

CAPÍTULO IX

FRAGMENTOS EXCEDNTES SOBRE DESENVOLVIMENTO

Desde 2002, quando assumi a Secretaria Executiva da RESAB (entre julho e dezembro), venho me reencontrando com algumas dificuldades de entendimento não apenas sobre o semi-árido, ou sobre o meio rural, mas sobre o que estamos fazendo; sobre o que estamos defendendo... Anoto aqui alguns exemplos.

PRIMEIRO. Fui convidado a ir ao III ENCONASA, Encontro Nacional da ASA (Articulação no Semi-Árido Brasileiro), que ocorreu entre os dias 20 e 23 de novembro de 2002, no Hotel Praiamar, em São Luís, no Maranhão. No dia 22, na Reunião dos Grupos por Temas de Interesse, fiquei responsável pelo tema 5 (Educação), onde deveria fazer uma discussão sobre “Educação para a Convivência com o Semi-Árido”. Preparei material sobre a evolução dos sistemas de educação no âmbito dos municípios, com números relativos a municípios do SAB; discuti o aspecto da descontextualização do ensino, etc. Mas, no final da apresentação resolvi mostrar também algumas imagens feitas por mim no povoado de São Bento, município de Curaçá, BA, por ocasião da minha pesquisa de mestrado. As imagens mostravam um meio rural semi-árido cheio de bicicletas, motos, carros, televisores, antenas parabólicas, telefonia rural, etc. O que eu queria era trazer para a discussão o fato de que em geral pintamos um quadro extremamente desatualizado sobre a vida nos sertões, no meio rural, no semi-árido; um quadro que se situa no passado.

Após mostrar as imagens alguém na sala pediu a palavra e sugeriu que deveríamos fazer uma campanha para retirar esses aparatos, as motos, os carros e as antenas parabólicas, do meio rural, porque estavam mudando a cultura do povo do campo e poluindo o meio ambiente. Quando tive a palavra de volta eu disse que topava tal empreendimento, desde que aquela pessoa que estava fazendo tal proposta, também se livrasse dos aparatos tecnológicos que certamente utilizava em sua vida urbana: carro, moto, geladeira, fogão, televisão, fogão a gás, ar condicionado, computador; desde que voltasse a andar de jegue e cozinhar em fogão a lenha, como estava propondo... Senão fica esquisito a gente ficar na cidade, refestelada no conforto, e delegando daí o que é ou não é apropriado para a vida no campo; decidindo pela e para as pessoas do campo.

SEGUNDO. *Curiosamente esta questão se repete desde algum tempo. Já lá em 1997, em Curaçá, BA, no primeiro dia do Primeiro Encontro de Capacitação do Projeto “ESCOLA NO NORDESTE: Educação com pé na realidade nordestina, para todos e com qualidade” (encontro este que ocorreu entre os dias 15 a 19 de setembro de 1997), algo nesse sentido apareceu. No intervalo do almoço fomos chamados, eu e a professora Aurilene, para uma conversa onde nos foi colocado que deveríamos evitar cantar a música Cio da Terra (de Milton Nascimento e Chico Buarque de Holanda); porque esta “não é uma música de nossa região”. Lembro que na época fiz um documento chamado “Considerações sobre o trabalho no projeto Escola no Nordeste: Educação Com Pé na Realidade Nordestina, Para Todos e com Qualidade”, que foi anexado ao primeiro relatório daquele trabalho. E rendeu uma boa discussão.*

TERCEIRO. *Em 2002, no I Seminário do Livro Didático (ocorrido em 13 e 14 dezembro de 2002), uma pessoa colocou que o pessoal do meio rural está mudando muito; os jovens estão usando shortões folgadas, óculos escuros, brincos nas orelhas... E esse não é o “natural” do povo do campo. Curiosamente numa reunião realizada em Oeiras, PI, na sede clube do Banco do Nordeste, um outro rapaz também colocou que estava muito preocupado com isso; com essa mudança de cultura das pessoas do campo. Nas duas ocasiões eu perguntei: “e por que um cara do meio rural não pode usar short folgado, óculos escuros e brinco?” (Diário de Bordo, 6/12/2003).*

Esta passagem do Diário de Bordo foi construída em 06 de dezembro de 2003, na ressaca da Conferência Estadual da Rede de Educação do Semi-Árido e do Fórum Estadual de Educação do Campo da Bahia, quando a questão da “identidade” do “semiaridense” foi colocada. Tal aspecto já foi abordado no final do capítulo anterior, e as anotações do Diário de Bordo grafadas aqui, são continuidades de um “inventário de tensões” registrado na mesma data.

De certo modo essas questões nos levam de volta àquela perspectiva “naturalista” e “essencialista” a respeito do SAB, que apresentamos no quinto capítulo. Como dissemos lá, há um “centro de gravidade” que vacila entre uma perspectiva “naturalista” e outra “culturalista”. Entre uma tendência que “naturaliza” e outra que o “desnaturaliza” o SAB. Mas, em certos momentos, o que vemos é a

perspectiva “naturalista” tentando naturalizar até mesmo a própria cultura, como se fosse possível falar de uma “cultura natural do semi-árido”.

Esse é o ponto problemático que, quando muito, propõe um tratamento para a cultura que não passa do “resgate” e da “preservação”. Há muitos exemplos nesse sentido, que registram a mesma circunstância: a defesa de um suposto “estado de pureza” da cultura, relativo às populações do sertão, do semi-árido ou do campo, em favor do qual, muitos atores se põem a lutar.

São interpretações sobre a cultura, sobre o desenvolvimento, sobre o papel que deve jogar a educação na perspectiva do desenvolvimento, sobre as atuais configurações das fronteiras entre o urbano e o rural, entre o local e o global; sobre que tratamento dar à cultura, etc. Apontam quão confusas são também as nossas percepções sobre o que estamos fazendo, sobre o que estamos defendendo; sobre os rumos que estamos construindo. São tensões também de uma confusão de fronteira, e são também gestos e posicionamentos muito ambivalentes.

Por isso quero desdobrar desse núcleo, cinco tipos de questões: a) a questão teórico-conceitual do desenvolvimento; b) uma discussão sobre os fluxos que formam os ecossistemas humanos e os dilemas do mundo atual; c) a questão do trabalho imaterial na discussão do desenvolvimento; d) a questão do movimento, da mobilidade, e da diversidade de possibilidades a serem investidas; e, e) a questão da juventude. Uma questão excedente ainda reivindica resposta: “como é que faz para andar na frente?” É disso que este capítulo trata.

9.1. Desenvolvimento, ou, a expulsão do paraíso³⁶

A mensagem da qual a RESAB é tanto produtora quanto guardiã e difusora pelos quatro cantos do Semi-Árido, é a da “educação para a convivência com o semi-árido”. Essa mensagem/noção é tomada como que contendo em si não apenas a premissa básica sobre o desenvolvimento, mas, mais do que isso, contendo todas as premissas de que precisamos sobre “desenvolvimento humano e sustentável do semi-árido brasileiro”.

³⁶ Dentro da perspectiva da *pesquisa-em-ação*, uma parte da discussão feita aqui foi convertida em um pequeno texto, que subsidiou a palestra de abertura da I CONESA, intitulada “A Proposta de Educação Contextualizada e sua Contribuição para o Desenvolvimento Humano e Sustentável do Semi-Árido”.

Há uma enorme diferença em ser uma premissa entre outras (ou uma noção entre outras), e ser a premissa básica que contém todas as outras. Alguns se propõem a assumi-la como uma premissa ou como noção estratégica; outros, no entanto, a assumem como uma “profissão de fé”. E, ao invés de deixá-la aberta às diversas possibilidades, fecham-na em quase ortodoxias.

Por isso, de vez em quando, aparecem posicionamentos que reivindicam a manutenção de um suposto “estado de pureza” nos padrões de vida das pessoas, das comunidades. Isso, no entanto, colocado frente a frente com as próprias experiências (onde os sujeitos que pronunciam tais reivindicações se localizam), não passa de um paradoxo, já que as experiências estão, todas elas, trabalhando, operando, fabricando a *mudança* nas comunidades onde atuam. Se não fosse para mudar, jamais iríamos nos mover com tamanho empenho em nossas redes.

A questão parece ser, ainda, a direção da mudança. Mas algumas propostas parecem interessadas em recompor um passado que julgam melhor. Pois foi diante dessas ambivalências – sem deixar de ser também ambivalente – que se pautou o tema de abertura da I CONESA, em 17 de maio de 2006: “*A Proposta de Educação Contextualizada e sua Contribuição para o Desenvolvimento Humano e Sustentável do Semi-Árido*”.

Para uns o tema foi proposto porque precisava ser tematizado, problematizado, ampliado, excedido. Para outros, no entanto, havia a exata certeza do que deveria ser discutido.

Pelo fato de ter sido um dos fundadores da RESAB e de ter assumido, em 2002, a secretaria executiva dela – mas também pelo fato de estar escrevendo minha tese sobre a rede e seu trabalho – fui convidado fazer a palestra de abertura da I CONESA, no dia 17/05/06. Porém, no dia 15/05/06 fui chamado a uma reunião na sede da Secretaria Executiva da RESAB. Nela havia pessoas que compõem a Secretaria Executiva da rede, de instituições parceiras, majoritariamente do IRPAA, (quatro pessoas do IRPAA, duas pessoas da UNEB, duas da Cáritas, uma da CPT Paraíba, e uma da Secretaria de Educação de Petrolina), além de mim.

Um dos objetivos da reunião, segundo uma das falas era definir algumas coisas, para chegar na Conferência sabendo exatamente para onde ela deveria caminhar: “temos que ter muito claro qual é nosso dever de casa (...) e quanto mais concreto melhor (...), com metas específicas, que as secretarias têm de

fazer (...); outra coisa a fazer é melhorar a nossa imagem". A "direção" da Conferência parece que teria que ser "amarrada" já ali.

Nas minhas considerações questioneei este nosso ímpeto de "amarração" e de "fixação", que é paradoxal, pois entre nós todos somos "móveis", nômades, e detestaríamos ser "amarrados" ou "fixados". Discordamos de nossa "nossa clareza" sobre a direção do "desenvolvimento sustentável"; mas alguém me lembrava que "temos que afinar a viola, ou seja, temos que chegar a acordos estratégicos, pelo menos em termos de entendimentos, de discursos. "O que é que vamos fazer mesmo? O que é que vamos defender?" E alguém gritava ali, do lado: "não me venha com esta poesia; então vou ter que tolerar na rede alguém ligado ao agro-negócio?"

(Diário de Bordo, 16/05/2006).

Não se trata apenas discordâncias de encaminhamentos ou de princípios a serem partilhados e assumidos coletivamente. Trata-se do nosso movimento em busca de clarear o rumo das coisas e de pactuar direções possíveis. Por isso neste capítulo, me ponho a perturbar a nossa suposta segurança em torno de uma premissa básica que comporte todas as outras das quais necessitamos. O que significa problematizar a segurança que muitos de nós presumimos que possuímos, em torno do que seja o desenvolvimento, do que seja desenvolver o sertão, o campo, o semi-árido, etc. Esta atitude é coerente com nosso intuito de realizar uma *pesquisa-em-ação* que, ao tematizar os próprios procedimentos, produza algum tipo de excedente que sirva à própria construção da RESAB. Ou não.

Começamos, pois, por perguntar, mais uma vez, o que vem a ser *desenvolvimento*? O que é *desenvolvimento humano*? O que é *desenvolvimento sustentável*? Às vezes parece que já sabemos tanto sobre isso que perguntas assim soam quase como insultos. Mas o fato é que *desenvolvimento* ainda é uma destas palavras-armadilhas que quanto mais a gente repete, menos sabe o que ela quer dizer – talvez por isso necessitemos ficar encontrando adjetivos sempre tanto mais bonitos quanto mais complicados, como o são o *humano* e o *sustentável*.

O desenvolvimento em si é algo que se parece com a metáfora bíblica da "expulsão do paraíso". Mesmo que já tenhamos abandonado a perspectiva desenvolvimentista (cuja palavra preferida sempre foi *crescimento*), desenvolvimento *ainda é*, por onde quer que o encaremos, um processo de *des-envolvimento* e de *re-envolvimento*; de *desterritorialização* e de *re-territorialização*. É como se algo

estivesse envolvido, embrulhado em alguma capa de proteção, e o desenvolvimento fosse exatamente este ato de desembulhar, de desnudar, de expor. É, portanto, tomar algo que está ainda “encantado” e desencantar, para envolver em novas teias... É romper com um mito original que nos ligaria a algum tipo de felicidade, que só é felicidade enquanto repousar na inocência.

Adão e Eva ousaram ir contra esta inocência e Deus os expulsou do paraíso dizendo: “viverão do suor do próprio rosto”. Aquela expulsão é, ao mesmo tempo, um ato de libertação e uma condenação: a condenação a ser livre! A condenação ao custeio da vida e da própria liberdade com o suor do próprio rosto. É uma condenação para que se desenvolvessem e é isto o que aconteceu: a humanidade se desenvolveu envolvida em uma incessante busca, *do lado de fora do paraíso*; a busca pelo “paraíso perdido”. Parece mesmo que está também destinada a buscar, sem cessar, reencontrá-lo.

No mundo grego há o mito de Tântalo, que é algo mais ou menos equivalente à expulsão do paraíso. Os Deuses confiaram a Tântalo um conhecimento ao qual, nem ele nem os outros mortais como ele, deveriam ter acesso. A condição para que Tântalo acessasse este conhecimento, estes segredos, era a de que ele jamais os devia compartilhar com outros mortais ou sobre eles especular. Mas Tântalo ousou ir além daquilo que somente deveria ser partilhado como dádiva divina, e os deuses o puniram, colocando-o num lago, com água até o pescoço, e frutas ao alcance da sua boca; mas sempre que ele sentia sede e girava o pescoço para beber, a água desaparecia, assim como toda vez que sentia fome e tentava alcançar os cachos de frutas, eles eram levadas para longe pelo vento (BAUMAN, 2003).

