

# DESORDENS E REORGANIZAÇÕES DO PROCESSO CIVILIZATÓRIO<sup>1</sup>

Edgard de Assis Carvalho<sup>2</sup>

A distinção entre sociedades apolíneas e dionisíacas ainda vigora no ideário das sociedades contemporâneas, corroborada pelas convicções que as primeiras privilegiariam a ordem e a harmonia e as segundas estariam envoltas na desordem do movimento, do excesso. De modo semelhante, a divisão entre sociedades sem e com história reforçou a visão de que a tradição é sempre vista como algo mecânico, fechado em si mesmo, e a modernidade como algo termodinâmico, inexoravelmente marcado pela inautenticidade das relações sociais.

Essas dualidades que animaram a visão relativista consagrada pela Antropologia foram sendo derrocadas pela demonstração empírica e teórica que ordem e desordem constituem componentes de quaisquer sociabilidades, tradicionais ou modernas, primitivas ou civilizadas. Diante disso, a histórica deixou de ser vista como um processo contínuo e irreversível inaugurado com a escrita, para se constituir num processo multiforme, por vezes reversivo e não cumulativo, que englobava as sociedades de “pensamento selvagem”, apoiadas na lógica do sensível e nas realidades signícas que a oralidade é capaz de construir para as séries naturais e culturais.

Foi Michel Foucault quem possibilitou o entendimento do caráter descontínuo de todos os processos humanos, ao englobá-los numa “história das problematizações” sem teleologias doutrinárias ou sistemáticas, mas, ao contrário, como um movimento repleto de reviravoltas inesperadas e inéditas. Arqueogenealogia foi o nome dessa prática metodológica que prescrevia que o deciframento de qualquer realidade continha ne-

---

<sup>1</sup> A presente versão atualiza alguns dados conjunturais referentes às agendas internacionais da ONU e outras organizações não-governamentais. Originalmente publicada em *Desordens e reorganização do processo civilizatório. São Paulo em Perspectiva*. Fundação Seade. São Paulo, 8(2): 41-44, 1994

<sup>2</sup> Professor Visitante do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba e Professor do Departamento de Antropologia da PUCSP e do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia, UNESP, FCL, Araraquara

cessariamente dois movimentos, um de caráter arquivístico, que considerava o que estávamos deixando de ser, e outro, mais atual, que visualizava o que ainda viríamos a ser, uma forma de vir não programado, dissolvido numa multiplicidade de histórias heterogêneas.

Esse estilo de pensamento que, de certa forma, foi vulgarizado numa visão tanática do homem, de Deus e das próprias culturas, acabou esbarrando na necessidade de se contrapor “modernos” e “tradicionais” para que daí fosse possível redefinir a questão das necessidades humanas de modo mais ético. Uma constatação inaugural propiciada por esse contraponto, deixou claro que o homem politécnico da arquisociedade, mais totalizado, havia sido substituído pelo homem monotécnico da sobremodernidade, um ser de aptidões reduzidas, desnaturalizado, perdido na perversidade de uma temporalidade instrumental, e, além do mais, sem representação de si.

Essa crítica moral da civilização, que abundou nas filosofias de Rousseau e Montaigne, embora tenha colaborado para um descentramento do homem, não contribuiu para que toda a idade clássica fosse menos anti-primitivista e que o homem, no estado de natureza, ainda não corrompido pela desordem mundana, fosse definido como torpe, bruto, ainda animalizado.

