televisão como quem frequenta o teatro ou o cinema, por vontade, por desejo, mas sem sair de casa. Enfim, consumirmos a televisão, em vez de sermos consumidos por ela. Claro que é uma utopia'!*[42]

NB: Este texto não é um livro de receitas. Não tenho soluções. Ando à procura, como toda a gente.

Tony Neves, cssp

NOTAS

1 Cf. BARATA-FEYO, J. M., *Prefácio,* em WOODROW, A., *Informação - Manipulação,* Publ. Dom Quixote, Lisboa 1991, p.12.

2 Cf. WOLF, M.,*Teorias da Comunicação,* Ed. Presença, 3ª ed. 1994, pp.20-30 (depois citarei como MW); Cf. RODRIGUES DOS SANTOS, J., *O que é Comunicação?,* Ed. Difusão Cultural, Lisboa 1992, pp.27-30. (depois citarei JRS); Cf. SFEZ, L., *Crítica da Comunicação, Ed.* Loyola, S. Paulo 1994.

3 Cf. JRS., o.c., pp.30-32.

4 Cf. JRS, pp.80-85. Cf. MW., *o.c.,*p.159.

5 Cf. JRS., pp.97-107; Cf. MW, *o.c., pp.*125-158.

6 Cf. MW, *o.c., pp.160-219; Cf.* JRS., *o.c.,pp.84-90.*

7 Cf. GOFFMANN, E, *A apresentação do eu na vida de todos os dias,*Ed. Relógio d'Água, Lisboa 1993; LUHMANN, N., *A improbabilidade da Comunicação,* Ed.Vega, Lisboa 1993; BRETON, P., *A utopia da Comunicação,* Ed. Inst. Piaget, Lisboa 1994.

8 O título das referidas conferências foi:*A Evangelização no mundo novo dos 'Mass Media',* pronunciadas em Lisboa a 16.04.1996 e em Évora a 25.04.1996.

9 Cf. WEMANS, J., *Igreja e Comunicação Social: uma relação difícil?,* em 'COMMUNIO' 1(1992), p.66.

10 Cf. DEBORD, G., *A sociedade do espectáculo,* Ed. Mobilis in mobile, Lisboa 1991.

11 Cf. ROJAS, E., *O homem light,* Ed. Gráfica de Coimbra, 1994. Enrique Rojas tenta caracterizar o homem do ocidente: cheio de coisas materiais, mas vazio quanto a pontos de referência, pois vive num grande vazio moral e não consegue ser feliz.

12 Cf. EUDES, Y., *Um show planetário: a informação televisiva,* em LE MONDE DIPLOMATIQUE, *A Comunicação Social vítima dos negociantes,* Ed. Caminho, Lisboa 1992, p.143.

13 Cf. PALMER, M., *A ofensiva dos grandes grupos,* em LE MONDE DIPLOMATIQUE..., pp. 96-101.

14 Cf. WOODRW, A., *Os Meios de Comunicação Social.Quarto poder ou quinta coluna?,* Publ. Dom Quixote, Lisboa, 1996, pp.14-15; 122-130.

15 IBIDEM, p.248.

16 IBIDEM, p.16.

17 NOBRE CORREIA, J.M., *Da entrevista ao tempo de antena,* em 'EXPRESSO', 01.02.1997, p.17.

18 WOODROW, A., *Os meios de....,* p.32.

19 Cf. IBIDEM, p.180.

20 MARTIN DESCALZO, *Razões para a esperança,* Ed. Missões, Cucujães, 1989.

21 Cf. CASTRO, J.C., *entrevista,* em 'NOVA GENTE', 18-24.12.1996, pp.19-20.

22 FURTADO, J., *entrevista,* em 'DN', 09.04.1996.

23 Cf. WOODROW, A, *Os Meios..., p.164.*

24 Cf. PACHECO DE ANDRADE, *A honra da escrita,* em 'VOZ PORTUCALENSE', 30.10.1996, p.5.

25 Cf. NEVES, T., *Viver e esperança em Angola. Contra os fabricantes e os profetas da desgraça,* em 'COMMUNIO, 6(1996), pp.543-552.

26 A esse propósito, ler NEVES, T, (org), *Arquidiocese do Huambo I, 1993,* Huambo, 1996. Sobre tudo o que escrevi a partir de Angola, ver IDEM, *Missão em Angola (1989-1994),* Huambo, 1997.

27 DEBORD, G., *A Sociedade do espectáculo.*

28 Cf. REGO, A., *O grande areópago ou o Reino em parabólicas,* em 'COMMUNIO' 1(1992), pp.37-44.

29 AMARAL DIAS, C., *Violência e Comunicação Social,* em 'SEMANÁRIO' 26.01.1994, p.27.

30 Cf. IDEM, *A Comunicação Social, uma 'teia nuclear' do nosso tempo,* em 'COMMUNIO'6 (1984), p.59.

31 Cf. ROJAS, H., *o.c.,* p.60.

32 WOODROW, A. *Os meios de comunicação...,* p.138.

33 ELLUL, J., *A Palavra Humilhada,* Ed. Paulinas, S. Paulo 1984, p.120.

34 LINCOLN, A., em WOODROW, A., *Informação -Manipulação...,* p.39.

35 WOODROW, A., *Os meios de Comunicação,* p.105.

36 LUKOVIC, P., em IBIDEM, p.109.

37 DUTRONC, J., em IBIDEM, p.145.

38 WOODROW, A., *Os meios de comunicação...,* p. 145.

39 IBIDEM, p.159.

40 PIEUCHOT, C., em WOODROW, A., *Os meios....,* p.245.

41 SALANT, R., em WOODROW, A., *Informação-Manipulação...*p. 195.

42 CASTRIM, M., *O lugar do Televisor,* Ed. Além-Mar, Lisboa, 1996, p.7.

PRISÕES FAMILIARES

QUE ESPERANÇAS EM TERAPIA FAMILIAR ?

INTRODUÇÃO

Falar de família hoje não parece tarefa fácil. O próprio conceito de família, as funções que lhe são atribuídas, têm sofrido alterações no decorrer da história e mesmo numa determinada época a estrutura e o funcionamento dos diversos grupos familiares variam de acordo com o seu contexto cultural. Por outro lado, a família pode ser observada e trabalhada de diferentes perspectivas: histórica, sociológica, antropológica ou, no caso em que nos colocamos, numa perspectiva clínica, como lugar de disfuncionalidade e como objecto de intervenção terapêutica.

Reportando-nos à nossa cultura ocidental, a família parece designar o espaço ao mesmo tempo físico, relacional e simbólico no qual os acontecimentos da vida individual que mais parecem pertencer à natureza ganham o seu significado - o nascer, o reproduzir--se, o morrer[1].