Zygmunt Bauman diz que a mensagem do mito de Tântalo é de que você só pode continuar feliz, ou pelo menos continuar numa felicidade abençoada e despreocupada, enquanto mantiver sua inocência: enquanto desfrutar de sua alegria ignorando a natureza das coisas que o fazem feliz, sem tentar mexer com elas e muito menos “tomá-las em suas próprias mãos” (BAUMAN, 2003, p. 14).

Pois o desenvolvimento é esta espécie de coisa em que *nós tentamos tomar as coisas em nossas próprias mãos*, e neste exato momento nós quebramos o elo com o encantamento e com a inocência; com o hímen da felicidade inocente. Esta é uma espécie de expulsão do paraíso; uma condenação a uma busca

incansável, é onde reside a idéia de *desenvolvimento*. E sendo *des-envolvimento*, ele é, também, *desenraizamento*.

Claro que isso soa como uma metáfora dura demais! Certamente desejamos ser competentes para produzir felicidade neste ato de autoria e de liberdade em que tentamos *tomar as coisas em nossas próprias mãos*; aliás, quando nos dispomos a isso, o fazemos crentes de que será somente assim que seremos felizes e será somente assim que produziremos felicidade para nós e para outros. Mas seremos condenados, de qualquer forma, a vivermos, a partir deste ponto (desenraizados, des-envolvidos), com o suor do próprio rosto; condenados a uma busca incessante. Aqui *desenvolvimento* e *desencantamento* se encontram: *des-envolvimento, des-enraizamento, des-encantamento*.

Neste sentido, o desenvolvimento, por princípio, é um caminho sem volta, pois é um processo que se inicia e que só tende a ser acelerado, expandido, aumentado, inflado, acumulado: *só anda para frente – mesmo quando ele não passa de retrocesso!*

Na discussão do desenvolvimento não cabe o nostalgia de Rousseau, quando percebeu que as manufaturas começavam a substituir as relações comunitárias e as corporações de ofício medievais. Ele ainda sonhava com a dissolução dos aglomerados urbanos e com o isolamento do camponês, enquanto a Europa estava diante de uma crise da agricultura e do definitivo declínio das Corporações de Ofício; e enquanto o urbanismo em vez de diminuir, só fazia se multiplicar e se tornar mais invasor e turbulento (RUGIU, 1998, p. 12).

Rousseau queria voltar para um lugar que já não havia mais; e da mesma forma Dom Quixote de la Mancha e seu fiel escudeiro, Sancho Pança, se lançavam à aventura de lutar contra os moinhos de vento, que lhes surgiam como miragens de algo que já não era mais nada, a não ser pura nostalgia. Os moinhos de vento eram também presságios de uma velocidade que só tenderia a aumentar. Os moinhos ali, já não passavam de fantasmas.

O *desenvolvimento* é esta caixa de Pandora. Nem sempre queremos pagar o preço de ver o que se esconde dentro dela, nem o que acontece se a abrirmos. Mas, em geral já a abrirmos, e estamos às voltas com ela, tentando fechá-la novamente, sem conseguir. Ainda bem que Pandora fechou a ânfora divina antes que dela saísse o último mal, aquele que destruiria a esperança. E este é também nosso dilema: não deixar que a esperança seja destruída, pois é apenas através

dela que ainda acreditamos no desenvolvimento, e na possibilidade de nele produzir felicidade para a humanidade. De qualquer modo é este misto de curiosidade e esperança que torna o desenvolvimento algo movido pelas nossas pulsões, pelo nosso desejo de *ir além daquela linha do horizonte* – como o fez Cristóvão Colombo, ao se lançar ao mar com suas três caravelas.

Da mesma forma, às vezes somos nós que estamos às voltas com os moinhos de vento, sustentando nostalgias de contenção do processo de desenvolvimento, enquanto, ao mesmo tempo, o construímos e o aceleramos. Assim sendo, estamos sempre paradoxalmente tentando *humanizar* aquilo que já é essencialmente humano – e que, por isso mesmo, é cheio de contradições. Nesta tentativa vamos buscar algumas adjetivações bonitas, como *humano* e *sustentável* para, com estas palavras, querer falar de um *outro desenvolvimento* – quando, no fundo, *é de outra humanidade que queremos falar*. De uma humanidade que para se reconstruir, não há como fazê-lo sem que se mire em si mesma, pois não há outra experiência, a não ser esta: paradoxal, contraditória.

Dizer *desenvolvimento humano*, por exemplo, já não é claro, porque em grande medida já nos perdemos em sua definição. Então vamos partir daquilo que a ONU já definiu: desenvolvimento humano é algo que se mede pelo *Índice de Desenvolvimento Humano* (IDH), e este índice é composto de três indicadores básicos (definidos por critérios estatísticos, claro): a) educação; b) expectativa de vida; c) poder de compra. Evidentemente que quando a maior parte de nós diz *desenvolvimento humano*, está dizendo que é um tipo de desenvolvimento que valorize a pessoa humana e que a coloque em primeiro plano, inclusive em relação às estatísticas. Temos falado em desenvolvimento endógeno, em desenvolvimento subjetivo, em desenvolvimento enquanto potencialização das capacidades dos sujeitos, para melhorarem o modo como produzem suas existências; temos dito que se trata da extrapolação criativa da própria vida, mas também se trata do desenvolvimento da ética, ou do desenvolvimento de co-responsabilidades para com critérios públicos de convívio coletivo; temos dito que quando falamos *desenvolvimento humano* estamos falando de cuidado com o meio ambiente e com o Outro – tudo isso que, na outra ponta, coincidiria com o outro termo, o *desenvolvimento sustentável*. Nessa direção, o *desenvolvimento humano* passa longe daquilo que as estatísticas da ONU podem mostrar.

Mas a ONU definiu que há algoritmos numéricos, em forma de “indicadores sociais”, que podem ser medidos para hierarquizar e classificar os países. O fato é que já não podemos aceitar tranquilamente que os países ricos e escolarizados – portanto, países com *altos índices de escolarização, excelentes marcas de expectativa vida ao nascer, e ótimos índices de poder de compra* –, sejam as referências de ótimos “índices de desenvolvimento humano”; exatamente pelo fato de são esses mesmo países os grandes responsáveis pela desigualdade no mundo, pela pobreza e pela miséria; pela injustiça, pela guerra e pela destruição ambiental, especialmente nos países “tornados” mais pobres.

A única coisa que podemos fazer, diante destas constatações, é nos perguntar: este IDH que tem como parâmetro os países ricos, onerosos e degradantes, dá conta de uma definição razoável de *desenvolvimento humano* – já que os parâmetros que nos pomos a perseguir são exatamente aqueles que deveríamos evitar? Ou falta ainda um outro tipo de valor a ser agregado ao conceito? Ou não há saída, pois estamos todos “dentro da mesma coisa”?

Pela forma como colocamos agora (como pautamos isso em seminários e conferências), pela forma como pronunciamos o *desenvolvimento humano*, parece que estamos querendo implicar uma outra direção do humano – pois o humano que alcançamos foi o de uma humanidade belicosa e beligerante; que apenas nos mostrou que não há coisa mais humana do que a guerra, a injustiça e a maldade. Quando pronunciamos *desenvolvimento humano* estamos falando de uma outra utopia possível, pois, no fundo, é de outra humanidade que parece que queremos falar. De uma outra humanidade que, para muitos, só terá sentido se for encarada como uma *pós-humanidade*, ou seja, como a superação de um estágio da humanidade que deve ser ultrapassado e do qual não devemos sentir saudades, pois seria uma lembrança dolorida demais, diante dos níveis de estragos que esta humanidade produziu para si própria. Mas há também os que desconfiam também desta direção – o que significa que ainda estamos tateando para construir um sentido razoável do que seja *desenvolvimento humano*.

Neste exato rumo nos encontramos com a outra qualificação do desenvolvimento, a qualificação *sustentável* – esta, apenas a outra face da mesma utopia. Embora o termo viva sendo re-qualificado, esta utopia também já foi vampirizada, porque já foi capilarizada pelos aparatos capitalísticos; já virou retórica oca que tudo o que consegue fazer de mais expressivo, é dispor pequenas

manchinhas verdes (em forma de selos verdes), naquelas mesmas empresas e processos produtivos que há muito já pintaram o mundo de cinza. Portanto, o discurso do *desenvolvimento sustentável* também já confunde mais do que esclarece. Já é paradoxal e ambivalente.

O uso do termo *desenvolvimento sustentável* se tornou comum no mundo, também a partir do trabalho da ONU, especialmente a partir do Relatório Brundtland, *Nosso futuro comum*, de 1987. Ali se firmaria a unidade mínima de sentido do discurso do *desenvolvimento sustentável*: “*aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem as suas próprias necessidades*” (RIBEIRO, 2001, p, 112).

Para realizar isso, o *desenvolvimento sustentável* seria composto de três pilares: a) *desenvolvimento econômico*; b) *prudência ecológica* e; c) *equidade social*. O paradoxo é que, de certa maneira a História mostra que estes três pilares são conflitantes entre si, particularmente na experiência capitalista e no contexto do Estado Liberal. Mas, possivelmente em termos conceituais e técnicos, o maior problema é o fato de a discussão ainda se manter estritamente voltada para tratar apenas dos “danos ecológicos” no domínio da natureza. É um regime discursivo ainda muito verde; não assumiu a multidão de cores dos meios ambientes humanos.

O homem como parte da natureza, as suas relações sociais (inerentes a uma segunda natureza, a *natureza humana*) e os problemas que se produzem neste domínio, concernentes às paisagens subjetivas espalhadas pelas cidades e campos; presentes na cultura, no lazer, na diversão, nas formas de consumo, nas formas de morar, cozinhar, amar, brincar, brigar... O homem tornado máquina de guerra, máquinas de máquinas de guerra, etc., ainda não foi devidamente assumido, como tema do *desenvolvimento sustentável*. Esse complexo ainda não entrou em sua abordagem mais comum; não assumido pela ecologia e nem está explicitamente relacionado entre os pilares do *desenvolvimento sustentável*. A única novidade nisso é aquilo que Félix GUATTARI (1990) propôs como sendo a *ecosofia* – ao que ainda não demos a devida atenção, embora os registros desta se liguem melhor à dimensão *humana* do *desenvolvimento sustentável*. Mas aqui também ainda estamos tateando, construindo, desconstruindo, reconstruindo entendimentos; e nenhum deles parece estar concluído, nem livre de paradoxos e ambivalências.

No que diz respeito à relação entre *educação e desenvolvimento*, esta é uma relação que atravessou todo o século XX, especialmente no Brasil e na

América Latina. A *educação escolar* foi tomada como pilar modernizador, aspecto que orientou as propostas de universalização da instrução primária na América Latina e no Brasil, desde o final do século XIX; e, sobretudo no século XX, juntamente com os outros dois pilares que inauguraram a Modernidade: *a formação das identidades nacionais e as formas de vida urbanas* (REIGOTA, 1995, p. 32). Mas os discursos não ganharam termos práticos.

A educação escolar, a *escolarização*, não só esteve presente nos discursos entusiastas do início do século XX, como também permeou toda a Teoria da Dependência cepalina. No entanto, nunca é tarde para lembrar que a *educação escolar* ocupa um lugar também ambivalente, porque por dentro dela circulam (e através dela se distribuem) também os entes da caixa de Pandora. Ela também chega para expandir, acelerar, des-envolver, etc.

Se não é de agora que a educação é a “alavanca para o progresso”, agora as fusões entre as premissas do *desenvolvimento humano* e os pilares do *desenvolvimento sustentável*, colocam novamente a *educação* como elemento transversal, que lida tanto com o desenvolvimento das capacidades humanas para produzir riqueza material (desenvolvimento econômico; poder de compra); como também deve produzir riqueza imaterial (conceitos, critérios, como os de *prudência ecológica*; produzir a capacidade de produzir e dispor de valores e de critérios éticos e de equidade, dentro de um determinado grupo humano, etc.). Nesse caso, a idéia de *desenvolvimento* é dependente não apenas de materialidades, mas também de imaterialidade, sendo esta a parte especialmente presente no rol daquilo que se espera que a escolarização desenvolva.

E, nesse sentido, podemos dar mil voltas, mas o fato é que o tal *desenvolvimento* do qual falamos (seja ele *humano* ou *sustentável*), é de um tipo esclarecido e racional – e por isso também ele é ambivalente. Mesmo que cantarolemos que estamos superando a Modernidade e sua racionalidade, o caminho que ainda trilhamos é aquele que Gilles LIPOVETSKY (2004) qualifica como sendo o da *hipermodernidade*, composta de elementos como *hiperclasse*, *hipercapitalismo*, *hiperpotência*, *hiperterrorismo*, *hiperindividualismo*, *hipermercado*, *hiperconsumo*, *hipertexto*, *hiperliberdade* e *hiperinsegurança*, etc.

São os termos que definem desigualmente nossa realidade atual, no campo ou na cidade, no sertão, no semi-árido ou não. Lipovetsky diz que o tripé que sempre caracterizou a Modernidade, ou seja, o *mercado*, o *indivíduo* e a *escalada*

técnico-científica, como já o indicamos aqui, ao invés de terem sido ultrapassados, só fizeram se sofisticar e se hiper-especializar cada vez mais (PERES, 2004, p. 1). Não estamos fora disso! Aliás, se essas entidades estiveram distantes, concentradas nos pólos urbanos, elas já não se restringem a eles. Já habitam os sertões. E, nesse caso, ou desenvolvimento lidará com isso, ou terá que ser nomeado de outra maneira. E é por isso que a educação joga um papel importante, embora seja ele primordialmente ambivalente; é por isso que ela é novamente entendida como sendo a alavanca, não mais do *progresso*, mas do *desenvolvimento*.

Quando lidamos com estes qualificativos de *humano e sustentável* o que nós estamos fazendo é criando uma demanda para que a educação disponha outros valores no processo do desenvolvimento, ou seja, que o desenvolvimento, ao expulsar a inocência, ainda possa produzir valores que não sejam apenas os financeirizáveis. Demandamos que a educação produza outros valores que sirvam, por exemplo, para garantir o devido equilíbrio numa dada coletividade, incluindo o próprio uso dos conhecimentos e das tecnologias que produzem ou a que têm acesso. Neste caso o desenvolvimento supõe uma coletividade que já não seja “encantada”, que já não seja “inocente”, e se o for, a educação, ao ser o veículo de esclarecimento, deve ser também o elo com o “desencantamento”, para produzir uma outra realidade um tanto mais “esclarecida”. Já não queremos uma coletividade isolada do resto do mundo. Já não podemos defender isso!