O que Rousseau, esse verdadeiro “fundador das ciências do homem”, compartilhava com muitos desses primitivistas esclarecidos poderia ser sintetizado na ênfase na necessidade do prazer e na ausência da dor como condições propiciadoras da felicidade. Sem pretender estabelecer uma cronologia da primitividade, passou-se a reconhecer que a emergência da civilização do “estado de natureza” havia desequilibrado a satisfação das necessidades e a harmonia reinante entre os “selvagens amáveis”. Por isso, a atualidade da proposta rousseauiana de um retorno à natureza deve ser entendido em dois níveis: no sentido *descritivo*, de uma natureza não corrompida pela influência da vida societária, associada aos períodos inaugurais do desenvolvimento humano, e no sentido *normativo*, ou seja, de acordo com os princípios da natureza, com as leis constitutivas da natureza humana no sentido universal do termo. Tratava-se de um projeto ético-moral e não de um retorno puro e simples a estágios primitivos anteriores portadores de uma ordem imutável.

Se os detratores de Rousseau pretenderam identificar na proposta uma solução histórica a ser operacionalizada pelas nações modernas, ou uma utopia inatingível, o fato é que, nesse final de século, cabe a todos nós avaliar, até que ponto, os custos do progresso civilizatório devam onerar o planeta no ritmo crescente em que vem ocorrendo. A lição freu-

diana que esse progresso dependeria da sublimação da gratificação instintual e da subordinação do princípio do prazer ao princípio da realidade, embora não esteja prescrita, não redundou na eliminação da “luta pela sobrevivência”, mas antes acentuou seu caráter perverso e indômito que hoje atravessa a condição humana como um todo. Por isso mesmo, os processos de dominação, escassez e alienação deixaram de ser reconhecidos como efeitos peculiares da fase capitalista da história, para representarem os custos de um processo civilizatório, de caráter transhistórico e repressivo, que compele o amor e os restos humanos a viverem como pacientes terminais que buscam sobreviver a qualquer custo.

Se é forçoso reconhecer que, nos dois últimos séculos, o desenvolvimento científico e tecnológico expôs a solução de mistérios antes inconcebíveis, demonstrando toda a complexidade do binômio cérebromente, a constituição da era planetária introduziu uma crise de proporções incomensuráveis, e isso porque, a ideologia do progresso, fundada na tríade desenvolvimento/técnica/indústria produziu uma elevação acelerada dos níveis materiais de vida, acoplada a explosivas taxas de exclusão sócio-cultural, presentes não apenas em países do terceiro mundo, fatos que por si só derrocam a mitoideologia global de que as sociedades hiperindustriais conduziram ao bem-estar generalizado.

O que presenciamos é uma agonia planetária, comandada pela robótica, pelas máquinas artificiais e pela tecnociência, perdendo-se, a cada dia, o sentido da verdadeira vida. Conformados com essas idealidades, e com o caráter inovador dessas “tecnologia da inteligência” alargamos a expectativa de vida, mas com paixões a cada dia mais fracas e vícios mais fortes. Por isso, é sempre assustador quando nos defrontamos com diagnósticos que ainda insistem em atrelar o sentido do futuro ao desenvolvimento técnico, à capacidade do homem em dominar a natureza e a ação do Estado enquanto gestor global da cultura, depositário de anseios coletivos indiferenciados.

Quando nos detemos no mapa do mundo, constatamos que, nos últimos 30 anos, as desigualdades se ampliaram desmesuradamente e a qualidade de vida descendeu a níveis antes impensados. Na versão 94, do relatório de Desenvolvimento Humano da ONU, os 10 países com melhor nível de vida são liderados pelo Canadá, seguido pela Suíça, Japão, Suécia, Noruega, França, Austrália, Estados Unidos, Grã-Bretanha. Embora o Brasil ocupe o 10º lugar nos ranking dos países de desenvolvimento médio, antecedido pela Tailândia, Malásia, Casaquistão, Emirados Árabes, dentre outros, quanto à qualidade de vida, estamos classificados em 63º lugar. O Nordeste do país constitui um foco amplo de disparidades e,

se o Brasil fosse restrito apenas a ele, despencaríamos para o 111<sup>o</sup> lugar. Excluindo-se a região, ascenderíamos para o 43<sup>o</sup>. Mesmo que essa simulação estatística não possa ser convertida em realidade num Brasil que já ostenta a cifra de 32 milhões de miseráveis, os dados são preocupantes quando se pensa em desenvolvimento humano, em condições ideais de vida, em satisfação de necessidades mínimas, em divisão homogênea de renda.