Numa tentativa de definição, poderíamos considerar a família como um grupo de pessoas vivendo habitualmente juntas (mas nem sempre), unidas por vínculos de sangue ou de sexo,com o compromisso mútuo de cuidarem umas das outras ao longo do tempo.

A perspecctiva em que nos colocamos leva-nos a considerar a família como um ***sistema interactivo aberto,*** isto é,um sistema constituído por vários elementos ligados no conjunto por regras de comportamento e por funções dinâmicas, em constante interacção entre eles e em intercâmbio com o exterior[2].

1. Características da família como sistema

Se aplicarmos à família algumas das deduções advindas da Teoria Geral dos Sistemas poderemos afirmar que:

- a família, como qualquer sistema, é mais do que a soma dos seus elementos; existem características do sistema que transcendem as qualidades dos membros individuais [3].

- a família é um sistema em transformação constante que mantem o seu equilibrío ao longo do tempo através de dois mecanismos aparentemente contraditórios: a ***tendência homeostática,*** definindo homeostase como uma certa constância interior face a mudança exterior, e a ***capacidade de transformação***, que comanda os processos de mudança e adaptação - a família é assim um sistema auto-regulado por mecanismos de retroalimentação negativos, associados à homeostase, e positivos, associados à mudança[4].

- a família, constituída por subsistemas, é um sistema entre outros sistemas.

2. Regras, subsistemas e fronteiras

Através de transacções repetidas ao longo dos tempos entre os vários membros da família estabelecem-se ***padrões de interacção*** que são verdadeiras ***regras de conduta.*** Minuchin [5] caracteriza-as do seguinte modo:

- as que governam a organização familiar, a presença de uma hierarquia de poder e de uma complementaridade de funções

- as que correspondem a expectativas mútuas dos vários membros da família cuja origem é sedimentada em anos de negociações explícitas ou implícitas sobre os acontecimentos do dia a dia

Em qualquer sistema as regras devem ser flexíveis, podendo sofrer adaptações e reformulações; se perdem esta característica

podem converter-se em verdadeiras prisões familiares. É sabido que famílias com transacções rígidas produzem frequentemente membros com patologia psiquiátrica. Igualmente patológica é a mudança contínua de regras, a arbitrariedade das mesmas, a existência de mais regras implícitas do que explícitas; nestas famílias de transacções caóticas o aparecimento de delinquência ou comportamentos marginais não é infrequente.

Definimos a família como um sistema constituído por subsistemas. No nosso contexto cultural devemos considerar o ***subsistema conjugal***, que requer para o bom funcionamento a complementaridade e acomodação mútua, o ***subsistema parental*** com funções de protecção e socialização dos filhos, o que implica o uso de autoridade e o ***subsistema fraternal***, espaço onde a criança faz a experiência de relações com iguais, a aprendizagem da cooperação, competição e negociação[6]. ***Limites ou fronteiras***[7] definem quem participa no sistema e o modo como o faz. Em regra, os limites são claros mas permeáveis. Em condições extremas podemos encontrar duas situações patológicas: as chamadas ***famílias aglutinadas***, em que os limites entre os indíviduos são tão ténues que estes se aproximam da fusão sendo qualquer processo de autonomia aí dificultado - são o campo propício ao aparecimento de doença psicosomática e de algumas "dependências"-, e as ***famílias desagregadas,*** com fronteiras rígidas e distância acentuada entre os seus membros de tal forma que quase assistimos ao desaparecimento do "eu" familiar - com frequência surgem nestas famílias comportamentos marginais. Ainda no domínio dos limites podemos encontrar outras situações patológicas: a inclusão num subsistema de um elemento que naturalmente não devia pertencer-lhe ou a formação de tríades rígidas, como a triangulação, a coligação ou o desvio, onde de uma forma ou de outra um dos elementos fica rigidamente preso nesta relação triádica num processo relacional conflituoso.

3. Comunicação e família

Comunicar é algo inerente à condição humana; daí que Paul Watzlawick e colaboradores tenham postulado como primeiro axioma da comunicação a impossibilidade de não comunicar. Toda

a comunicação tem em simultâneo dois aspectos, o de conteúdo e o relacional - não só transmite informação como define a relação entre os comunicantes. Quando duas pessoas comunicam impõem um certo tipo de ordem e sequência causal à comunicação, isto é, pontuam de certa maneira as suas sequências comunicacionais.Esta pontuação determina a natureza da relação entre os indivíduos e organiza a sequência de comportamentos[8]. Deve considerar-se na comunicação a comunicação analógica -não verbal - e a comunicação digital[9]; a primeira transmite sobretudo os aspectos relacionais enquanto a segunda transmite prioritáriamente os aspectos de conteúdo.

Muitas das famílias problemáticas apresentam situações de comunicação patológica: ***desqualificação da comunicação*** (da sua ou do outro) sob a forma de ignorância de mensagens ou, no dizer de Watzlawick[10], através da utilização de frases incompletas, de declarações contraditórias, de mudanças bruscas de assunto, de um estilo obscuro ou de maneirismos da fala; ***perturbações devidas à confusão entre conteúdo e relação*** (ex: quando duas pessoas discutem verificando-se que estão a dizer a mesma coisa - isto é, só para dizer); ***pontuação diferente das sequências comunicacionais***, ***escaladas simétricas*** revelando regeição do outro e as ***complementaridades rígidas*** que, mais do que regeição, revelam desconfirmação do outro. Podemos encontrar ainda incongruências entre comunicação verbal e não verbal, e as situações que Bateson designou de ***double - bind***, em que numa relação essencial um dos elementos emite duas ordens de mensagens contraditórias estando o outro elemento impossibilitado de as criticar - ou de metacomunicar. Este tipo de comunicação associa-se com alguma frequência a situações de psicopatologia - esquizofrenia ou algumas perturbações neuróticas.

Quando trabalhamos com famílias damo-nos conta do peso que esta comunicação patológica tem em situações de disfuncionalidade da família e no aparecimento de sintomatologia em diversos elementos do sistema - constituindo assim uma outra forma de prisão familiar.

4. Tempo e família

Como qualquer sistema vivo a família sofre um processo contínuo de evolução; tempo e mudança são dois aspectos importantes da história familiar.

Falar do Ciclo de Vida de uma família significa falar do seu percurso habitual, organizado em estádios ou fases de desenvolvimento que requerem o desempenho pelo grupo de tarefas específicas, próprias de cada fase, e implicam uma mudança de estatuto nos diversos elementos da família. Os períodos de transição entre as diversas fases, caracterizados por uma maior instabilidade, são marcados por rituais de iniciação e de passagem - o casamento, a morte - e pelo posicionamento dos filhos no agregado familiar[11].