Queremos é que as coletividades também levem em consideração as circunstâncias bem maiores da própria humanidade e, portanto, sejam coletividades atravessadas nos paradoxos desta mesma humanidade e em sua *mundialidade* ou em sua *mundanidade*. Desde aqui estamos, ao mesmo tempo, diante de uma *utopia* ou de uma *poesia*, por um lado (pois é uma espécie de *encantamento* ou de *re-encantamento* com a possibilidade de humanidade ser melhor do que tem sido até aqui); e, por outro lado, estamos diante de uma *distopia*, de um *desencantamento*, pois nos exige que tenhamos, ao lado do lirismo, sempre à mão uma boa dose de realismo, e vice-versa. Exige que tenhamos a devida noção do tamanho do desafio que estamos nos propondo, diante dos fatos, da História, do mundo, etc.

São estes os paradoxos do desenvolvimento e da educação para o desenvolvimento, e mesmo não sendo ele simplesmente um lugar feliz (mas uma fronteira de ambivalências), estamos todos aqui desejosos dele; querendo e

acreditando na possibilidade de construí-lo – pois Pandora não deixou que saísse o mal que eliminaria a esperança. Por isso mesmo, esse é o movimento em que tentamos *tomar o nosso destino em nossas próprias mãos*.

No entanto, estamos em um momento no qual tanto a *educação escolar* quanto o *desenvolvimento*, não se assentam nos princípios da Tradição Moderna (*universalidade, imparcialidade, neutralidade*), onde as culturas locais eram empecilhos e deveriam ser apagadas, silenciadas para dar lugar ao desenvolvimento (e do esclarecimento). Agora afirmamos que são estas mesmas culturas que resguardam todas as potencialidades de construção (não-colonizadora) tanto da *educação* quanto do *desenvolvimento*. Em lugar de narrativas universalizantes, estamos diante da exigência da construção local de experiências singulares, tanto em termos de educação, quanto em termos de desenvolvimento. Mas, para tornar mais complicado desafio, estas mesmas singularidades, ao invés de se restringirem ao local, devem dialogar intensamente com a *mundialidade* e com a *mundanidade* do humano.

O momento do mundo no qual estamos vivendo é aquele em que os grupos humanos reivindicam a sua autoria naquilo que chamamos de *desenvolvimento* e naquilo que chamamos *educação*. O que eles estão colocando agora é que, qualquer *desenvolvimento* que pretenda ser qualificado como *humano* ou como *sustentável*, deve partir das situações concretas de produção da vida. Se “*a educação não pode se dar ao luxo de ignorar o chão que pisa*” (MARTINS, 2004, p. 29), assim também devem proceder as propostas de desenvolvimento. Mas, os mesmo grupos humanos que reivindicam essa autoria, sabem que o chão do “local” já foi lançado ao centro do “olho do furacão”.

9.2. Os fluxos, os ecossistemas e o desenvolvimento

Em um dos encontros do FEEC e da RESAB³⁷, o professor Salvador Trevizan foi convidado a falar sobre *o que é rural?* Nesta fala ele começou interrogando: “o que é rural? O que é urbano?” O que ele fez foi instigar um debate

³⁷ Encontro regional do Fórum Estadual de Educação do Campo (FEEC) e da Rede de Educação do Semi-Árido Brasileiro (RESAB), preparatório para a Conferência Estadual do FEEC e RESAB na Bahia, e ocorrido em Ilhéus, BA, em 27.09.2003. No encontro o professor Salvador Dal Pozzo TREVIZAN (2003), fez palestra sobre “*O que é rural? O que é urbano? E a educação?*”.

que excedesse as visões ordinárias que em geral temos do mundo, do sertão, do meio rural, etc. O que ele nos sugeriu é que entendamos que as fronteiras já foram borradas. Sua abordagem, de modo diferente, se aproxima daquilo que Milton SANTOS (2000b) chama de jogos de forças *centrípetas* e *centrífugas*; ou de dialética das *horizontalidades* (forças centrípetas) e das *verticalidades* (forças centrífugas), que se confrontam na formação dos territórios.

Um território é nada mais nada menos que a projeção das relações sociais e humanas no espaço. É por meio dos homens (e mulheres) que os espaços são territorializados, subjetivados, nomeados, alterados, divididos, partilhados, disputados, instituídos. É somente através dessas relações que os espaços, assim territorializados, passam a ter histórias, memórias, etc.; é também por dentro das relações humanas que os espaços são tomados por essas forças que se enfrentam. De um lado as *horizontalidades*, movidas por forças de coesão comunitária, produzidas e sustentadas por múltiplos “laços de pertencimento”, de longa duração, onde se desdobram reciprocidades mútuas, que permitem administrar os conflitos e gerar os equilíbrios necessários à vida em comunidades.

Trata-se, aqui, da produção local de uma integração solidária, obtida mediante solidariedades horizontais internas, cuja natureza é tanto econômica, social e cultural como propriamente geográfica.

(...)

Tais forças centrípetas garantem sua sobrevivência pelo fato de que o âmbito de realização dos atores é limitado, confundindo-se todos num espaço geográfico restrito, que é, ao mesmo tempo, a base de sua atuação (SANTOS, 2000b, p. 110).

Por outro lado, as *verticalidades*, fruto da chegada de forças vindas de longe; que vêm embutidas na parafernália das novas tecnologias e em suas lógicas, produtoras de novas relações. São hegemônicas do ponto de vista das relações globais nas quais se ancoram, e são regidas por uma espécie de relógio único, implacável, impondo uma temporalidade globalizada, ligada também às grandes empresas e ao grande capital.

As verticalidades são, pois, portadoras de uma ordem implacável, cuja convocação incessante a segui-la representa um convite ao estranhamento. Assim, quanto mais “modernizados” e penetrados por essa lógica, mais os espaços respectivos se tornam alienados. O elenco das condições de realização das verticalidades mostra que, para sua efetivação, ter um sentido é desnecessário, enquanto a grande força motora seria aquele instinto animal das empresas mencionado, há decênios, por Stephan Hymer e agora multiplicado e potencializado a partir da globalização (SANTOS, 2000B, p. 108).

Espaços rurais ou urbanos, sertanejos, semi-áridos ou não, já foram “surrupitados”, tomados de assalto por essas forças, por esses fluxos. E hoje vivem essa tensão entre velocidades comunitárias, mais lentas e de longa duração, e novidades mais velozes, mais fluidas porque desenraizadas: a chegada do fogão a gás, do butijão de gás, da televisão, do telefone, da moto e do carro (uma presença impulsionada pelo transporte escolar, inclusive); e a necessidade cada dia maior da gasolina, do óleo diesel, da borracharia e da mecânica; das novas profissões, etc. são eventualidade já muito comuns nos sertões – e no semi-árido também, mesmo que se trate de meio rural.

Trevizan afirmava em sua palestra em Ilhéus que no meio rural o que mais se encontra hoje é o descentramento da atividade agrícola. Cada vez mais as atividades rurais deixam de ser meramente agrícolas ou agropecuárias, e envolvem outras que sempre foram entendidas como sendo tipicamente urbanas.

O que se expressa aí é a pluriatividade. Mas é já uma pluriatividade de um tipo diferente, pois pluriatividade é algo que as comunidades sertanejas ou rurais sempre experimentaram: elas criavam (diversas espécies: bode, boi, galinha, porco; em sistema extensivo ou doméstico), plantavam (também diversas espécies, temporárias ou permanentes), confeccionavam alguma coisa (houve sempre um agricultor que era também um curtidor de couro, ou sapateiro, ferreiro, marceneiro, sanfoneiro...); vendiam, trocavam, “negociavam”, etc. Tudo estava relacionado ao aproveitamento dos diversos recursos e à integração da vida com a atividade produtiva sempre pluriativa. Mas a pluriatividade de agora, no entanto, é de um tipo diferente, conectado à velocidade global que avança sobre os territórios; é o acirramento da tensão entre os espaços de rapidez e os de lentidão, entre fluidez e viscosidade, entre a densidade e a rarefação, entre luminosidades e opacidades.

É disso que nos falam SANTOS & SILVEIRA (2001). Mas ambos ainda falam de espaços separados. São polarizações que falam de espaços separados. Ocorre que já não é tanto assim. Não significa que não existam espaços mais densos e outros mais rarefeitos, por exemplo; ou espaços mais da rapidez e outros mais da lentidão; ou ainda espaços mais fluidos e outros mais viscosos. Isso ainda há; mas há também essas forças que penetram e se enfrentam nos mesmos espaços, perfazendo as mesmas territorialidades.

Quando SANTOS & SILVEIRA (2001, p. 259-264) discutem o território brasileiro estabelecem essas premissas de diferenciação dos territórios. Nesse

sentido eles apontam que no Brasil há áreas de densidade e áreas de rarefação; áreas de maior fluidez e áreas de maior viscosidade; espaços de rapidez e outros de lentidão; espaços luminosos e outros opacos, espaços que mandam e espaços que obedecem. Estas características servem para diferenciar especialmente uma área densa situada no litoral do Brasil, com concentração no sudeste, e áreas de rarefação situadas no interior, nos sertões, etc. Os mapas que SANTOS & SILVEIRA manipulam apontam estas disparidades e, por isso, eles falam na existência de quatro Brasis: a) a região concentrada, localizada primordialmente no Sudeste; b) o Nordeste; c) o Centro-oeste; e d) a Amazônia.

Esta perspectiva se parece com aquela, apresentada em 1967, pelo o geógrafo Pedro Pinchas Geiger, para o qual a divisão regional do Brasil devia ser feita em três grandes regiões geoeconômicas, tendo por base os aspectos da economia e da formação histórica: a) Região geoeconômica Amazônia; c) Região geoeconômica Centro-Sul; e c) Região geoeconômica Nordeste.

Tanto essa proposta quanto a que agora trazem SANTOS & SILVEIRA, não se trata de separar o Brasil, mas de mapeá-lo visando um investimento redistributivo em seu desenvolvimento. Estas sugestões de classificação territorial não são meros devaneios. De fato, as condições históricas do país distribuíram desigualmente em seu território esses fluxos do desenvolvimento, e suas bases materiais de sustentação: rodovias, ferrovias, vias de comunicação; instituições bancárias; dispositivos e suportes tecnológicos, etc. E apenas de forma desigual e caótica é que estas bases materiais e os fluxos que elas conduzem foram se distribuindo aos poucos, aos quatro cantos dos quatro Brasis, ao sabor de iniciativas nem um pouco desinteressadas.

O fato é que essas qualidades díspares já chegaram ao meio rural sertanejo e semi-árido. Não se trata mais de qualidades que dizem respeito a espaços separados, distantes uns dos outros, ou apenas tocando-se nas bordas. Decerto que existem áreas mais densas; mas, mesmo nas áreas de rarefação essas qualidades já perfazem as territorialidades. Forças advindas de espaços de densidade já habitam os espaços de rarefação, por exemplo. Espaços mais densos ou mais rarefeitos já estão todos compostos pelas verticalidades que rodopiam os ritmos e os fluxos locais e os desterritorializam. De sorte que, discutir o desenvolvimento já não tem nada a ver com voltar ao passado, ou com interromper ou estabilizar esses processos; nem, muito menos, se resolve com a simples

demonização dessas qualidades. Trata-se de encontrar nelas as novas possibilidades do desenvolvimento, especialmente porque nós também, de diferentes formas, participamos da chegada dessas novas forças.

Salvador TREVIZAN (2003) propõe que nossa discussão leve em conta essas novas condições e trabalhem a partir dos fluxos que conformam agora (e não em outro tempo) os ecossistemas. Ele nos indica pelo menos três tipos de fluxos a serem trabalhados na tematização do desenvolvimento:

- a) os *fluxos de componentes naturais* – aqueles ligados ao clima (temperaturas, luminosidade e energia solar, pluviosidade, ventos, etc.); aos mananciais aquáticos (bacias hidrográficas, nascentes, volumes de água, potencialidades para o consumo e geração de energia); às características da biodiversidade; aos fluxos de produção e reprodução da fauna e da flora; às características topográficas, do solo e do sub-solo (constituição física e química da fertilidade, etc.).
- b) os *fluxos de componentes socioculturais* – aqueles ligados às pessoas e às suas histórias, aos movimentos e conexões que elas estabelecem; às suas mobilidades, individualmente ou em grupo, para atender às suas necessidades, aos seus desejos e obrigações (lazer, religião, saúde, cultura, arte, educação, compras, vendas, etc.); e aos intercâmbios e trocas materiais e simbólicas.
- c) os *fluxos de componentes econômicos e tecnológicos* – aqueles ligados mais especificamente à produção econômica (o que se produz, como se produz; os insumos, máquinas e produtos; onde se produz, relações de produção, tecnologias implicadas, etc.); distribuição dessa produção (como é feita, com que destino, com que preços, quem fica com que parcela do preço final, etc.); processos de beneficiamento e industrialização; definição de consumidor final; produção das riquezas e das pobreza, etc.

Embora esses fluxos perfaçam as nossas vidas sem essa separação, essa classificação aqui é tanto didática como se relaciona aos setores (nunca fixos) de organização da própria vida. Esses fluxos não estão distantes das tensões entre economias tradicionais (estruturadas em velocidades mais lentas, baseadas em formas de sociabilidade e em *horizontalidades* centrípetas, solidariedades comunitárias, mútuas), e a entrada de regimes tecnocientíficos mais sofisticados,

que desterritorializam as relações e impõem a essas a sua velocidade hegemônica; *verticalidades*, forças centrífugas que instalam novas redes de dependência e nos empurram para dentro das relações capitalísticas mundialmente integradas.

Essas relações, ao chegarem às comunidades mais “tradicionais”, não apenas trazem dificuldades e paradoxos, mas também abrem novas possibilidades, sempre ambivalentes – incluindo possibilidades de, de dentro disso, levar adiante propostas de *outro mundo possível*.

9.3. Nova primazia do trabalho imaterial

Exemplo 1.