Nesse cenário que articula progresso/desigualdade em relações inversamente proporcionais, constitui-se a necessidade da “renegociação de um pacto mundial em prol do desenvolvimento humano baseado em responsabilidades compartilhadas. Os países pobres e ricos se comprometeriam em satisfazer as necessidades básicas do ser humano nos próximos dez anos” (NOBRE & SANTANA, 1994). Embora as conclusões do relatório possam parecer idealistas demais, o fato é que, progressivamente, vem se desenhando a necessidade de se imaginar uma mudança da escala sócio-política que seja capaz de superar o caráter localista e sociocêntrico presente nos estados-nações, para reinserí-los em associações e federações mais vastas, supranacionais, incumbidas de repensar a geopolítica planetária sem etnocentrismos falaciosos e sem relativismos complacentes, capazes de estabelecer uma nova “carteira de identidade terrestre” para todos os homens do planeta.

Esse horizonte que se vislumbra nas idéias morinianas mais recentes não constituem algo inusitado. Não é de agora que organismos internacionais como a ONU e a UNESCO, organizações não-governamentais sérias, e setores progressistas da sociedade civil vem tentando explicitar uma reprovação universal à degradação das relações humanas em nível mundial. Basta lembrar que à Declaração dos Direitos do Homem, de 1948, seguiram-se as Convenções de Genebra (1950), a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1951), o Pacto Internacional relativo aos direitos civis e políticos (1966), a Conferência Mundial sobre Direitos do Homem (1968), a Convenção Americana dos Direitos do Homem (1969), o Congresso Internacional sobre o ensino dos Direitos do Homem (1978), a Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (1981), a Convenção das Nações Unidas contra a tortura (1984), a Conferência mundial sobre Direitos do Homem (1993), Conferência Mundial sobre a Mulher (1995), Conferência Mundial sobre Desenvolvimento Social (1995). Nessa última, ganhou corpo a proposta de uma política mundial para a redução das desigualdades para os próximos dez anos, pautada por uma justiça social global, que consiga deter as guerras étnicas, o militarismo cres-

cente, o antagonismo racial, religioso, cultural e ideológico que grassam pelo mundo inteiro.

Mesmo que esses acordos possam ser considerados demasiado diplomáticos quando confrontados com as condições reais por que passam as liberdades e os direitos nos dias correntes, o fato é que eles constituem indicadores substantivos da “voz dos povos” e do esforço societário em ressaltar não apenas a universalidade de direitos e liberdades fundamentais, mas em fortalecer a democracia e o pluralismo no plano das relações internacionais planetárias. Ninguém melhor do que Nelson Mandela soube expressar a necessidade de se formular esse ethos universalista, ao reconhecer que a África do Sul não pode se constituir como um sistema independente do resto do mundo. “Pelo fato de a comunidade internacional estar em busca de estabilidade em meio à incerteza, nossa experiência comum sugere que ousemos não nos desapegar do compromisso com os direitos humanos em questões internacionais. ... As tragédias atuais, de Sarajevo a Ruanda, cujas imagens são o sangue vital dos influentes meios de comunicação de massa, realçam a importância do respeito aos direitos humanos para assegurar nosso futuro comum” (MANDELA, 1994).

Essas intenções que eclodem numa sincronicidade que, por vezes, espanta os mais desavisados, ilustram que o gigantismo das coisas, expresso nas estruturas industriais, nos mercados mundiais, nas redes financeiras, nas organizações políticas de massa, nas instituições públicas, além de sofisticarem as formas de dominação do homem, empestiaram a biosfera, poluíram mares e terras, criaram mutantes virais e bacterianos que seriam capazes de destruir espécies inteiras de vegetais e animais. parece fora de dúvida que se torna necessário dissolver o homem na natureza, recomendação de há muito feita por Claude Lévi-Strauss, para que o homem readquira sua dimensão onto e filogenética e o espírito da Terra volte a se manifestar em toda sua plenitude.