Os primeiros trabalhos nesta área surgem no campo da Sociologia com Evelyn Duvall e Reuben Hill, nos anos 50. Em 1957 Duvall apresenta a primeira classificação do Ciclo de Vida Familiar em oito fases, que caracteriza do seguinte modo[12]:

I - CASAL SEM FILHOS
II - FAMÍLIAS COM RECÉM - NASCIDO (do nascimento aos 30 meses)
III - FAMÍLIAS COM CRIANÇAS EM IDADE PRÉ-ESCOLAR
VI - FAMÍLIAS COM CRIANÇAS EM IDADE ESCOLAR
V - FAMÍLIAS COM ADOLESCENTES
VI - FAMÍLIAS COM JOVENS ADULTOS
VII - NINHO VAZIO
VIII - DA REFORMA À VIUVEZ

Outras classificações, entretanto, diferem da primeira por um reagrupamento diferente das fases II a V - Hill, Rogers, Minuchin - ou pela inclusão de uma fase inicial relativa ao Jovem Adulto Independente - Elisabeth Carter e Monica Mc Goldrick. Numa tentativa de explicitar, concretizaremos algumas das tarefas próprias de uma das fases do C.V.F.

Assim, no que respeita ao Jovem Casal sem Filhos, as tarefas primordiais consistem no **estabelecimento de uma relação mutuamente satisfatória**, através da negociação de regras e práticas que caracterizem a sua própria organização

familiar e da criação de uma intimidade física e psicológica, no **estabelecimento e fortalecimento de fronteiras** em torno do casal e **na resolução de questões relacionadas com o ter filhos**. São previsíveis algumas dificuldades nesta fase: autonomia problemática relativamente às famílias de origem, situações problemáticas de acomodação se o "background" dos conjuges é muito diferente, desajuste sexual relacionado com escasso conhecimento dos aspectos da sexualidade, com a existência de "mitos" sobre sexualidade, com uma escassa comunicação entre os elementos do casal.

Esta forma de abordar a evolução das famílias ao longo do tempo não é isenta de crítica; o facto de se reportar sempre à família conjugal, e nesta, à família nuclear, não contempla o desenvolvimento de outros tipos de família - alargada, monoparental, reconstruída ou mesmo do casal sem filhos. Trata-se, contudo, de um modelo com interesse para a prática clínica na medida em que nos permite avaliar ainda num número significativo de famílias se o seu percurso se fez sem sobressaltos, ou se, pelo contrário, a família estagnou numa determinada fase, apresenta dificuldades no desempenho das tarefas, ou se o período de transição entre duas fases ocorreu com acentuado aumento de tensão facilitando o aparecimento de sintomas em algum dos elementos da família.

5. Famílias e terapia

Referimos até agora aspectos do funcionamento e organização da família que com frequência se podem considerar como verdadeiras prisões familiares, na medida em que condicionam e limitam a autonomia, a realização e o prazer de viver dos seus elementos.

Quando uma família solicita ajuda, raramente o faz com a consciência de que o problema ou sintoma apresentado por um dos seus membros se enquadra numa situação de disfuncionalidade familiar; isto é, a família apresenta como **problema apenas o comportamento sintomático** de um determinado elemento. Também raramente se questiona sobre a **função** que esse comportamento tem naquele contexto familiar. É díficil aceitar que

o comportamento perturbado de uma criança possa servir para desviar ou atenuar o conflito existente entre os seus pais; da mesma forma, a repetição de queixas físicas, sem substrato orgânico, de uma mulher, podem díficilmente ser vistas como uma tentativa para evitar a autonomia crescente do seu filho adolescente. "O Paciente Identificado" - o portador do sintoma - é a face visível de um funcionamento familiar desadequado. É função do terapeuta ajudar a família a ter uma nova visão da situação, a redefinir o problema em termos do seu enquadramento familiar. Este é talvez o passo mais importante da Terapia Familiar, aquele que permite aos membros de uma família olharem-se de uma outra forma libertando o paciente identificado da sua posição de "bode expiatório".

A Terapia Familiar é um método psicoterapêutico que, ao trabalhar com famílias, procura ajudá-las a efectuar as mudanças necessárias para um funcionamento mais eficaz e satisfatório. No decurso de várias entrevistas com a família, utilizando diferentes técnicas (que variam segundo as diversas escolas), os Terapeutas Familiares procuram trabalhar com as famílias os aspectos de alguma forma implicados no seu funcionamento desajustado: regras, fronteiras, comunicação, tudo pode ser trabalhado. O objectivo final é ajudar a família a conseguir mudar para uma organização mais saudável, com padrões de comunicação sadios, que possibilitem o crescimento dos seus membros individualmente e uma vivência do quotidiano mais satisfatória para todos. Neste sentido podemos afirmar que os Terapeutas Familiares são verdadeiramente homens e mulheres de Esperança.

Maria Amália Nunes

NOTAS

[1] Saraseno, C.,Sociologia da Família ,Ed. Estampa, Lisboa 1992.

[2] Andolfi,M., A Terapia Familiar , Ed. Vega,1981, pp.19-20.

[3] Watzlawick,P., Beavin,J.H., Jackson D.D., Pragmática da Comunicação Humana, Ed. Cultrix , São Paulo 1993.

[4] Cfr ibidem.

[5] Minuchin,S., Famílias - Funcionamento e Tratamento, Artes Médicas, Porto Alegre 1990.

[6] Cfr ibidem.

[7] Cfr ibidem.
[8] Sampaio,D.,Gameiro,J., Terapia Familiar, Ed.Afrontamento, Porto 1985.
[9] Cfr ibidem.
[10] Cfr Watzlawick, P.,..., o.c.
[11] Relvas,A.P., O Ciclo Vital da Família , Ed. Afrontamento, Porto 1996.
[12] Nichols,M., Family Therapy Concepts and Methods, Gardner Press, New York 1984.

O DESENVOLVIMENTO LOCAL UM CAMINHO PARA A SOCIEDADE-PROVIDÊNCIA ?

1. Introdução

Numa época em que se multiplicam os sinais de crise das sociedades construídas nos últimos 200 anos na chamada 'era industrial' e se aprofundam as mudanças que irão constituir os novos pilares das sociedades do futuro, o reforço dos caminhos do Desenvolvimento Local surge como uma das pistas mais interessantes de renovação das sociedades contemporâneas, obrigando a rever conceitos fundamentais, como por exemplo os de democracia, participação, solidariedade, estado, regulação, diversidade, desenvolvimento, etc.