Entre os dias 16 e 18 de setembro de 2004, aconteceu em Glória do Giotá, PE, o “Intercâmbio de Experiências de Educação do Campo do Nordeste”, promovido pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), do MDA, e pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) do MEC.

No dia 16, no final da tarde, fomos conhecer a Ecoorgânica (Cooperativa de Produtores Familiares Orgânicos), cuja idéia era entender como se dá ali a organização da comercialização, processamento e beneficiamento da produção. A cooperativa está localizada no município de Vitória de Santo Antão, PE, a 45 km da cidade de Recife. Nela trabalham jovens de 18 a 23 anos, nos setores de produção, beneficiamento e vendas.

A cooperativa inaugurou, em 2004, a Unidade de Beneficiamento e Agregação de Valor (UBA), com capacidade de processamento e beneficiamento de 24 toneladas semanais de produtos orgânicos, que são vendidos em feiras especializadas e para municípios que utilizam tais produtos na merenda escolar. Esta produção já tem, portanto, espaço garantido no mercado, um espaço bem direcionado, que se deve ao fato de a cooperativa possuir certificação de “produção orgânica”, dada pela Associação dos Produtores da Agricultura Natural (APAN), de SP. A certificação permitiu a criação de um selo próprio, o “Horta & Vida”.

Pelas explicações dadas pelas pessoas que nos receberam (da cooperativa e do próprio SERTA), chegar nesse patamar é resultado de esforços que começaram bem antes, pois além da certificação, a cooperativa teve que construir, perante os parceiros, atestado de credibilidade e compromisso social. Tudo isso foi conquistado através da atuação desde 1989, quando SERTA foi criado, em

organização comunitária e em educação e profissionalização de jovens e agricultores, e inserção progressiva desses no mercado.

Foi o SERTA que criou metodologias e estratégias de disseminação da agricultura orgânica, estabelecendo importantes parcerias nesse setor, o que possibilitou a criação, em 1996, da primeira feira de produtos orgânicos de Pernambuco, na cidade de Gravatá. A Ecoorgânica, criada em 2003, é resultado desse processo, no qual foi também o SERTA que conseguiu o apoio decisivo do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), que proporcionou o aporte financeiro necessário para a instalação da cooperativa e início de suas atividades.

Além disso, foi também o SERTA que viabilizou a certificação. Esta, afinal, não é atribuída aos produtores familiares individualmente, mas à cooperativa, à qual todos estão vinculados. Também é do SERTA a credibilidade e os esforços para viabilizar consultoria permanente de economistas e contadores da Fundação Kellogg e do Instituto Aliança, e professores das escolas agrotécnicas parceiras para a formação.

Dado curioso foi ouvir sobre os procedimentos relativos à certificação. Não pensem que qualquer pessoa, de qualquer jeito, pode vender um produto como sendo um produto orgânico. Pelas informações prestadas pelos membros da Ecoorgânica e do próprio SERTA, existe um verdadeiro cartel internacionalmente constituído, com alto poder de arbitragem sobre o que é ou não considerado orgânico, e em que condições. Aliás os custos para ser certificado como “orgânico” são altíssimos. Só uma visita técnica de avaliação custa em torno de R\$ 5.000,00 (cinco mil reais).

(Informação do Diário de Bordo, anotada em 17 de setembro de 2004).

Exemplo 2.

Nos dias 8 e 9 de novembro de 2005 estive em Brasília para uma reunião do GT de Educação do Campo do CONDRAF, do participo pela RESAB. Dessa vez fiquei hospedado na casa das minhas amigas Eliene Novaes e Raquel Alves de Carvalho. Hoje (9/11/2005), no café da manhã, uma lata de leite me chamou a atenção.

Tratava-se do Leite UHT Desnatado Naturalis[®], em cuja lata consta não apenas a informação de que se trata de um “Produto Orgânico Certificado”, mas, além disso, consta o próprio selo de “certificado orgânico” fornecido pelo IBD (Instituto Biodinâmico), e outro selo “Accredited” (aprovado), da IFOAM (sigla inglesa para Federação Internacional de Movimentos de Agricultura Orgânica).

Não resisti e fotografei a lata de leite (imagem abaixo). Acho que ela serve para uma importante discussão sobre trabalho imaterial e sobre aquilo que Antonio Negri e Michael Hardt chamam de Império.

(Anotação do Diário de Bordo do dia 9/11/2005)



Imagem 14: foto da caixa do Leite UHT Desnatado *Naturalis*[®]

Esses dois exemplos acima, extraídos do Diário de Bordo, dizem respeito a duas questões: à *primazia da presença das forças globais* agindo sobre o espaço da experiência local e, no interior disso, a *primazia do trabalho imaterial*. Por um lado, a produção local já inserida em relações cada vez mais complexas, exógenas, exóticas, do ponto de vista da “tradição” local. Por outro lado, novas formas de produzir valor (agregar valor é o termo). Isso significa que grande parte destes fluxos – embora eles se materializem em produtos, em suportes, em bases físicas

manipuláveis – já são fluxos de outra natureza: são fluxos imateriais. São globais e imateriais. Dizer que são imateriais, no entanto, não significa dizer que são ficções. A questão é encontrar as formas imateriais de expressão não apenas dos fluxos com os quais interagimos, mas encontrar também a diversidade de trabalhos e produções imateriais com os quais estamos envolvidos diariamente.

Foi nessa direção que trouxemos no segundo capítulo desta tese, algumas anotações de Laymert Garcia dos SANTOS (2003c), nas quais ele discute a atual fronteira entre o *molecular* e o *global*, ou seja, ele nos aponta que as descobertas e os trabalhos mais significativos do momento, dão-se no nível ínfimo e invisível, no nível da informação digital e genética; ou no nível da informação, sendo esta a *diferença que faz diferença*. Ao mesmo tempo esse trabalho imaterial conduz a repercussões e conseqüências cada vez mais *globais*: mesmo realizando-se em “localidades”, é já no espaço global que ele se insere, pois é no espaço global que ele é demandado, e para o espaço global que ele se destina; é aí onde ele, afinal, será incorporado, valorizado, consumido (p. 81).

Em geral pensamos o desenvolvimento a partir das materialidades locais. Mais do que isso: achamos que o desenvolvimento – e aquilo que fazemos nele – compõem-se de “coisas concretas” situadas. Mas aí nem sempre vemos os vínculos que nosso trabalho mantém com demandas distantes, ou como ele está permeado de substâncias imateriais: premissas, conceitos, ideologias. Assim, nessa idéia de “concreto” que temos, quando pensamos o desenvolvimento do meio rural, por exemplo, pensamos sempre numa hierarquia de valor que começa com aquilo que se pode extrair da terra. Não enxergamos que aquilo que vem da terra, produzido com trabalho braçal, nas condições de hoje, já está envolvido numa imensa teia de relações e produções imateriais.

A Ecoorgânica de Vitória de Santo Antão, quando diz “agregar valor” está lidando exatamente com uma fronteira de produção imaterial, intelectual. O que é um selo de “produto orgânico” senão a agregação de um valor, de uma informação que vale um preço, que está permeada das relações globais, onde é comercializada e consumida? O detalhe mais importante aqui talvez seja perceber que os que sujam as mãos de terra para plantar as verduras, não são os mesmos que possuem as credenciais para agregar valor aos produtos, ou seja, agregar informação, enquanto *diferença que faz a diferença*.

Aqui há um dilema entre trabalho material e trabalho imaterial; ou entre trabalho braçal e trabalho intelectual. E talvez por um fator histórico que valorizou demasiadamente o pólo imaterial/intelectual do trabalho, em detrimento do trabalho material/braçal, quando atuamos junto a “trabalhadores”, permanecemos tentando melhorar apenas as condições destes para continuarem trabalhando “materialmente”. O trabalho imaterial, intelectual é nosso! É dos assessores; dos consultores. São estes que dominam a informação enquanto *diferença que faz a diferença*. Aqui há um papel para a educação desempenhar, mas não vamos explorar agora. Por enquanto é suficiente considerar que no exato ponto em que *trabalho e conhecimento* se encontram, vemos que o conhecimento é uma das mais antigas formas de virtualização e reinvenção da vida. Não significa que ele prescinde de uma base material, mas significa que ele é de uma outra natureza.

Mas há uma mania de separação que persiste entre nós e que herdamos de uma tradição que já existia entre os gregos. Na Grécia Antiga um conflito conceitual em torno do trabalho braçal e do trabalho imaterial, intelectual (ou entre materialidades e virtualidades), foi travado, quando a técnica se afastou da abstração, e o trabalho físico, em consequência, se divorciou do trabalho intelectual. A materialidade da vida foi tornada algo de menor valor, em relação ao trabalho imaterial e intelectual. É curioso notar como para os gregos a *vida ativa* era sinônimo de *vida contemplativa*, de produção de imaterialidade, pela qual se poderia almejar o eterno. Enquanto isso, o labor, o trabalho duro, relativo à produção das condições materiais da vida – que sustentou as próprias condições da *vida contemplativa*, e as condições do pensamento e dos banquetes – era desprestigiado.

O desprezo pelo labor, originalmente resultante da acirrada luta do homem contra a necessidade e de uma impaciência não menos forte em relação a todo esforço que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se à medida em que as exigências da vida na *polis* consumiam cada vez mais o tempo dos cidadãos e com a ênfase em sua abstenção (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço (ARENDR, 2000, p. 91)

Parece ser ainda na extensão deste desprezo que mantemos certa distância quando se trata de discutir objetivamente, concretamente, condições materiais de existência e de ver como se articula a isso uma instância imaterial e intelectual de trabalho, de produção. Nos tempos atuais, porém, é importante rever esta fronteira, não para proclamar a extinção de qualquer materialidade, mas para

re-avaliar o lugar dos “trabalhadores”, nesse dilema. Aqui temos uma questão: se o trabalho material foi sempre desqualificado, a solução para esse dilema é dar um novo estatuto e um novo status ao trabalho material, ou é promover entre os “trabalhadores”, as capacidades de exercício do trabalho imaterial e intelectual?

Além dessa fronteira imaterial do trabalho, nos exemplos dados acima, extraídos do Diário de Bordo, há coisas curiosas, que não apenas lidam localmente com as capacidades intelectuais, mas se articulam àquilo que HARDT & NEGRI (2004) chamam de *Império*. Aquilo que conhecemos como globalização é para estes autores a era do Império. No entanto, é um tipo de império que existe como um *não-lugar*, fruto das diversas contribuições de sujeitos institucionais do mundo inteiro, que produzem as premissas, as permutas globais, os critérios, os regulamentos internacionais, as instâncias regulatórias, etc. É, assim, uma nova forma de supremacia, transversal em relação aos Estados-nação, e que compromete a forma de soberania nacional, até aqui predominante. O *Império* é a ordem mundial expressa como formação jurídica compartilhada, que existe articulado numa espessa camada de instrumentos normativos, pois vive intensamente um *estado de excepcionalidade*, e por isso produz novos arranjos jurídicos, incessantemente, como forma de conter, mesmo temporariamente e de forma sempre aberta, os *estados de permanente exceção*.

Arranjos jurídicos, portanto, parciais e mutáveis, que não são apenas expressões panópticas de um biopoder centralizado em alguma potência (como foi um dia o *imperialismo*), mas resultado da biopolítica exercida pela *Multidão* mundial, sendo essa a nova figura do corpo biopolítico coletivo. É, portanto, uma forma diversa daquilo que conhecemos como *imperialismo*. *Imperialismo* era a extensão dos Estados-nações europeus, para além de suas fronteiras. Foi assim que os territórios do mundo puderam ser parcelados em um mapa codificado em cores européias: vermelho para os territórios britânicos; azul para os franceses; verde para os portugueses. Mas *Império* é outra coisa. Ao contrário do *imperialismo*, o *Império* não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras materialmente fixadas. O *Império* é um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral, e incorpora o mundo inteiro gradualmente, dentro de suas fronteiras abertas e em expansão (HARDT & NEGRI, 2004, p. 12).

Ora, é apenas nesse sentido que podemos entender as dificuldades relatadas pelo pessoal da Ecoorgânica, em relação aos processos relativos à

certificação de seus produtos orgânicos. E, nesse sentido, as questões implicadas são tanto a da dimensão *global* da certificação, ou seja, a de integrar-se às premissas do *Império*, considerando que a empresa certificadora nacional é sempre filiada a uma agência internacional de certificação. Trata-se de adequar-se e instalar-se no *não-lugar* dos regulamentos, mundialmente articulados. Aqui também reside problemática da dimensão imaterial dessa certificação, relativa ao como se produz *valor*. A dimensão do conhecimento implicado, onde se situa a dimensão da *produção do valor*, é uma fronteira de trabalho imaterial. Trata-se disso toda vez que aparece o termo *agregação de valor*. Trata-se da *produção de valor*, já não mais relacionado ao tempo de fabricação, ou à escassez do produto, ou ao valor de uso.

Marx dizia que cada coisa era produzida entre a natureza e cultura. No processo histórico, qualquer coisa tinha tanto um valor de uso quanto um valor de troca. O *valor de uso* representava algo que, por assim dizer, era congênito ao objeto mercadoria; o valor de troca, pelo contrário, derivava das relações sociopolíticas no conjunto do desenvolvimento dos modos de produção. Um exemplo extremo: a mesma força-trabalho antes tinha sido um puro valor de uso para depois se tornar mercadoria, isto é, valor de troca no mercado. (NEGRI, 2003, p. 91).

(...)

Nesta época cognitiva, a produção do valor depende sempre mais de uma atividade intelectual criadora que não só se situa além de qualquer valorização ligada à raridade, como se situa além da acumulação de massa, de fábrica etc. *A originalidade do capitalismo cognitivo consiste em captar, em uma atividade social generalizada, os elementos inovadores que produzem valor.* (NEGRI, 2003, p. 94, grifos do autor).