Acredito que a atualidade da hipótese Gaia que via na Terra uma entidade unificada capaz de prover garantias de sobrevivência material a todos os seres do planeta permanece atual e que, enquanto hipótese de trabalho, possa reorientar a equação desses direitos do planeta tão enfatizados por todos. Gaia, deusa da Terra para os antigos gregos, mãe primordial, esperava de seus filhos uma solicitude respeitosa celebrada por um conjunto de ritos, orações e sacrifícios. Se a voz dos deuses deve ser sempre ouvida e acolhida, essa imagem, longe de representar um vestígio arcaico, precisa ser recriada por um politeísmo de valores que destrone o caráter masculinizante do mundo que, pela institucionalização da violência, destruiu recursos naturais, dominou nações, estigmatizou grupos hu-

manos “inferiores”. Como Prometeus modernos, assistimos a todas as nossas criações artificiais e, horrorizados por essas obras macabras, nos fechamos em nossos quartos de dormir, assolados pela culpa que as astúcias científicas nos impingiram, como monstros inumanos criados artificialmente, desprovidos de consciência e vontade.

Toda essa fantasmagoria cotidiana deva ser creditada às chamadas sociedades da modernidade que se instalaram no planeta depois da segunda metade do século 18, e que, ao universalizarem formas de produção e reprodução, particularizaram modalidades intensas de dominação, generalizando uma violência selvagem nos planos da sociabilidade, da subjetividade e do Estado. Essa violência moderna foi adquirindo uma visibilidade de proporções gigantescas, metamorfoseando-se em vários planos, como se fosse um retrovirus que, a cada segundo, destrói as reservas imunológicas que minam as resistências sociais, fazendo com que a sobrevivência seja algo inatingível. Foi Goerges Balandier quem sintetizou, num texto que teve pouca acolhida no Brasil, essa condição da hipermodernidade ao afirmar que “a violência pode também aparecer sob o aspecto de uma epidemia, de uma desordem contagiosa ..., de uma doença do social que coloca o indivíduo e, por extensão, a coletividade em estado de insegurança” (BALANDIER, 1988: 197).

Vandalismos, terrorismos, perseguições, seqüestros, hediondidades de toda ordem passam a integrar a existência cotidiana numa espécie de dramatização simbólica cujos efeitos reais todos nós sentimos na pele, na carne e na alma, e que se constitui numa taxa de acumulação da desordem que acaba por prefigurar um caos, no interior do qual a resposta totalitária está sempre apta a ressurgir das cinzas. Se o medo e a revolta moral acabam por representar reações pontuais para enfrentar a insuficiência do aparato jurídico em regular formas contratuais básicas, essas modalidades, por vezes, contribuem para a ampliação da própria violência, e não para aboli-la ou superá-la.

Superar a violência significa, de certa forma, superar o próprio homem, transcendê-lo. Mas ainda não se encontrou o princípio dessa transcendência, e isso porque ela não pode ser revelada profeticamente. A solução parece residir nas entranhas mais obscuras do *sapiens demens*, nas desavenças e descaminhos de sua antropossocialidade histórica. Talvez essa necessidade planetária requeira uma ordem social que institua o homem como comunidade organizada construída em torno de direitos universalizados. Essa ressocialização implicaria na transcendência à violência individual que, por sua vez, poderia conduzir à supressão da violência contida no Estado, nas instituições e na própria sociedade civil.

Não se trata de evangelizar uma harmonia societária impensável, mas imaginar uma grande recusa às tiranias performáticas do presente, em favor de uma desordem criadora de reorganizações que redefinem o presente a partir de todo o patrimônio cultural criado pela totalidade da espécie humana.