Esta reflexão pretende, de forma resumida, situar o surgimento do Desenvolvimento Local em face da multiplicação e da complexidade dos desafios globais (ligando, portanto, o *Local* ao *Global*, como duas vertentes da mesma trajectória histórica), por onde se adivinham novas configurações económicas, sociais, políticas e culturais, que se constituem como alternativa à velha dicotomia (típica da era industrial) Estado-mercado, fazendo emergir o papel crescente da 'sociedade dos cidadãos'.

Estaríamos assim em presença de um embrião de uma Sociedade-Providência (ou outra designação equivalente), que se apresentaria como alternativa aos funcionamentos predominantes do Estado-Providência e do mercado livre.

Esta reflexão está estruturada em duas partes:

* A primeira, onde se procura situar os *desafios da globalização*, a partir de uma síntese das lógicas dominantes do(s) modelo(s) de desenvolvimento típico(s) das sociedades industriais e da referência aos seus factores de esgotamento e impasse e às suas tendências para a mundialização;

* A segunda, onde se pretende analisar a *natureza e as características das respostas locais*, eventualmente contribuindo para o surgimento de formas de regulação e de estruturação social, económica, cultural e política que se poderiam designar por Sociedade-Providência.

2. Os desafios e os impasses globais

2.1. As lógicas dominantes de um modelo de desenvolvimento esgotado

As sociedades da 'era industrial', nascidas da Revolução Industrial (e de todo o conjunto de 'revoluções' que a precederam, acompanharam e completaram, aos vários níveis agrícola, comercial, tecnológico, cultural, filosófico, religioso, científico, político, dos transportes, etc), difundidas e impostas a partir da Europa Ocidental, pelas vias do colonialismo e outro tipo de 'relações internacionais', e refinadas ao longo dos últimos 200 anos, conheceram e conhecem múltiplas versões (as várias modalidades do capitalismo e o socialismo burocrático e centralista não conseguiram sair da 'era industrial').

Mas, apesar dessas múltiplas versões, assentaram, na grande maioria dos casos, em pilares comuns e que constituem a sua base fundamental de funcionamento.

A perseguição obsessiva do *crescimento económico* é um desses pilares, que se explica, no início, pela fuga à escassez e à penúria das sociedades anteriores e pela ambição da abundância.

Mas converte-se rapidamente num mito, num fim em si mesmo e numa condição necessária e suficiente para o desenvolvimento e o progresso dos povos. Com consequências devastadoras ao nível social, cultural, civilizacional, ambiental, psicológico, etc. O desenvolvimento torna-se económico mas é cada vez menos humano. A economia converte-se na ciência social rainha destas sociedades.

Como consequência, as sociedades industriais vão valorizar, sobretudo ou mesmo exclusivamente, as actividades, cujos resultados são reconhecidos em termos de crescimento económico, ou seja

aquelas que produzem bens e serviços económicos, com um valor de troca reconhecido pelo mercado.

Passa a haver actividades e indivíduos produtivos, de cuja análise e valorização se ocupa a Ciência Económica e, nas margens e nos subterrâneos das sociedades, actividades e indivíduos *improdutivos*, que não contam para o crescimento económico (actividades voluntárias, sociais e culturais; crianças, jovens, estudantes, deficientes, domésticas, reformados, etc).

Impõe-se o produtivismo e a obsessão pela produtividade, pela competência (produtiva) e pela competitividade (exclusivamente económica).

É com dificuldade que se lida, neste quadro, com os 'não-produtivos', cuja subsistência tem de ser suportada pelos produtivos (pela via do enquadramento familiar, das solidariedades organizadas ou espontâneas na sociedade, ou do Estado-Providência, à custa de impostos e transferências de rendimentos) uma vez que àqueles não é reconhecida nenhuma função produtiva, que justifique um rendimento.

É por isso que esta sociedade produtivista entra em profundas e incontornáveis contradições à medida que os seus improdutivos definitivos (envelhecimento da população, por exemplo) ou provisórios (desemprego, por exemplo) aumentam, como tem vindo a acontecer.

É que o valor e o rendimento são económicos e, portanto, só quem produz bens e serviços económicos é que pode auferir rendimentos e não qualquer indivíduo. Isto parece-nos inquestionável, mas só o é neste quadro *economicista* e *produtivista*.

A outra face desta moeda é o consumismo: o crescimento económico (qualquer crescimento económico, pois as taxas de crescimento do produto e o rendimento 'per capita' são indiferentes à categoria ou à qualidade dos bens e serviços que os constituem[1]), só se efectiva se, a par da produção, houver consumo.

Todos os argumentos são bons para induzir o consumo do que se produz e assim gerar crescimento económico. Consequentemente, inverte-se quase sempre a sequência: não se produz tanto para satisfazer necessidades, mas antes inventam-se e sofisticam-se necessidades para satisfazer vendas.

O consumismo tem como resultado o desperdício (e o lixo), lado a lado com o drama das necessidades básicas por satisfazer.

Outro dos pilares das sociedades industriais consiste numa crença ilimitada no *progresso tecnológico*, capaz de responder a todos os problemas e de permitir o grande objectivo que é o crescimento económico, mesmo que à custa da desumanização dos processos produtivos (sob os nomes de taylorismo e fordismo) e, nalguns casos, chegando à total evacuação dos trabalhadores do acto produtivo[2].

A tecnologia torna-se, não raro, um objectivo em si, impondo ritmos, formas e conteúdos de trabalho às mulheres e aos homens, em vez de ser um instrumento para a sua valorização e criatividade.

A *cidade* é outro dos mitos destas sociedades, justificado pelas economias de escala (da quantidade) e de aglomeração (da concentração geográfica) e pelo prestígio dos modos de vida urbanos, levando à desvalorização dos espaços e das actividades rurais e dos pequenos espaços urbanos. O resultado são os congestionamentos urbanos e o anonimato e a solidão no meio da proximidade e da concentração populacional.

Territorialmente, as sociedades industriais assentam na ideia do *Estado-Nação* e no predomínio das suas fronteiras e valores face a outras formas territoriais (infranacionais, transfronteiriças, etc). No entanto, a dinâmica do crescimento económico vai pôr em causa, de uma forma cada vez mais acentuada, a pertinência das fronteiras nacionais para as necessidades dos mercados.

As sociedades industriais vieram também impor o valor do 'universalismo', reduzido à ideia da *standarização*, da *uniformização* e da *massificação*, que recusa e não tolera o direito à diferença. São os padrões que impõem os modelos e os caminhos a seguir por todos na busca do desenvolvimento (leia-se crescimento económico).