A produção do valor está estreitamente vinculada à agregação de informações, de conceitos, de princípios. Assim é a manipulação de substâncias imateriais, hoje totalmente articuladas a premissas internacionais, perfeitamente acomodadas na camada de regulamentos *imperiais*. A questão é que, no caso da Ecoorgânica, não fosse um estrato de pessoas portadoras de qualificação técnica (aqueles que se localizam mais no âmbito do trabalho imaterial, intelectual), não haveria condições de agregar valor aos produtos. Possivelmente os produtores materiais (as frutas e verduras), e aqueles que “pegam no pesado” para produzi-los, permaneceriam fora das condições de inserção no mercado, por este também está permeado de premissas e regras e critérios... Pois o mercado já é o *mercado imperial*. É nesse complexo em que o *valor* acaba sendo produzido.

Nesse sentido, NEGRI diz que “hoje a pobreza é o *simples fato de não conseguir dar valor à atividade*” (2003, p. 111). Aqui há, portanto, uma questão a ser tematizada: a educação, a formação. Trata-se de refazer o vínculo entre *educação* e

desenvolvimento; trata-se de um reposicionamento da questão da educação, da formação; da organização de processos produtivos, seja com base nos fluxos e componentes dos ecossistemas, seja considerando premissas que sustentam e qualificam as permutas globais.

Os trabalhadores, as comunidades, não precisam de mais trabalho, nem precisam de nenhuma mágica de valorização do trabalho braçal. Eles precisam é de condições que lhes permitam *produzir valor* para o seu trabalho. E isso diz respeito à formação; diz respeito ao desenvolvimento de capacidades intelectuais, e não de mais força física. Aqui não cabe o ressentimento com as verticalidades, não cabe a lastimação de que o campo, por exemplo, está povoado de novidades, que precisam ser “barradas”. Cabe garantir as condições para que os sujeitos produzam *valor* para o seu trabalho, e organizem novas formas de produção, incluindo a produção do *valor*.

Ora, uma coisa é uma pessoa que extrai mel de abelha “nativo”, na caatinga; enche garrafas de coca-cola de 2 litros, e vai vendê-las por R\$ 2,00 (dois reais) nas beiras de estrada entre Petrolina (PE) e Picos (PI); ou entre Cabrobó e Floresta (PE); entre Caruaru (PE) e Campina Grande (PB); ou ainda entre Senhor do Bonfim e Capim Grosso (BA). Outra coisa, é produzir esse mel dentro de especificações técnicas definidas, centrifugá-lo e engarrafá-lo dentro de padrões de higiene aceitos nacional e internacionalmente, e vendê-lo por um valor 4 ou 5 vezes maior. A passagem de um modo de produzir a outro implica formação não apenas para manejar tecnicamente a produção e o processamento do mel, até o ponto em que estiver pronto para o consumo final. Implica também – e principalmente – a formação para manejar conceitos, marcas, selos, *design*, estética. Não se trata apenas de desenvolvimento de capacidades materiais, mas, antes, de capacidades intelectuais, para uma operação produtiva que envolve as elaborações imateriais. É a passagem entre uma atividade vazia de *valor*, para outra na qual, ao se “agregar valor”, se agrega *conceito*, se produz *valor*.

Se a educação deve jogar um papel importante no desenvolvimento, é esse: dar as condições aos trabalhadores, aos grupos subalternos, para que produzam *valor* para o produto do seu trabalho. E aqui há uma fronteira de complexidades que re-posiciona a educação, mas que exige novas saídas. Geralmente dizemos que “nossas estratégias” mais interessantes são as que fazem se relacionar o *saber popular* e o *saber científico*; em geral até almejamos que o

saber popular possa transitar até o *status* de *saber científico*. Essas operações são ilusórias. Não se trata dessas polaridades, nem de fazê-las “morar na mesma casa”.

Por um lado o *saber popular* também se desatualiza; se torna inadequado, equivocado, distorcido, na medida em que os tempos mudam. Não há como sacralizar o *saber popular*; ele serve como repertório de outras lógicas, mas isso não garante que ele seja a nossa salvação. Aliás, vários depoimentos mostram que a principal dificuldade é “mudar a cultura do povo”, como disse Abdalaziz de Moura Xavier de Moraes, falando da experiência do SERTA. Por outro lado, a questão não é simplesmente fazer essa “cultura” evoluir até o *status* de *científico*. O que se produz, sempre, é outra cultura. Nunca a mesma. E, nesse sentido, por tudo que já apontamos nos capítulos anteriores, o saber científico também enfrenta agora um momento de revisão. Por isso também trata-se de produzir outra cultura.

Esse desafio é tanto mais complexo quando nos descobrimos numa fronteira em que já não podemos repetir o erro histórico de descartar as pessoas e suas “culturas”. E também não podemos estacionar nelas. Já não podemos pensar o desenvolvimento de forma esnobe, de cima de nossos saltos altos de “cientistas” ou de “pesquisadores”, fazendo-o de forma descontextualizada, tecnicista e universalista. Tampouco podemos, por outro lado, não entender que o desenvolvimento exige sempre a *mudança*, a alteração de procedimentos, de condutas, de formas de encarar a vida, o mundo, etc.

E do ponto de vista do trabalho em/com comunidades tradicionais isso se agrava mais ainda. Ora, no atual momento a produção da informação se dá cada vez mais no nível ínfimo e invisível, no nível da informação digital e genética (no nível em que a informação é a *diferença que faz diferença*), como já dissemos. Ocorre que muitas comunidades tradicionais acabam servindo, com seus saberes, de porta de acesso para que corporações poderosas se apropriem desses saberes e deles desdobram a produção da *pura informação*. Estas viram patentes e produtos cujas repercussões e conseqüências se dão no nível global.

Essa é uma das fronteiras da privatização *molecular*, na qual o que se produz, se privatiza e se comercializa, é a pura informação que decorrer do acesso ao saber tradicional. Nesse sentido, saberes tradicionais sobre uso de ervas medicinais, por exemplo, podem muito bem ser utilizados pela biopirataria internacional para dar início à produção de “pura informação” genética, que será

patenteada e gerará *royalties* que jamais serão partilhados com as comunidades tradicionais que os possibilitaram.

Questões desse tipo são discutidas por Laymert Garcia dos Santos em dois momentos. No primeiro momento (SANTOS, 2001) ele mostra como a sociedade tem passado a funcionar no plano molecular. Aqui ele trata dos recursos genéticos enquanto informação que começam com os saberes tradicionais que as comunidades têm sobre os seres vivos. Ocorre que o saber tradicional é coletivo, não podendo ser segmentado, porque não pára no tempo, nem tem dono, não pertence a ninguém; é patrimônio comum das comunidades. No entanto, ao serem acessados por interesses hegemônicos, esses saberes são desarticulados, desenraizados, para poderem ser traduzidos para um outro plano, transformados em outro tipo de informação, privatizados em forma de propriedade intelectual e em patentes, que são convertidas em valor no mercado global.

Noutro momento (SANTOS, 2003c), especialmente no capítulo 4 (*a virtualização da biodiversidade*), Laymert amplia essa discussão sobre o avanço dos processos de desmaterialização da vida, e do avanço, nesse âmbito, daquilo que ele chama de “derradeira privatização”, que é a privatização da informação, através das propriedades intelectuais e das patentes. Nesse sentido ele diz:

Ora, se isso for verdade, a questão do acesso aos recursos genéticos de povos indígenas e comunidades tradicionais e ao conhecimento associado torna-se uma questão de resistência ao modelo dominante e de luta pelo mantimento da diversidade de culturas e de sociedades. Em outras palavras, luta pela possibilidade de outros devires, diferentes daquele concebido pela tecnociência e o capital global. (SANTOS, 2003c, p. 92)

Portanto, o que está em questão não é nem a simples preservação dos saberes das comunidades tradicionais, como coisas intocáveis e imaculáveis; nem é também fazê-los ascender ao status de saber científico. A questão é dotar as comunidades tradicionais, rurais, sertanejas, etc., de capacidade intelectual para discernirem sobre os jogos de força que rondam suas próprias existências; e para gerirem e atualizarem os seus saberes, sendo esta uma questão de *gestão do valor*. Os seus saberes não podem ser apenas portas de acesso a novos processos de produção de sua subalternidade. Eles precisam ser gestados e atualizados no sentido de possibilitarem a melhoria das condições materiais e simbólicas da produção da própria existência das comunidades portadoras. Nesse sentido a

questão é construir com essas populações e grupos humanos, o seu *poder de autoria*.

Deveria ser essa a direção da re-qualificação da educação. Teríamos que resolver o dilema deixar as populações marginais ainda “à margem do *Império*”, ou se as integramos. Esse é um dilema relativo à questão da inclusão. Inclusão a que? A mim parece que quando atuamos em “ações de inclusão”, e quando a educação é alçada como sendo um “instrumento de inclusão”, essas coisas dizem da integração a uma sociedade que “não tolera mais um fora”. E se é para se tornar cidadão desse mundo, aqui vai a dica de Adelaide: “*como é que eu me compreendo como cidadão do mundo se eu não compreendo esse mundo?*” (Adelaide Pereira da Silva, em entrevista).

9.4. Sobre movimentos, diásporas, êxodos, nomadismos

As questões presentes nos relatos que extraímos do Diário de Bordo, e que apresentamos no início deste capítulo, falam-nos também de *movimento*. E falam de atitudes recorrentes de desqualificação do movimento: um propõe que as antenas parabólicas e as motos e os carros e as TV’s sejam retiradas do campo porque estão mudando a cultura do campo. Outros reclamam do fato de os jovens estarem vestindo “shortões” e óculos escuros, e brinco na orelha. Outros querem que a educação (inclusive a educação contextualizada, ou a “educação para a convivência com o semi-árido”), seja um instrumento para fixar.

Não apenas as anotações do Diário de Bordo já apontadas aqui atestam isso. Em outros momentos, encontros, seminário, etc., há uma espécie de investida contra a mobilidade. Especialmente nas discussões da “educação do campo”, temos defendido a “fixação do homem no campo”; como também temos defendido a “fixação do homem no semi-árido”. O projeto “*ESCOLA NO NORDESTE: Educação com pé na realidade nordestina, para todos e com qualidade*”, desenvolvido em Curaçá, BA, entre 1997 e 2001 trazia, entre os seus objetivos, o de “acabar com do êxodo rural”; os seus discursos em vários momentos repetiram o termo “fixar”.

Temos essa vocação pela “fixação”, e ela pode ser encontrada em muito dos nossos documentos e em muitas passagens de pronunciamentos. Mas nosso

interesse pela fixação refere-se à fixação do outro: quanto a nós, jamais toleraríamos sermos fixados.

Todas as entrevistas que fiz foi com pessoas que “animam” processos de formação e “desenvolvimento comunitário”, revelaram que essas pessoas são “agentes” da formação e do desenvolvimento, mas, no entanto, não são “nativos” dos lugares onde trabalham. Podem até manter alguma vinculação “nativa”, ou seja, podem ter nascido nessas comunidades ou regiões onde atuam agora, mas já foram “desnaturalizados” ou “desnativizados”: saíram, foram embora, correram o mundo, se envolveram em mil outros processos. Foram tais outros processos que as levaram para longe e, se por acaso, tais processos as trouxeram de volta algum tempo depois, essas pessoas já estavam numa “outra tribo”, num “outro lado”. Além disso, grande parte desses “agentes do desenvolvimento” vem de outra região e até de outros países. Ou seja, nenhum deles está fixo ou “fixado”. E nem o deseja.

Todos estão em permanente movimento: já moraram em vários lugares; já trabalharam em muitas instituições e tipos de emprego diferentes. E a maior parte da mobilidade de cada um está ligada à busca por formação e por trabalho. É uma mobilidade que faz parte da biopolítica da produção da vida. Mas, por alguma razão não explicada, temos pavor à mobilidade dos outros. E dizemos: “temos que fixá-los!”. Em todas as entrevistas que fiz perguntei sobre os percursos de vida dos entrevistados. Todos responderam: “nasci em tal lugar, depois fui estudar em tal outro lugar; depois casei e fui para lugar tal; depois me envolvi com tal trabalho e foi para lugar tal”. Alguns chegaram a ir a outro país. A maior parte já viveu e trabalhou em mais de um Estado do Brasil. Todos, no entanto, se movem; estão em movimento.

Já ouvi Roberto DaMatta dizer que o que faz com as pessoas saiam do meio rural e procurem as cidades, não é apenas o que lhes falta no meio rural em termos materiais; mas é o brilho, a luminosidade, e o fascínio que isso representa. O que faz com a que as pessoas se movimentem é, portanto, outra força. Sobre isso MAFFESOLI (2001) vai longe. Para ele o que funda a humanidade e as civilizações, não é nem somente o movimento, mas são as *errâncias*.

A errância é coisa do tipo que, além de seu aspecto fundador de todo conjunto social, traduz bem a pluralidade da pessoa, e a duplicidade da existência. Também exprime a revolta, violenta ou discreta, contra a ordem estabelecida, e fornece uma boa chave para compreender o estado de rebelião latente nas gerações jovens das quais apenas se começa a

entrever o alcance, e cujos efeitos não terminamos de avaliar. (MAFFESOLI, 2001, p. 16).

A *errância* aqui não tem nada a ver com “viver no erro”. Diz dos itinerários que traçamos, sem muita definição, e que, por serem assim, são mais *itinerâncias* do que *itinerários*. Nesse sentido temos em cada um de nós um pouco de Dionísio, o deus grego equivalente a Baco, no panteão romano; deus das festas, do vinho e do lazer. Filho de Zeus e da princesa Semele, é o único deus filho de uma mortal. Passou parte de sua gestação na coxa de seu pai, pois sua mãe morreu antes de ele nascer. Seu pai também o entregou às ninfas, que cuidaram dele durante toda a infância. É um “deus humano”, próximo dos mortais. É esse espírito dionisíaco que anima em nós a mobilidade, a *itinerância* e a *errância*.