O que cabe constatar é a existência de uma relação sempre complementar, concorrente e antagônica entre manutenção e supressão da violência. Todos sabemos que não se põe sim a ela por decisões subjetivas, ou pela repressão das armas, da qual todos conhecemos os efeitos históricos regressivos. Foi Eugène Enriquez quem afirmou que vivemos numa época de morte materializada, e isso porque vivenciamos passivamente a conjugação de dois sagrados, o dinheiro e seu corolário constituído pelo trabalho alienante e pelo Estado comandante. Recorro às idéias de Edgar Morin sobre os efeitos dissociativos que essa sacralidade litúrgica vem produzindo no imaginário contemporâneo. Em entrevista recente sobre as marcas fundamentais que o século atual deixaria para o mundo, afirmou ele: “Contrariamente a Malraux que anunciava que o século XXI seria religioso, eu afirmo que o século XX é hiper religioso. ... A nação é uma noção religiosa, uma noção com cultos, com heróis, mártires, sacrifícios, ritos. A modernidade criou essa religião da nação que não era conhecida por ninguém. O século XX transformou-se numa religião salvacionista com o comunismo e numa época da religião nacional com formas exacerbadas como as do terceiro Reich, que vemos ressurgir virulentas por toda parte. Tudo isso tem um caráter muito religioso que é preciso ser ultrapassado” (MORIN, 1993: 20).

Mas qual será a direção que devemos escolher para ultrapassar esse salvacionismo? Tudo parece levar a crer que precisamos reaprender a olhar para trás, não como uma nostalgia de tempos pretéritos, mas como uma forma de des-realizar o presente, de introjetar a distinção entre os relatos históricos que marcaram os avanços civilizatórios e os empreendimentos míticos que cimentaram a dinâmica cultural. Sem prescindir das visibilidades que identificaram dez ou vinte séculos de história, precisaremos nos voltar para os significados profundos e inconscientes presentes nos itinerários mítico-simbólicos como uma forma ativa capaz de dar novo sentido à vida humana e, assim, concluir com Jorge Luiz Borges que o que perdura no tempo é o que não foi necessariamente do tempo.

Com isso, talvez consigamos desatrelar o padrão recorrente desse final de século que iguala progresso e agressividade e, com isso, dar sentido a nossa “consciência moderna infeliz”, reorientá-la para entender a vida como arte, desrazão, e não como lógica, racionalidade, racionaliza-

ção. “Desarmamento ptolomaico” foi o nome que Peter Sloterdijk deu a essa reação que permitiria um retorno às origens e às cosmogonias imagináveis que foram banidas como enganosas e aleatórias pelas certezas produzidas pela “mobilização copernicana”, desde 1543. “O estranho no esclarecimento copernicano é que, mesmo após Copérnico e sabendo que se trata de rotação da terra, continuamos a perceber ... o levantar do sol em sua beleza arcaica e como evento sublime” (SLOTERDIJK, 1992: 57). Talvez resida nessa beleza arcaica o sentido último de nosso reencontro com o transcendente, com o imaginal e com as fisionomias que a consciência planetária assumirá para definir um “espírito do tempo” desvinculado da arrogância da era burguesa.

### BIBLIOGRAFIA

- NOBRE, Carlos & SANTANA, José Carlos. *O Brasil é o 63º país em desenvolvimento humano. Estado de São Paulo*, 1 de junho de 1994.
- MANDELA, Nelson. *Um lugar seguro para a diversidade. Estado de São Paulo*, 10 de junho de 1994.
- BALANDIER, Georges. *Le désordre*. Paris: Fayard, 1988
- MORIN, Edgar. *La fin des certitudes. De Sénèque à Edgar Morin*. *Magazine Littéraire*, 312, jul-ago, 1993.. (Edgar Morin, philosophe de l'incertain. Propos recueillis par François Ewald, p. 20).
- SLOTERDIJK, Peter. *Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico*. Tradução de Heidrun K. Olinto). Rio: Tempo Brasileiro, 1992