As diversas *rupturas ambientais*, provocadas pelo crescimento económico, pelo produtivismo, pelo consumismo, desde a exploração desenfreada dos recursos naturais, à extinção das espécies, passando pela produção incontrolada de lixos, pelas diferentes formas de poluição, pelo suposto domínio científico e tecnológico da Natureza, pela perda de referências e intimidade com esta, etc - constituem outro dos pressupostos fundamentais do funcionamento das sociedades industriais, e é por isso que tem sido tão difícil compatibilizar os objectivos (sagrados) do crescimento económico com a defesa e valorização do ambiente.

Mas os modelos de desenvolvimento baseados nestes pilares, se justificam alguns dos sucessos quantitativos e qualitativos (mais aqueles do que estes) das sociedades industriais dos últimos 200 anos, não só não os alargaram à maioria da população mundial (se é que, na maior parte dos casos, não os inviabilizaram em muitas sociedades), como também tiveram efeitos perversos a nível social, cultural, político e ambiental nas próprias sociedades e grupos de sucesso. E hoje deparam-se com impasses e bloqueios que auguram o seu esgotamento. É dos impasses que actualmente surgem nas sociedades industriais e do concomitante processo de *globalização* que se falará a seguir.

2.2. Os impasses actuais e a globalização do futuro

Conforme se pode constatar hoje em múltiplas análises e relatórios (nomeadamente de organizações internacionais insuspeitas como a Comissão da União Europeia - vidé os vários livros verdes e brancos recentes -, a OCDE, o PNUD e o Banco Mundial, entre outras), acentuam-se os impasses e os factores de bloqueamento que se têm vindo a manifestar nas sociedades ditas 'mais evoluídas' (filhas da Revolução Industrial) e que põem em causa os seus próprios fundamentos e pilares.

Assinalam-se de seguida alguns desses factores.

a) O aumento do desemprego (enquanto fenómeno estrutural) e a crescente precarização das formas de emprego têm vindo a agudizar as tensões entre crescimento económico, emprego, progresso tecnológico, produtividade, competitividade e concorrência internacional, pondo em causa os objectivos e prioridades das políticas económicas e do desenvolvimento e o próprio conteúdo e humanização do trabalho.

b) O agravamento e alargamento das formas de pobreza e exclusão social, em todos os países (inclusivé, cada vez mais, nos países considerados 'mais ricos'), põe a nu as desigualdades sociais e as profundas injustiças do(s) modelo(s) de desenvolvimento seguidos até aqui[3].

c) O clima cada vez mais acentuado de insegurança, que se vive em todo o planeta, e que é, em muitos aspectos, o resultado de situações provocadas pelas sociedades industriais e os seus mitos:

o medo dos instrumentos de destruição massiva (guerra e terrorismo nuclear, químico e bactereológico), do deficiente controlo das centrais nucleares e das diferentes catástrofes ambientais (efeito--estufa, buraco do ozono, desertificação, poluição do ar, destruição das cadeias alimentares, contaminação das fontes hídricas, alterações climáticas, etc), a solidão e abandono dos mais jovens e dos idosos, as rupturas familiares constantes, a insegurança, a solidão e o anonimato das cidades, os desiquilíbrios provocados pelas diferentes formas de toxicodependência, a insegurança resultante das novas doenças (SIDA, cancro, doenças do coração e do foro psíquico, etc), a instabilidade e o desenquadramento sentidos nos percursos migratórios, o medo dos fundamentalismos de todo o tipo, etc, etc.

d) O aumento do número de 'dependentes' nas sociedades modernas (devido ao envelhecimento da população, ao aumento de desemprego, ao agravamento da exclusão social, à desagregação das estruturas familiares tradicionais, traduzindo-se, nomeadamente, no número crescente de mulheres isoladas encarregadas de subsistência, etc) a par do já referido abandono e solidão de muitos desses grupos dependentes (crianças, jovens, mulheres, idosos, etc), torna bem evidente e insustentável o modelo de desenvolvimento produtivista que tem predominado até agora nas sociedades industriais.

e) A multiplicação dos fundamentalismos de todo o tipo, com as suas consequências ao nível do racismo e da intolerância, é o resultado das uniformizações (e incapacidade de aceitar a diferença) prosseguidas pelas referidas sociedades, da crise das ideologias 'redentoras' (liberalismo, comunismo, etc), do agravamento dos problemas económicos, sociais, ambientais, da falta de confiança nos políticos e nos actuais sistemas democráticos por representação, etc.

f) A crise exactamente do sistema político de democracia representativa, fazendo apelo a novos sistemas políticos mais baseados nos cidadãos e na sua efectiva participação, põem em causa o pilar político em que assentou a era industrial («os mais aptos representam e decidem por todos»).

g) O agravamento das formas de dependência das várias drogas e o surgimento de novas doenças, muitas vezes como consequência das pressões, dos objectivos e dos percursos do

sucesso produtivista, a exigirem novos modelos e comportamentos sociais e económicos.

h) As rupturas ambientais já referidas tornam insustentáveis os modelos de desenvolvimento economicista até agora adoptados e imprescindível a busca de um novo modelo, que integre as três dimensões do ser humano (individual, colectiva e ambiental).

Todos estes factores constituem graves *ameaças* ao funcionamento das sociedades contemporâneas, sobretudo porque acompanham os processos de globalização económica, social, cultural, comunicacional, informativa, territorial, ambiental, etc, para que elas vêm tendendo. São, portanto, ameaças GLOBAIS, que põem em causa os próprios fundamentos em que assentaram as sociedades construídas nos últimos 200 anos.

As sociedades industriais estão pois em causa, nos seus pilares fundamentais. É uma era e um modelo civilizacional, iniciados na Revolução Industrial, que estão hoje em vias de esgotamento, a tornarem imprescindíveis novos caminhos. São esses novos caminhos que se encontram nas encruzilhadas das mudanças que, nas últimas décadas (e cada vez com maior aceleração), têm abalado o mundo. Entre essas encruzilhadas desenham-se as que resultam das respostas *locais* às ameaças *globais* de que se falou neste ponto. É sobre isso que se reflectirá na segunda parte desta comunicação.

3. As respostas locais: um caminho para uma sociedade-providência ?

3.1. Natureza e características do Desenvolvimento Local

Face ao aprofundamento daqueles desafios globais, várias respostas se têm ensaiado. Entre essas, aparentemente de forma paradoxal, avultam as que se vêm dando ao nível local, ou seja, no seio de comunidades localmente enraizadas e identificadas.