A errância, desse ponto de vista, seria a expressão de uma outra relação com o outro e com o mundo, menos ofensiva, mais carinhosa, um tanto lúdica, e seguramente trágica, repousando sobre a intuição da impermanência das coisas, dos seres e de seus relacionamentos (...). A errância não é, de jeito nenhum, exclusividade de alguns (...). Essa mobilidade é feita das migrações diárias: as do trabalho ou as do consumo. São também as migrações sazonais: do turismo e das viagens, sobre as quais é possível prever um importante desenvolvimento. (...) é desejo do outro lugar que, regularmente, invade as massas e os indivíduos (MAFFESOLI, 2001, p. 28-29)

Na verdade nosso “desejo de evasão” é tão intenso que vivemos buscando mudanças. Quando não conseguimos nos mudar para outro lugar (ou seja, quando a mobilidade não é no plano material e físico), nós trocamos o modelo da roupa, cortamos o cabelo; ou simplesmente trocamos o sofá da sala de lugar (ou seja, subjetivamente nos deslocamos). “*Qualquer que seja o nome que se lhe possa dar, a errância, o nomadismo está inscrito na própria estrutura da natureza humana; quer se trate do nomadismo individual ou do social*” (MAFFESOLI, 2001, p. 37-38). Tanto na infância, na adolescência, ou na juventude, nos diz Maffesoli, os anos de aprendizagem são vividos de maneira mais ou menos movimentada, entre choques consigo mesmo e com o mundo em geral. Nesse sentido, tanto de um ponto de vista individual como de um ponto de vista societal, a necessária dispersão, a errância, a fuga são marcas psicológicas profundas em nossa estrutura mental (p. 39).

A história humana está cheia de errâncias. No nosso caso devemos muito às confluências de errâncias e de mobilidades que foram possibilitadas e vividas na bacia do Mar Mediterrâneo; e depois na Península Ibérica, onde a Europa roça a

borda da África; e onde o ocidente fricciona-se com o oriente próximo. Contato que este que fascinou uma parte da nobreza européia, que também se hibridizou (mesmo que em sua presunção de superioridade). Os costumes, os modos de vida, as maneiras de pensar, a sexualidade foram modificadas nessas fricções de fronteira. “As canções de gesta, a poesia, a filosofia em particular aproveitaram-se do modo mais significativo desse contato”. (MAFFESOLI, 2001, p. 48).

Nesse sentido, também nos diz Maffesoli,

O nomadismo não se determina unicamente pela necessidade econômica, ou a simples funcionalidade. O que o move é coisa totalmente diferente: o desejo de evasão. É uma espécie de "pulsão migratória" incitando a mudar de lugar, de hábito, de parceiros, e isso para realizar a diversidade de facetas de sua personalidade (p. 51).

Claro que o nomadismo não corresponde da mesma forma ao conjunto da população. Mas pode ser experimentado de modo paroxístico por alguns, e assim alimenta um imaginário coletivo geral. Mas o fato é que ele é parte integrante do conjunto da sociedade (MAFFESOLI, 2001, p. 51). As civilizações são frutos das mobilidades, dos movimentos, das diásporas, das misturas e dos hibridismos. Nesse sentido a imobilização em uma função ou lugar – seja profissional, ideológico ou afetivo – “longe de ser a marca de uma superioridade, de um progresso social ou individual, pode ser o sintoma de um fechamento, e, portanto, em certo prazo, ter um efeito mortífero” (idem, p. 24-25). Foi também contra as tentativas de imobilização, contra as máquinas de fixação, estatísticas, panópticas, que os sujeitos puseram-se em fuga, em evasão, em êxodo, em migração, em deserção.

É possível intuir, lendo MAFFESOLI (2001), mas também CERTEAU (1994) e HARDT & NEGRI (2004), que “o movimento é a arma dos fracos”. Mas não num sentido negativo. Ora, levando isso para a História do Brasil, encontramos lá índios e negros “fugindo para escapar”. Por um lado porque estamos sempre buscando, como os índios Guaranis, a “Terra Sem Males”.

Os Guaranis estão acostumados à desgraça, não é nada novo para eles, nada surpreendente. Eles já tinham conhecimento dela bem antes da chegada dos ocidentais, que nada lhes ensinaram sobre esse assunto. Os Guaranis nunca foram bons selvagens: perseguia-os sem trégua a convicção de não terem sido feitos para a desgraça e a certeza de atingirem algum dia *ywy mara-ey*, a Terra sem Mal (CLASTRES, 2003, p. 188-189).

Se os *Guarani* não aprenderam nada de novo sobre a desgraça com a chegada dos ocidentais, certamente suas desgraças foram multiplicadas com esta

chegada. De todo modo, essa busca por uma Terra sem Mal nunca foi restrita aos Guarani. Ainda mais depois que os poderes das classes poderosas (da Nobreza, do Clero ou dos representantes do Estado burguês), recorreram a instrumentos panópticos de controle da mobilidade dos fracos: a senzala, os presídios ou as estatísticas; a sesmaria, o curral de gado ou o “curral eleitoral”. Na maior parte das vezes não restou outra opção a não ser fugir, evadir; tornar-se um “desertor”.

Toda vez em que não se pôde fazer frente, com igual força, aos jugos dos poderosos, a solução foi “ir embora”.

A mobilidade e o nomadismo em massa de trabalhadores sempre expressam uma recusa e uma busca de libertação: a resistência contra as horríveis condições de exploração e a busca de liberdade e de novas condições de vida (HARDT & NEGRI, 2004, p. 232).

O que os oprimidos do mundo tudo fizeram e continuam fazendo, para escapar das situações de opressão, é organizar trilhas de fuga. Isso não está distante de nós. Aliás, isso deveria ser urgentemente reconhecido em sua positividade. Para os oprimidos não há vias largas e retas. Eles são obrigados a viver sempre na diagonal. Por isso o que eles fazem o tempo todo é inventar trilhas, atalhos; produzir “saídas”, linhas de fuga. Certamente sempre na esperança de um dia poder “pôr os pés em descanso” numa “Terra Sem Males”.

Entre nós – embora sejamos nômades, com trajetórias de vida sempre móveis – nutrimos um ressentimento contra quem se move; contra quem “vai embora”. Essa perspectiva pode ser encontrada tanto entre os “instruídos” quanto entre os que não possuem instrução escolar. Alfredo Macedo GOMES (1998), em seu livro *“Imaginário Social da Seca”*, especialmente no sexto capítulo (*aspectos da auto-imagem sertaneja*), trás informações que apontam para uma tendência, entre os sertanejos, de desqualificação dos que “vão embora”. Curiosamente os próprios sertanejos dizem que eles só vivem de começos – “o sertanejo ele só vive de começo, o sertanejo nunca finda, nunca chega lá” (p. 163) –, o que já é uma imagem de movimento, de instabilidade. Mas, ao mesmo tempo, esse movimento parece ser sempre no mesmo lugar, dentro de um ciclo que vai do verde ao seco. Nesse ciclo, as suas auto-imagens tendem a valorizar os que resistem no interior desse ciclo de recomeços sempre no mesmo lugar; e nele sofrem, mas “agüentam”. Esses são tidos como os “fortes”.

Os fracos, ao contrário, são os que não agüentam, não resistem e vão embora. Fogem! Evadem! Porém, em muitos casos, são justamente os que foram embora, os que “escaparam”; que melhoraram suas condições materiais de vida, e um dia voltam “mais cedo ou mais tarde”, para ajudar aos que ficaram.

Casos desse tipo existem aos milhares por todo o sertão, e discussões a esse respeito podem ser encontradas em BURITY (2002) – nesse caso relativo especificamente aos “nordestinos”. Mas o Brasil inteiro está povoado desses casos. Tratam-se dos milhões que foram embora para São Paulo, e para muitos outros lugares, e que estão sempre se movendo, indo embora, evadindo. São os “retirantes” de todos os tipos, para os quais, paradoxalmente, “migrar adquire a representação social de suspensão da miséria” (ANTUNES, 2002, p. 126).

Embora nossas visões tendam majoritariamente a negativizar os que “vão embora”, Antonio Negri acredita que um dia ainda vamos re-escrever a história dos desertores, para restituir-lhes a dignidade de suas fugas. Fugir pode muito bem ser tomado como um ato revolucionário de primeira grandeza: o ato de suspender a morte; de suspender, pelo menos por um pouco mais! Fugir não é desistir. Pode até ser adiamento, mas nunca será desistência! É uma tática de desaparecimento, de escape dos dispositivos panópticos, por exemplo! Mas é uma opção pela vida! Sempre!

Do sertão, por exemplo, não se vai embora apenas porque falta água, porque tem seca, etc. Foge-se, migra-se, retira-se, sempre que há sinais de morte! Sinais de morte de todos os tipos: o amor que desgastou-se ou foi traído; a honra que foi ferida e foi “lavada”. A vida que se tornou “sem vida”, sem alegria, sem animação! O coronel que escravizou a vida e não deixou espaço para manobras; as situações de exploração inerentes à própria “indústria da seca”. Ir embora é a saída; em muitos casos é a única saída!. Por isso mesmo é um gesto de luta; de bravura! Muitos de nós “foi embora” e, exatamente por isso, pode hoje estar aqui, “contando a história”. Fora isso, o mundo é feito de diásporas.

Deveríamos voltar a olhar as nossas próprias histórias de fugas e nomadismos; nossas próprias diásporas e êxodos. Nós mesmos como retirantes. E deveríamos defender uma formação que possa aperfeiçoar as condições de deslocamento e de *produção de saídas*, e não de fixação, de imobilização e de interrompimento do movimento. Isso não significa que as pessoas não possam

desejar ficar, parar, criar raízes; deixar de ser “nômade” e tornar-se de uma vez por todas um “sedentário”. Mas, é sempre bom lembrar nosso direito de ir e vir.

Nosso direito de começar em outro lugar não nos impede que desenvolvamos outros “laços de pertencimento” e de “enraizamento não asfixiante”. Maffesoli nos lembra que o gênero humano firma-se sobre a dialética existente entre o enraizamento e a independência, e até mesmo o cosmopolitismo (MAFFESOLI, 2001, p. 46). Nós mesmos jogamos com isso. Vivemos assim, nômades – inclusive os que defendem a fixação... Dos outros.

Por outro lado é importante lembrar que os pobres do mundo inteiro estão melhor quando partilham uma comunidade e um vínculo de pertencimento. Não se trata de viver apenas o movimento, o puro movimento. A busca por um lugar que possa chamar de “meu”, e partilhar esse espaço com outros que possam ser tidos parte de “nós”, ainda perfaz os movimentos e as lutas dos excluídos do mundo. Os que menos querem esses laços comunitários e de pertencimento são as classes bem sucedidas, os poderosos, para os quais o desejo de dignidade, mérito e honra, paradoxalmente exige a negação da comunidade.

Os poderosos e bem-sucedidos não podem dispensar com facilidade a visão meritocrática do mundo sem afetar seriamente o fundamento social do privilégio que prezam e do qual não têm intenção de abrir mão. E enquanto essa visão de mundo for mantida e considerada o cânone da virtude pública, o princípio comunitário do compartilhamento não pode ser aceito (BAUMAN, 2003b, p. 57).

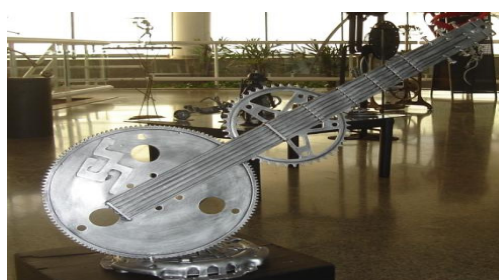
Por isso, assim como é importante lembrar que não fizemos a opção por vivermos sempre “desenraizados” e perambulando de um lugar a outro; também é importante lembrar que os pobres do mundo inteiro, quando estão em “situação de fuga”, não podem ser confundidos com a figura de um *flâneur* (passeante, passante, ocioso, que anda sem rumo) – como o descreveu Walter Benjamin sobre o personagem urbano que circula, olha e descreve a cidade na Paris do século XIX.

O nosso nomadismo assume características mais dramáticas. Em qualquer circunstância, os pobres do mundo quando se deslocam, não estão passeando: estão em fuga. Trata-se de fugas e não de passeios, de descontração e lazer – e isso faz uma enorme diferença. Não dá apenas para esticizar a miséria do terceiro mundo, achando belos lugares conceituais na teoria e na estética do primeiro mundo.

Poderíamos dizer que “passeiam os que têm para onde voltar”. Mas há os que passam porque não têm lugar de parada. E isso não indica apenas um “lugar feliz” e talvez inclua mais que uma dramaticidade invisível. Estes são aspectos que estão esperando por uma atenção mais crítica, que nos salve da farra da pós-modernidade pós-crítica, que apenas esteticiza a nossa miséria e a transforma em *souvenir* exótico para intelectuais das “classes tagarelas” e turistas se divertirem.

De todo modo, o trabalho de pensar o desenvolvimento, e de pensar uma educação que favoreça o movimento – especialmente no SAB, onde deveríamos tomar essas questões como matéria prima de nossas análises. Certamente há uma multidão de “saídas” produzidas de modos muito surpreendentes pelos excluídos, pelos “sem-lugar”. Nossos debates precisam assumir essas encruzilhadas como material para novas ontologias e modos de produzir “saídas”, afinal ela oferece mais possibilidades de saídas, bem como “acessos negados”. A encruzilhada é isso!

9.5. A arte das exceções e excedências



Imagens 15, 16, 17, 18: Esculturas. Aeroporto de Brasília, 17/02/06. Autor não informado.

Em geral pensamos no desenvolvimento – como já o indicamos –, preso a uma linearidade que vai da relação com a terra, ao produto material que essa relação com a terra pode produzir, e daí para o consumo desse produto e os lucros aí gerados. Mas, há aqui e ali, bons exemplos de como as “saídas” pode ser muito variadas. Poderíamos dizer que “sertanejo bom é aquele que tira leite de pedra”; mas não queremos que isso soe como desdém.

De fato, as saídas mais criativas são as que fogem da lógica linear. As que vão ao encontro do surpreendente, da inovação, da arte... Tirar leite de pedra é pura arte! A arte é, na maioria dos casos, a melhor saída. Michel de CERTEAU (1994) dizia que a arte é a transformação de um equilíbrio dado em outro equilíbrio (p.145). Sugerimos aqui que é mais do que isto: a arte é a conversão de um *desequilíbrio* dado em um *equilíbrio*. Isso é “tirar leite de pedra”. Isso é arte! E isso é a vida!

Acostumamos-nos a jogar coisas fora. E não jogamos apenas objetos; jogamos pessoas. Os campos e as cidades estão repletos de objetos e de pessoas que foram descartadas; que foram tornadas “sem valor”. Lugares, pessoas e objetos foram vampirizados pelas forças centrípetas, pelas novas verticalidades e velocidades do progresso tecnológico. Pessoas e coisas foram obsoletizados e tornados “sem valor”, ou simplesmente tornados “sem lugar” no mundo dos fluxos velozes.

Mas esse mesmo mundo é profundamente consumidor de fetiches! E há sempre a chance de converter o *desequilíbrio* das coisas “desvaloradas” em um novo *equilíbrio*, em um novo valor, em forma de arte. Só assim podemos, num gesto quase de vingança, fazer o mesmo mundo que descartou e “desvalorou”, consumir tais coisas revestidas em um “novo valor”. A arte com sucatas, como nas fotos mostradas acima (fruto de um competente trabalho intelectual), pode nos devolver um estado de fruição e de auto-exame, ao mesmo tempo, pois é também o passado presentificando-se com outro valor.

Caboclo

No dia 6 de janeiro de 2006, partimos para a fazenda denominada “Mundão”, de nossos amigos Zé Dias e Ruth, onde deveríamos “descansar”. A fazenda fica próxima ao povoado de Extrema, localizada no município de Afrânio, já quase na fronteira com o município de Dormentes (ambos em Pernambuco). Antes de

chegarmos a “Mundão”, resolvemos pernoitar em Caboclo, outro povoado do município de Afrânio.

Caboclo é hoje a principal atração turística de Afrânio, e fica a 9 km da cidade. A localidade possui uma Igreja com mais de 200 anos, e um casario simples, disposto em forma de quadrado, com a igreja em um dos lados. Não faz muito tempo o povoado passou, por iniciativa de “filhos ilustres”, por uma “reforma”, que contou com o apoio do órgão de cultura do Estado de Pernambuco. Sua arquitetura simples – com casas pequenas, com “duas águas”, uma para frente e outra para trás; geralmente com as fachadas contando uma porta e duas janelas, etc. – ganhou destaques de cores, para render-lhe expressividade. A igreja foi também restaurada, e o povoado ganhou um museu e uma pensão. A localidade virou “patrimônio” e, assim, tornou-se atração turística. Até já serviu como cenário para o filme “Memorial de Maria Moura”.

*O museu é o que mais expressa o trabalho de “reconstrução” do povoado. A sua construção implicou um importante trabalho de pesquisa. Por um lado, para constituir a árvore genealógica dos “filhos ilustres”, desde os ancestrais “nobres” (com brasão e tudo) que existiram noutros países, fora do Brasil, até aqueles fundaram o ramo brasileiro da ancestralidade. Por outro lado, para recuperar tudo o que havia sido jogado fora como algo sem valor, e dotar-lhe de um novo valor: valor de raridade e de memória. O museu, junto com o casario, são o que reconstruíram o sentido da vida em Caboclo. Na verdade, essa transformação convoca todos a se redefinirem do ponto de vista do pertencimento e dotarem de um novo estatuto esse pertencimento. É, ali, um modo de produzir valor que, embora esteja vinculado a uma materialidade (o espaço, as casas, as cores, os objetos do museu), é uma re-elaboração que se faz enquanto trabalho imaterial. Trata-se de achar um novo lugar para os lugares que o progresso tornou obsoleto. Trata-se de dar um novo estatuto de “utilidade” para tudo aquilo que o progresso tornou inútil: pilão, moinho caseiro para moer milho, gamela, cocho, tacho de zinco para o requeijão, panela de barro, aribé, colheres de pau, concha, bule, chaleira, cabaça, moringa, girau; candeeiro, lampião e lamparina a querosene; espora, perneira, gibão, guarda-peito, luvas, chibata, reio, alforje, colchonil, corona, peixeira e punhal de vaqueiro; penico, tamborete, radiola... Uma infinidade de peças que foram jogadas fora, como coisas “sem valor”.
(Anotação do Diário de Bordo do dia 08 de janeiro de 2006)*

Tais saídas são tão importantes quando a construção de cisternas e a defesa de “uma terra e duas águas” – especialmente no atual momento em que

muitas comunidades, para fazer frente aos processos de descaracterização operados pelas forças da globalização homogeneizante, têm buscado essa re-qualificação dos lugares, dos espaços; e o têm feito pela reorganização da memória. De fato, tudo indica que estamos diante de uma nova política dos lugares, dos espaços, dos territórios! E nela a memória joga um papel importante.

No dia 27 de julho de 2004, em Brasília, DF, na 4ª reunião do Grupo Temático de Educação do Campo do CONDRAF/MDA (no qual represento a RESAB), fui debatedor da fala do expositor Vital Filho, Gerente de Negócios e Comércio da SDT, na discussão sobre desenvolvimento territorial sustentável. Ali pudemos discutir o que é um território. Da minha parte o fiz buscando trazer aquilo que reunira em meus estudos de mestrado, quando pude observar os muitos elementos que perfazem um território e definem uma territorialidade. Que quem se aproximar de uma comunidade rural, sertaneja, vai encontrar ali uma teia complexa de códigos e regras, estruturando a vida. Vai encontrar uma territorialidade (mesmo que haja sempre eventos de desterritorialização). O cuidado com os animais, os nomes para os bichos e as plantas; os sinais, os ferros, as marcas, estão perpassados por contratos silenciosos de fronteiras, de acessos e de relacionamentos; por contratos que estruturam o reconhecimento recíproco dos “nossos” e dos “outros”. Ali há casos em que mesmo um “inimigo local”, pertence ainda ao status do “nosso”. Isso é um território!

(Anotação do Diário de Bordo de 28 de julho de 2004)

Um dos desafios atuais é promover o desenvolvimento dentro de uma política dos territórios. Foi nessa direção que o MDA, particularmente através da SDT, assumiu a constituição, em todo o Brasil, dos “territórios prioritários de desenvolvimento”. Essa estratégia tem a vantagem de permitir que se pensem soluções mais contextualizadas; mais localizadas, onde não se desprezem as territorialidades já constituídas, as *horizontalidades locais*. Mas, por outro lado, tampouco é possível esquecer que os territórios já estão cruzados pelas forças centrípetas das verticalidades e, portanto, eles estão sempre sendo re-negociados. Essa re-negociação é feita na tensão entre os repertórios de memórias, mais ou menos compartilhados, e as novas eventualidades.

É nessa encruzilhada – onde se tornam estranhos tanto os que se atualizam mais rápido (os que vão à frente), quanto os que resistem à atualização

(os que vão atrás) – que devemos encontrar as reservas de criatividade e os materiais com os quais podemos pensar o desenvolvimento. Um dos conjuntos está ligado à memória; outro conjunto é composto pelo que é deslocado, desequilibrado, cujo desafio é por novamente em equilíbrio. Este é o lugar da arte!

A Paixão de Cristo em Nova Jerusalém, PE

Plínio Pacheco, gaúcho de Santa Maria – RS, formado em comunicação pela FAB – Força Aérea Brasileira e jornalista autodidata, chegou em Fazenda Nova em 1956.

Foi ao pequeno lugarejo, localizado a 180 km do Recife, a convite do então diretor e ator Luis Mendonça, que na época, interpretava o papel Jesus no espetáculo da Paixão de Cristo, apresentado nas ruas da pequena vila, com a participação de camponeses e pequenos comerciantes locais.

Plínio conheceu Diva Mendonça, filha mais nova de Epaminondas Mendonça, criador do espetáculo nas ruas da vila. Plínio e Diva casaram-se, e com o tempo, foram se envolvendo cada vez mais com a produção e coordenação do espetáculo.

Em 1962, Plínio teve uma idéia: construir uma réplica de Jerusalém em pleno coração do agreste pernambucano. O lugar, assim como a antiga Judéia, possuía muitas rochas, vegetação rasteira, clima semi-árido e o espaço de terra escolhido para se levantar a cidade-teatro, era emoldurado por montanhas.

Em 1963, os cenários começaram a ser erguidos. Numa área de 100 mil metros quadrados, equivalentes a 1/3 da área murada da Jerusalém da época de Jesus. Plínio Pacheco não só idealizou e construiu a obra em pedra e concreto mas, também, uma obra literária. Em 1967, escreveu o texto da peça teatral "Jesus" que seria encenado pela primeira vez em 1968 em Nova Jerusalém já com seus palácios e muralhas iniciados. 36 anos depois, totalmente construída, a cidade-teatro já recebeu mais de 2 milhões de pessoas, vindas dos quatro cantos da terra para assistir ao mega-espetáculo da fé.

(Extraído de <http://www.novajerusalem.com.br/2006/>, em 14/04/06)

Há mil e uma outras formas de pensar o desenvolvimento! Na verdade o desenvolvimento precisa aprender a lidar com o inusitado, com esse lugar em que um *desequilíbrio* pode ser convertido em *equilíbrio*; onde a escassez é matéria prima

para a produção de riquezas; lugar esse no qual a *arte*, o trabalho imaginativo, imaterial, intelectual, permite “tirar leite de pedra”: produzir a *exceção* e a *excelência*, em forma de *excedência*. Onde colocar isso em nossas lutas?

9.6. A fronteira ambivalente da juventude

28.05.2003. Conferência Estadual da RESAB no Ceará. Uma das falas (a partir da apresentação da Escola Família de Dom Fragoso, quando ao final, um aluno da escola leu uma poesia de sua autoria sobre a rotina da escola), pergunta: como é que o jovem encara a proposta da escola, uma vez que vemos hoje que as raízes estão sendo destruídas pela mídia, pela TV; há hoje uma inversão de valores, a destruição da identidade e da cultura e, por causa disso, o jovem não quer mais trabalhar, não tá mais nem aí pra nada mais...

*Esta inserção da questão da juventude me pareceu importantíssima, mas ela ficou por aí. Na parte da tarde, houve uma apresentação de uma enquête teatral, feita por jovens do **Grupo Teatral da Escola de Desenvolvimento Local – EDL**, do Instituto Sertão (a peça foi escrita por eles; era a montagem de um texto coletivo, em que cada um colocava seus questionamentos...); falavam de si mesmos. Diziam: “meu nome é ‘fulana’, eu gostaria que minha vida fosse...” Falavam dos seus conflitos com o mundo... Mas acho que os participantes da conferência deram pouca importância a esta presença dos jovens, falando de si mesmos e de seus conflitos... Acho que a assembléia nem os ouviu.*

*Mas me pareceu também que o grupo que se apresentou anteriormente – os **“Tambores de Guaramiranga Grupo Musical”**, composto por jovens residentes na cidade de Guaramiranga, Ceará – foram muito mais percebidos. Talvez porque não falaram de si; apenas apresentaram sua performance de tambores, aliás, um tipo de “baticum” muito comum em trabalhos de “inclusão social” com jovens. De todo modo a presença dos jovens na conferência foi meramente ilustrativa. Os seus dilemas não chegaram constituir nenhuma temática da conferência. É uma pena!*

(Anotação do Diário de Bordo do dia 28.05.2003)

A juventude é uma fronteira onde os dilemas do mundo se expressam com mais evidência, com seus paradoxos e ambivalências; na verdade uma

expressão das fronteiras do mundo que se faz aí com mais violência. Uma violência tanto de fato quanto simbólica!

Os jovens acabam sendo – como nos ajudam a pensar GREEN & BIGUM (1995) – essa “diferença não-assimilada”, que acaba sendo tratada como problema, ou mesmo como uma nova “estirpe de demônios”; alienígenas ou simplesmente esses outros “que entram em nossas salas de aula e seminários e nos miram a nós, seus outros” (p. 211-212). Mas, nós também, “há tempos somos jovens que adoecem!” Temos facilidade em reclamar dessa “diferença não-assimilada”; do fato de que “hoje que as raízes estão sendo destruídas pela mídia, pela TV”; reclamamos da inversão de valores, da “destruição da identidade e da cultura”; do fato de os jovens não quererem mais o envolvimento com o que achamos certo.

Vivemos já essa enorme dificuldade em entender o que se passa. Por isso decretamos: “não estão mais nem aí pra nada”. Ou então apenas festejamos as “semióticas pós-significantes”, o “passarinho de Godard”; a pós-modernidade reconfortante; o puro esvaziamento do sentido, contra o qual já não há mais nenhuma hermenêutica possível.

O mundo, que também construímos, nos impôs uma fronteira de mudanças que, embora participemos de sua construção, ainda não assimilamos. Muitas coisas estão mudando, e nessa mudança, muitas outras coisas afetam a juventude e o nosso relacionamento com ela. E por não compreendermos ainda o que se passa, nos apressamos no julgamento. E sobre isso nos alerta Maffesoli:

O próprio da mudança (...) é ser dolorosa e essencialmente traumática. Socialmente, ela se exprime através de tensões graves, e destruições de toda ordem a acompanham. É no vazio dessas destruições que se aninha a elaboração daquilo que está para nascer. É por isso que, por estranha que seja a caminhada social, por estranhos que possam parecer os valores que se esboçam sob nossos olhos, é preciso estar atento. O julgamento a priori nunca é bom conselheiro (2001, p. 60).

Deveríamos evitar tanto a festa quanto o desespero. A juventude representa um enorme desafio para qualquer discussão de desenvolvimento. Certamente porque a questão não é prepará-la para o futuro. A juventude é agora! *Juventude* não apenas nomeia uma categoria nova, mas uma categoria mais própria da nossa sociedade complexa, industrial e pós-industrial, segmentada de diversas formas. Nomeia um fenômeno social específico, uma categoria social que nasce essencialmente com a era moderna e com a sociedade industrial, e mais

especialmente com a cultura de massa, com a sociedade de massas, com a era dos chamados “meios de comunicação de massa”, os *mass media*.

Sempre existiram jovens. Mesmo na Grécia Antiga os jovens constituíam uma preocupação toda especial, inserida nos ideais da Paidéia grega; e a cidade grega organizava um conjunto de procedimentos para integrar estes jovens ao convívio social, inserindo-os nos jogos, nas artes da cavalaria e da guerra, na filosofia e nas artes, e até promovendo eventos bem curiosos, como eram os raptos de jovens, feitos por homens mais velhos, para torná-los seus mancebos (SCHNAPP, 1996). Tratava-se ali, de rituais de passagem e de integração. Em outras fases da história também houve jovens, mas não como conhecemos agora. ORTEGA Y GASSET (2002) diz que o “império dos jovens começou já desde 1890, dedes o *fin de siècle*”. No entanto, para ele atualmente foram desalojadas a maturidade e a velhice, e em seu lugar instalou-se o homem jovem com seus atributos peculiares, impondo um “*modo juventutis*” de viver (p. 280). O que parece que foi eliminado foi o conjunto de rituais de passagem e de integração.