No entanto, o paradoxo entre desafios globais e respostas locais não é uma contradição insustentável, mas antes um paradoxo articulável. Global e Local são de facto duas faces da mesma moeda: a construção do global só é viável sobre raízes locais, da mesma

maneira que as entidades e as lógicas locais só ganham sentido se referidas e articuladas com as dinâmicas globais.

Por isso, a globalização não contraria, antes pode alimentar-se de e induzir o desenvolvimento local. O processo de globalização terá sempre de ser ***Glocal*** (ou seja, simultaneamente global e local), o mesmo se passando com o processo da localização (reforço dos dinamismos de base local). Não se trata de ser global ***ou*** local, mas de ser global e local, ou seja 'Glocal'.

O surgimento e multiplicação das respostas locais explica-se por várias razões, mas que podemos dividir em três grandes grupos:

* falência e incapacidade de resposta dos modelos tradicionais (Estado-Providência, mercado, economias extras, crescimento económico, produtivismo, etc) face às ameaças já referidas;

* emergência de novas formas e dinâmicas territoriais: o Estado-Nação vê-se hoje confrontado com os dinamismos territoriais resultantes do crescimento económico e das lógicas mercantis e comunicacionais (integrações territoriais de tipo supranacional, como a União Europeia, a NAFTA, o Mercosul, o Pacto Andino, etc, e funcionamentos de tipo transnacional), o que fez ressurgir e reforçar-se as lógicas e as identidades de base local e regional, de tipo infranacional, até aí violentadas e amordaçadas pelo domínio da Nação;

* surgimento de novos factores que tornaram mais atraentes e 'competitivos' (no sentido lato) os espaços locais: a aproximação das distâncias permitida pelas novas tecnologias; a descoberta dos valores ambientais e da qualidade de vida; o desenvolvimento de novas formas de turismo, fora das orlas costeiras e dos grandes centros urbanos, etc.

Para além disso, há factores específicos a cada país, que aqui não cabe desenvolver.

A partir da análise do que têm sido essas experiências em Portugal[4] e nalguns países africanos de língua oficial portuguesa[5], as suas principais características e caminhos de inovação são os seguintes:

a) Dão prioridade, nas respostas, às situações e aos grupos mais marginalizados da sociedade, exactamente os excluídos dos modelos de desenvolvimento economicista, desempregados, deficientes, toxicodependentes, mulheres sozinhas, idosos, crianças,

jovens, zonas rurais, trabalhadores mais desqualificados, zonas suburbanas e habitacionais degradadas, sem abrigo, crianças de rua, camponeses, etc.

b) Realizam diagnósticos mais próximos das necessidades das comunidades Locais e, por isso, normalmente mais fiáveis e aprofundados.

c) Também pela sua proximidade das comunidades locais, em cujas iniciativas assentam, conseguem uma mobilização mais eficiente das capacidades e recursos locais.

d) São, por isso, um estímulo à capacidade de iniciativa, à autonomia e participação, reforçando o poder ('empowerment') dos actores locais[6].

e) Ensaiam, portanto, em muitos casos, novas modalidades de democracia participativa.

f) Desenvolvem redes de solidariedade locais e relações de parceria (ou partenariado) entre instituições e organizações públicas e privadas.

g) Promovem novas formas de negociação e de regulação de base comunitária/local.

h) Fazem apelo a um empenhamento activo do Estado e dos seus agentes e instituições que actuam ao nível local (no âmbito da segurança social, da educação, da saúde, do emprego, das actividades económicas, das autarquias locais, etc), não como dirigentes ou árbitros, mas como parceiros de projectos comuns - desafio ao *Estado-parceiro*.

i) Estimulam formas de trabalho (e equipas) interdisciplinar e inter-institucional (cfr alínea f).

j) Promovem uma articulação interessante entre trabalho voluntário (e amador) e competência técnica (trabalho profissional).

l) Abrem novos caminhos para um efectivo 'Desenvolvimento integrado' a vários níveis (sectores, áreas de intervenção, instituições, necessidades, capacidades, dimensões da vida, níveis etários, grupos sociais, etc).

m) Concretizam a articulação entre o Global e o Local (*Glocal*).

n) Questionam o caracter excessivamente masculino (a todos os níveis) dos modelos de desenvolvimento economicista e procuram integrar as dimensões masculinas e femininas do Desenvolvimento:

produtividade e criatividade; competitividade e solidariedade; racionalidade e afectividade; consumo e fruição; global e local; rigidez e flexibilidade; equilíbrio e regulação; autoridade e negociação; hierarquia e rede; vertical e horizontal; oferta e procura; agressividade e acolhimento; convexidade e concavidade; etc.

Para além destas (e de outras) características, estas respostas locais parecem abrir caminho ao que poderíamos designar por Sociedade-Providência[7] ou Comunidade-Providência, de que se falará no ponto seguinte.

É evidente que estas iniciativas ou projectos de Desenvolvimento Local também apresentam, por vezes, várias limitações e correm alguns riscos, de que se assinalam os seguintes (para um maior aprofundamento, cfr AMARO et al.-1992, op.cit.): localismo (fechamento ao exterior); excessivo protagonismo pessoal; falta de enraizamento de alguns técnicos do exterior a trabalhar no local; inércia ou falta de participação e de iniciativa das populações locais; debilidade de recursos, sobretudo financeiros, originando excessiva dependência de recursos exógenos; controlo excessivo de instituições do Estado; falta da componente económica e produtiva; etc.

3.2. A caminho de uma Sociedade-Providência?

Face a um Estado-Providência (que funcionou na maior parte dos países da Europa Ocidental e nos EUA no período do post-guerra) em crise ideológica e orçamental, e ao mercado causador, se deixado 'à solta', de muitas das ameaças e resultados perversos do modelo economicista, estas iniciativas de Desenvolvimento Local surgem como portadoras de um novo modelo de funcionamento e de regulação económica, social, política e ambiental, em que:

* o Estado e o mercado não desaparecem, mas são condicionados e envolvidos por outras formas de protagonismo organizado ou espontâneo das comunidades, através da participação individual e colectiva das populações (ou, se se preferir, dos cidadãos e da sociedade civil);

* as redes de solidariedade confrontam-se com as regras da concorrência e da competição;

* a mobilização das capacidades locais é a principal resposta à satisfação das necessidades;

* os objectivos económicos são interdependentes dos sociais, culturais, políticos e ambientais, ao mesmo nível;

* os seres humanos são considerados igualmente nas suas dimensões individual, colectiva e ambiental;

* as dinâmicas e os recursos endógenos não se opõem aos exógenos, antes se devem articular e complementar, nas respectivas ameaças e oportunidades;

* a diversidade sobrepõe-se à uniformização, mas não elimina (antes enriquece) a universalidade;

* por isso, o global e o local completam-se (como já se referiu);

* os conceitos de 'produtivo' e 'improdutivo' são torpedados e reinventados;

* etc.

Nesta Sociedade-Providência, os **mecanismos de regulação** económica, social e política:

- são transferidos parcialmente para o local;
- são assumidos, em grande parte, pelas próprias comunidades, de forma organizada ou espontânea (sociedade civil), em articulação com o Estado;
- resultam do cruzamento de respostas institucionais (de aparelho) com respostas comunitárias (de redes de solidariedade);
- assentam fundamentalmente em redes de interdependência e solidariedade de base local;
- são diversificados, em função das características e das modalidades de participação, interdependência e autonomia.

A Sociedade-Providência ou Comunidade-Providência, embora possa também ser, por vezes, o resultado de regulações e relações de tipo familiar e de vizinhança, que 'remendam' ou colmatam as falhas do Estado-Providência ou do mercado (cfr, por exemplo, uma certa interpretação que se pode fazer das análises de Boaventura Sousa Santos, José reis, etc), é já muito mais do que isso.

Surge como um novo relacionamento entre o Estado, os cidadãos e as comunidades, emergindo novas regras, baseadas na participação, na solidariedade, na diversidade, e no reforço das capacidades de iniciativa e de autonomia ('empowerment'), das

comunidades e dos indivíduos, com algumas experiências já estruturadas, que ultrapassam em muito as meras bases familiares e de vizinhança, para assentarem em fórmulas de parceria e até de contratualização entre as comunidades e o estado.

Não é, portanto, necessariamente uma tendência defensiva e negativa (nas suas origens), para se tornar numa proposta de um novo modelo de sociedade.

No entanto, as suas relações com a globalização da economia, da cultura, da informação, da comunicação, etc, são atravessadas ainda por inúmeras contradições, confrontos e dúvidas, apesar de complementaridades e articulações já evidenciadas em muitos casos.

Pode-se dizer que se trata de um dos múltiplos caminhos por onde se estruturam as sociedades do futuro, que já não será a sociedade industrial, mas cuja configuração estamos longe de perspectivar. Desse ponto de vista, contém pistas muito interessantes para uma análise prospectiva da História.

Rogério Roque Amaro

NOTAS

1 Para as estatísticas, é indiferente que o crescimento resulte da venda de canhões ou de arroz. O que conta é que esses produtos tenham sido contabilizados, ou seja transaccionados, para o que basta terem procura.

2 O que até nem seria negativo se, em vez de desemprego, abandono e desvalorização social e económica, se traduzisse em libertação das tarefas mais penosas e disponibilidade para actividades criativas desejadas, mas que fossem social e economicamente reconhecidas.

3 É claro que há quem considere a pobreza o mero resultado de incapacidades individuais, por vezes de carácter hereditário...

4 Cfr nomeadamente: AMARO et al. (1992), 'Iniciativas de Desenvolvimento Local - Caracterização de alguns exemplos', IEFP - ISCTE, Lisboa.

5 Dados recolhidos em vários projectos e acompanhados pelo CIDAC e pela OIKOS e noutros que são objecto de estudo de mestrandos do ISCTE.

6 Cfr por exemplo FRIEDMANN, J. (1992), 'Empowerment - The Politics of Alternative Development', Blackwell Publishers, Cambridge, USA.

7 Expressão que foi inicialmente utilizada por Boaventura Sousa Santos, José Reis e outros investigadores da Faculdade de Economia de Coimbra, mas num sentido diferente do que aqui se sugere.

EUROPA - QUE FUTURO ? *

A expressão 'Figurações da Esperança' é muito boa e devo dizer desde já que a Europa é, para mim, uma figuração da esperança. Mais: se a Europa não vier a ser uma unidade, se não vier a ser uma unidade política e cultural, embora respeitando as identidades particulares, o mundo 'passará muito mal'. De facto, só uma Europa unida poderá dialogar com os EUA, poderá servir a África, a Ásia e a América Latina, e poderá manter vivos os valores humanistas europeus.

Mas sobre o que vai ser a Europa nos próximos tempos, aí há uma certa dose de imprevisibilidade. É, aliás, o que nos ensinam os acontecimentos históricos. Olhemos para dois exemplos: em 23 de Abril de 1974, em Portugal, quem poderia prever o 25 de Abril e as transformações sociais que ele trouxe...?; e, à escala internacional, pensava-se em 1989 que a U.Soviética era um sistema e um regime sólido, e ninguém se atrevia a acreditar numa transformação; porém, uma nova revolução, 200 anos depois da revolução francesa, acabou com os regimes comunistas... Até os EUA, que tinham universidades só para estudos de sovietologia, que tinham serviços completos de espionagem, que tinham uma embaixada em Moscovo com milhares de pessoas, nem os EUA conseguiram prever o que se estava a passar no Leste...

A História tem, realmente, a característica da imprevisibilidade! Talvez por isso os católicos digam: «o futuro a Deus pertence»...

Qual será, então, a Europa do futuro? Podemos ter uma ideia sobre isso, mas tudo o que se possa dizer é relativo.

A Europa é uma entidade mal estudada e mal conhecida, com limites um pouco incertos, que excede em muito a actual União Europeia: há até o caso de países que estão a pedir a integração na União e outros que o poderão vir a fazer no futuro. Actualmente com 15 países, este projecto começou com uma ideia muito simples, logo a seguir à II guerra mundial: a Europa, que era o centro do mundo no sec.XIX, que era desde o sec.XVI o maior centro de desenvolvimento do mundo, começou a perder essa hegemonia com as duas guerras mundiais, fruto da destruição e decadência de muitos países até aí autênticas potências (Inglaterra, Alemanha,

França), em favor dos EUA e da U.Soviética (apesar desta ter conhecido alguma destruição nazi). Os europeus, então, famintos, divididos, empobrecidos, perceberam que não era possível continuarem a guerrear-se uns aos outros, sob pena de não restar 'pedra sobre pedra'. Decidiram, pois, começar um processo de união, em 1948, delineado num congresso em Haia e onde se falava já nos Estados Unidos da Europa, para que esta pudesse voltar a ter peso e prestígio na conjuntura mundial. Acabou por se abandonar a ideia duns Estados Unidos europeus (ideia de Churchill), mas manteve-se o desejo e ambição duma Europa entendida como eixo fundamental e condutor do processo de reconciliação entre alemães e franceses. A Inglaterra, contudo, um pouco saudosa do seu antigo Império e com relações previlegiadas com os EUA, não participou directamente nos inícios desta construção da União Europeia. A verdade é que se criou a Comunidade Europeia e o Conselho da Europa, ainda que como realidade claramente 'ocidental', que se opunha à Europa de leste. Depois, quando em 1989 os países de leste fazem as suas revoluções e se dá a queda do Muro de Berlim, eles próprios começam a reivindicação do seu estatuto de países livres, democráticos, com iniciativa privada e economia de mercado, o que cria uma nova situação e a que se tornou imperioso responder (recorde-se que, entretanto, nós portugueses, havíamos já entrado para a União Europeia e começávamos a beneficiar do apoio da Europa). Elabora-se, então, o Tratado de Maastricht - tratado que reforça a lógica duma Europa federalista, no plano político, mas que continua a dar mais importância às questões económicas (como o fazia a CEE), ignorando em muito as questões sociais e políticas.

Começa aí, pois, a caminhada para o alargamento da União Europeia, seu desenvolvimento e aprofundamento. Entraram para a União Europeia mais 3 países (Áustria, Suécia e Finlândia) e outros 2, por referendo, decidiram não entrar (Noruega e Suiça). Passa-se duma Europa dos 12 para uma Europa dos 15, mas o movimento de alargamento continua: a Polónia, Rep. Checa, Eslovénia, Hungria, Eslováquia, também pretendem integrar a U.E.. A verdade é que as estruturas e instituições criadas para a organização da primitiva U.E., nos anos 50 e 60, mostram-se agora insuficientes diante deste alargamento, que faz surgir uma realidade histórica diferente, com muitos mais milhões de

pessoas, situações económicas muito diversas, uma grande pluralidade cultural, e com um peso substancial no mundo. A 'Europa' precisa então de ser reformada, em dois aspectos: no plano institucional (parlamento europeu, conselho europeu, comissão europeia, tribunais europeus, etc), nomeadamente na questão do processo de decisão dentro da U.E.; no plano do alargamento, isto é, no aprofundamento duma Europa cada vez menos fechada e mais aberta à integração de novos membros. As duas questões, de resto, vão a par uma da outra. E para tal, os países da U.E. criaram uma comissão intergovernamental, justamente para encontrar uma solução no equacionar do futuro da Europa. É neste ponto que hoje nos encontramos. Os trabalhos preliminares da referida comissão já foram elaborados; cabe agora aos políticos tomar decisões. Mas também se torna evidente que a magnitude do projecto da Europa, o seu futuro, não pode estar apenas sujeito às ideias duma comissão ou conferência intergovernamental, necessariamente circunstancial... A Europa não vai terminar aí. Aliás, as forças que querem construir uma Europa unida vão continuar a bater-se pelo projecto, e as forças que a têm combatido vão certamente continuar a fazê-lo...

A união da Europa tem, de facto, de avançar. E para tal torna-se imperioso reformar a U.E. no plano institucional, no plano das decisões. Isto significa, primeiramente, que a regra base da decisão seja a da maioria simples dos seus membros e não, como até aqui tem acontecido, a das decisões 'pesadas' ou implicando um consenso quase unânime; em segundo lugar, será normal que mudem certas figuras institucionais (por exemplo, que deixem de existir os comissários de cada país junto da U.E. - que, aliás, nem têm grande trabalho a fazer...); em terceiro lugar, será fundamental chegar à moeda única, em que a coesão económica da Europa se traduzirá numa maior união política e num maior desenvolvimento social (note-se, entretanto, que quer o Banco Mundial quer o FMI, que representam em muito o poder americano, já reconhecem a importância e a inevitabilidade da moeda única europeia; e a primeira declaração do novo chefe de governo inglês vai no mesmo sentido).

A grande questão que se põe, de facto, é a de saber se a U.E. se vai construir numa base mais económica ou mais a partir dum projecto político-social-cultural. Ora, devemos lembrar que a

Europa é já, hoje, uma grande potência económica, já é até quem mais ajuda economicamente (quase o dobro dos EUA) os países pobres ou em via de desenvolvimento. Simplesmente, se compararmos a Europa com os EUA nos planos político e militar, então vemos que a Europa tem ainda muito que avançar nestes e noutros domínios, que não apenas o económico. Para realmente ter voz e ser um interlocutor válido e com peso no mapa político do mundo. Por tudo isto é que julgo que o 'euro' (a moeda única) pode ser um meio para se chegar a uma Europa política e socialmente mais unida, com um super-governo europeu e uma política externa comum e de segurança comum. Esse salto qualitativo é importante e será decisivo para o mundo, porque o mundo de hoje está desregulado, está sem directivas, inseguro, e o fosso entre ricos e pobres é cada vez maior (a nível de relação entre países e entre pessoas). E o diálogo Norte-Sul não fez senão agravar-se esse fosso. Isso não é tolerável num mundo em que as comunicações são hoje instantâneas e globais. O pobre, hoje, vê a toda a hora a opulência dos ricos em qualquer parte do mundo, e isso é uma situação altamente explosiva e perigosa. É necessário criar alternativas realistas ao neo-liberalismo responsável por este estado de coisas. Diga-se até que a Igreja católica, através do papa, tem tomado atitudes que à primeira vista são discutíveis, mas que devem ser compreendidas como sinal de solidariedade para com os pobres: quando ele vai a Cuba, que é uma ditadura terrível, ele está indirectamente a dizer aos americanos que não precisa do seu consentimento ou de alinhar segundo as suas estratégias para ir a Cuba...

É necessário, pois, um interlocutor que possa falar com os EUA em pé de igualdade, para que o mundo seja regulado, para que os valores do humanismo possam afirmar-se, para que o mundo seja dominado pelo direito internacional (não apenas por uma potência económica), para que os africanos, asiáticos e latino-americanos, que têm uma grande pleiade de países subdesenvolvidos, tenham acesso a novas oportunidades sociais e culturais. A Europa é necessária. E não pode ser construída apenas na base da vontade dos governos dos países europeus nem dos chefes dos partidos: o projecto europeu é tão grande e tão importante que tem de ser o resultado da vontade dos cidadãos, de todos os que são povoados pelos valores do humanismo europeu - e se há algum continente

que seja o 'continente dos cidadãos', esse é a Europa, com as suas tradições democráticas e preocupações sociais. Um empenho de todos é urgente e nós, portugueses, com responsabilidades acrescidas, porque trazemos connosco os problemas e anseios de muitos países de expressão portuguesa no mundo.

Mário Soares

* Texto reproduzido a partir da gravação da conferência realizada em 16-5-97 no Centro Cultural Dominicano.