Se já no final do século XIX a juventude se impõe como presença, no século XX ela se impõe como categoria social. Segundo HOBBSAWM (1995), no século XX, a cultura jovem tornou-se matriz da uma revolução cultural, no sentido mais amplo de uma revolução: nos modos e costumes, nos meios de gozar o lazer e nas artes comerciais, que formavam cada vez mais a atmosfera respirada por homens e mulheres urbanos, especialmente depois da segunda Guerra Mundial, e depois dos anos 50 do século XX (p. 323).

Esse é o período de nascimento, aperfeiçoamento e expansão daquilo que a escola de Frankfurt – e particularmente ADORNO & HORKHEIMER (1985) – chamou de Indústria Cultural. Nessa evolução a juventude tornou-se um grupo com consciência própria, antes qualificada pelo critério etário, pela idade que ia desde a puberdade (nos países desenvolvidos ela ocorre cada vez mais cedo) até a metade da casa dos vinte, agora se torna mais cultural que etária, e se constitui um agente social independente (HOBBSAWM, 1995, p. 317).

A juventude com tamanha nova “autonomia”, como uma camada social separada, “foi simbolizada por um fenômeno que, nessa escala, provavelmente não teve paralelo desde a era romântica do início do século XIX: o herói cuja vida e juventude acabavam juntas” (HOBBSAWM, 1995, p. 318). Essa figura foi antecipada na década de 1950, pelo astro de cinema James Dean, a expressão maior da

interface desta nova juventude com a Indústria Cultural, que proporcionou o compartilhamento de ideais típicos dessa expressão cultural característica da juventude, sintetizados pela cultura do *rock in roll* e pelo compartilhamento de outros modos próprios, bem característicos da revolução cultural de 1968, protagonizada pelos *hippies*. Para HOBBSAWM (1995, p. 321) esses estilos juvenis se difundiam através da amplificação das transmissões e por uma espécie de osmose informal.

Os estilos e objetos de consumo se difundiam através dos discos e depois fitas, cujo grande veículo de promoção ainda era o velho rádio. Mas também através da distribuição mundial de imagens, dos contatos internacionais do turismo juvenil, que distribuía pequenos – mas crescentes e influentes – fluxos de rapazes e moças de *jeans* por todo o globo; através da rede mundial de universidades, cuja capacidade de rápida comunicação internacional se tornou óbvia na década de 1960. Difundiam-se ainda pela força da moda, na sociedade de consumo, que agora chegava às massas, ampliada pela pressão dos grupos de seus pares, passando a existir uma espécie de cultura jovem global (HOBBSAWM, 1995, p. 321), que se estendeu até os dias atuais.

Cada vez mais a juventude se apresenta como uma problemática cultural e política. Suas novas formas de ação, seus modos *espetaculares* de existir através da música, dança, vestuário, indicam que esses jovens paradoxalmente buscam a integração mesmo que essa integração se faça pela inserção no mundo do consumo, da produção de imagens, de símbolos, etc. (MARQUES, 1997, p. 68) (grifo da autora).

Esse processo começou antes, com a produção das condições técnicas da reprodutibilidade da obra de arte (BENJAMIN, 2000). O próprio desenvolvimento da Indústria Cultural deveu-se a essas condições, e à concomitante falência da aura da alta cultura. Isso permitiu produzir cultura para consumo em série, no “mercado cultural” e na indústria do entretenimento. Nesse empreendimento a juventude também passou a ser vista como campo de exploração econômica.

A juventude está implicada, produzida e produtora dessa realidade; foi o campo onde se desenvolveu aquilo que Edgar MORIN (1997 e 1999) chama de “uma segunda colonização”, que diz respeito à colonização da alma, pela distribuição e consumo de novas mercadorias que vendem a varejo os ectoplasmas de humanidade, “*os amores e os medos romanceados, os fatos variados do coração e da alma*” (MORIN, 1997: 14).

Produtos que circulam no cinema e na TV, e daí se desdobram em outras mercadorias de uma extensa indústria, virando brinquedos, discos, festas temáticas em escolas, *out-doors*, as *mais-mais* das rádios AM e FM, adereços, cadernos, borrachas, roupas, calçados e tatuagens (não apenas essas que vêm nos chicletes; mas todas estas coisas que grudam em nossos corpos e mentes desejanter, até mesmo nos procedimentos institucionais e oficiais). É exatamente esta indústria, esta maquinaria de produção que produz e distribui os dispositivos de identificação; de produção de significado e de sentido no seio das novas gerações. Portanto ela é, essencialmente, uma indústria de produção de subjetividade.

]Diante disto já não se pode mais dizer sequer que há um “gosto popular”, sagrado e intocável, como se fosse algo que as pessoas já trouxessem quando nascem. O gosto é produzido nessa maquinaria. É fruto de uma espécie de repetição, de uma reiteração que obedece a uma lei que conhecemos bem: “água mole em pedra dura, tanto bate até que fura”. Itamar Assumpção a parafraseava da seguinte forma: “porcaria na cultura, tanto bate até que fura”.

Nossa sociedade, que veio de uma periférica tradição moderna, onde – mesmo perifericamente – havia contratos de longo prazo, acordos, palavras dadas que eram honradas, transitou, no contexto do que temos chamado muito imprecisamente de “sociedade pós-moderna”, e que o sociólogo polonês Zygmunt Bauman chama de “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001). Tudo virou fluxo; tudo escorre. No dialeto das novas gerações, tudo “vaza”. Tudo está destinado a não durar mais do que o instante de um êxtase. Uma sociedade na qual a moral transfigurou-se em “moral *à la carte*” (LIPOVETSKY, 1996), ou seja, cada indivíduo (reduzido a uma instância absoluta) tem o seu próprio código moral, sem mais nenhuma dedicação a causas exteriores a cada um e a seus próprios desejos.

Jurandir Freire Costa (2004), falando de *corpo e consumismo na moral do espetáculo*, tematiza nossa sociedade como sendo marcada por uma “personalidade somática” cujas características são o *hedonismo* e o *narcisismo*, ambos ancorados e potencializados pelo *consumismo* e pela espetacularização do bem e do mal; e do que habita as esferas pública e privada. Em tal sociedade do consumo espetacularizado, este desejo mórbido e impulsivo pelo consumo já é identificado como uma doença, a *oneomania*. E de resto virou *sociedade do espetáculo*.

A primeira importante discussão a este respeito data de 1967, antes mesmo da eclosão da “revolução cultural” de 1968. É de autoria de Guy Debord

(1997), um agitador cultural e diretor de cinema, fundador da Internacional Situacionista na Itália, e vinculado ao dadaísmo e ao surrealismo. Ele antecipou uma imagem muito precisa de uma sociedade de consumo dirigida pelo império das imagens e pela submissão alienante às mídias de comunicação de massa.

No rumo dessas novas qualidades tomamos a atual sociedade como sendo marcada pela *liberdade* e pela *informação*. No entanto, em termos de *liberdade*, temos nos retraído o suficiente para abrir mão dela em nome da *segurança* – esse, o outro pólo que, para Freud, concorre com a liberdade na produção da experiência civilizada. Convertemos nossa liberdade no *Big Brother* que George Orwell previu em *1984* (ORWELL, 2003); ele está se realizando entre nós não no programa homônimo da Rede Globo de TELEVISÃO, mas no dia-a-dia, com a proliferação dos sistemas de auto-vigilância (tipo “sorria, você está sendo filmado”), que nós mesmos patrocinamos. O programa da TV Globo é apenas um comércio que explora nosso *voyeurismo*. É a exploração e exposição da esfera da intimidade (esfera privada por excelência) para garantir índices de audiência. Superexposição!

Neste caso, tanto a *esfera pública* quanto a *esfera privada* estão sendo desconstruídas em nome de outros empreendimentos que passam a constituir uma *terceira esfera*, que é apenas – nem mais nem menos – a *esfera do negócio*.

Essas questões constituem uma problemática que precisa ser enfrentada com urgência. Constituem aquilo que Guattari chamou de *ecosofia*, cujos registros são o do *meio ambiente*, o das *relações sociais* e o da *subjetividade humana*. Não se trata aqui de ir buscar referências muito distantes. Pelo contrário, nossas cidades estão repletas de paisagens subjetivas extremamente degradadas e degradantes. Na maioria delas não há praças dignas (e quando há, no centro delas há um ou vários bares); não há parques, não há bibliotecas, não há brinquedotecas, videotecas, não há cinemas, teatros. Não há opções de lazer qualificado: há bares barulho – caixas de som, especialmente instaladas nos porta-malas dos carros, que tocam em geral as mesmas músicas. Músicas estas que, ultimamente, tratam quase que exclusivamente de temas banais, sexo e “putaria”, ou, na linguagem corrente: tratam apenas de “fuleragem”. Na maioria das nossas cidades essa “fuleragem” é custeada com recursos públicos das prefeituras.

Há uma dificuldade enorme em lidar com essas questões. O próprio documento do “Pacto Um Mundo Para a Criança e o Adolescente do Semi-Árido”, de iniciativa do UNICEF, prevê um conjunto de metas de atendimento das crianças e

adolescentes, visando minimizar situações de iniquidade; mas essas metas são meramente estatísticas e quantitativas. Diz-se, por exemplo, que na questão da gravidez entre adolescentes, a meta é universalizar o teste de gravidez; ou que, no tocante às DST/AIDS, a meta é universalizar a realização de exames e testes. Não há metas qualitativas que, de uma perspectiva *ecosófica*, prevejam, por exemplo, a re-qualificação das paisagens socioculturais urbanas, que são essencialmente paisagens de subjetivação.

A juventude está profundamente imersa nessas paisagens. Parte das estatísticas deve-se a esse núcleo de erosões invisíveis. Mas isso não significa que a juventude está completamente engessada.

A juventude, embora esmagada nas relações econômicas dominantes que lhe conferem um lugar cada vez mais precário, e mentalmente manipulada pela produção de subjetividade coletiva da mídia, nem por isso deixa de desenvolver suas próprias distâncias de singularização com relação à subjetividade normalizada (GUATTARI, 1990, p. 14)

Esses são problemas do semi-árido? Devemos assumi-los como nossos? E porque não, se tais preocupações permeiam nossos encontros? A juventude não é uma monstruosidade; não significa simplesmente que “não querem mais nada”. Também estão perdidos, sendo capturados pelas usinagens culturais, mas aqui e ali, surpreendentemente organizam saídas criativas. Deveríamos ir no rastro dessas “distâncias de singularização” para fortalecer outras práticas.

Em todas as escalas individuais e coletivas, naquilo que concerne tanto à vida cotidiana quanto à reinvenção da democracia – no registro do urbanismo, da criação artística, do esporte, etc. – trata-se, a cada vez, de se debruçar sobre o que poderiam ser os dispositivos de produção de subjetividade, indo no sentido de uma re-singularização individual e/ou coletiva, ao invés de ir no sentido de uma usinagem pela mídia, sinônimo de desolação e desespero. Perspectiva que não exclui totalmente a definição de objetivos unificadores tais como a luta contra a fome no mundo, o fim do desflorestamento ou da proliferação cega das indústrias nucleares (GUATTARI, 1990, p. 15).

Para Guattari o que está em questão é, ainda, o desenvolvimento de outras práticas: novas práticas sociais, novas práticas estéticas, novas práticas de si na relação com o outro, com o estrangeiro, com o estranho. O que ele propõe é a organização de todo um programa que, embora pareça estar distante das urgências do momento é, no entanto, exatamente nessa articulação que consiste a produção de saídas. O que ele propõe é que se articulem, nessa produção de saídas

sustentadas em novas práticas, a subjetividade *em estado nascente*, os *socius em estado mutante*, e o meio ambiente *no ponto em que pode ser reinventado* (GUATTARI, 1990, p. 55).

A juventude compõe a multidão, aquela mesma discutida por HADRT & NEGRI (2005), e nela o que eles chamam de *General Intellect*, ou seja, no seio dela todas as possibilidades e potencialidades estão dadas. É preciso, no entanto, investir em sua qualificação, na perspectiva de que ela produza as saídas criativas de que precisamos. Mas isso será possível se: a) não lhe vetarmos seu poder de trânsito e de comunicação – pelo contrário, devemos ampliá-los; b) se acreditarmos em suas capacidades de produção do excedente em termos de novos valores; c) se não lhe abandonarmos em seu próprio ocaso.

Aqui não vale a atitude liberal que vê nas forças do mercado, os dispositivos para regular o sucesso e o fracasso; nem as posições ingênuas que sacralizam a opinião pública, sem perceber o quanto ela está sendo achatada; tampouco também nos serve, na mesma direção, as posições que se rendem ao “gosto do povo”, como se ele já não estivesse vampirizado.

9.7. Como faz para andar na frente?

A perspectiva deste capítulo foi jogar com temas que nem sempre são assumidos nos processos de construção de uma narrativa “pós-colonial”, no Semi-Árido Brasileiro, mas que vivem “atravessando a conversa”. Geralmente de forma muito controversa. A idéia aqui foi oferecer um excedente em termos de discussão desses temas, como anunciado no terceiro capítulo. Essa idéia de excedência persegue a produção de uma resposta para a pergunta “*como é que faz para andar na frente?*”.

Geralmente vivemos a reboque dos fluxos que rodopiam nosso dia-a-dia e nos tornam seus reféns. Parte deles são verticalidades desterritorializadas, e que nos desterritorializam. Também vivemos a reboque daquilo que é emanado como legitimidade de outros espaços. Nossa discussão ainda é acanhada e titubeante e, de fato, não tem se prestado a jogar com as multiplicidades que nos constituem. A melhoria das condições de produção da existência deve ser pensada para além do mínimo necessário, e para além do óbvio. Ao invés de palavras como FIXAR,

AMARRAR, ou BÁSICO, o *slogan* deveria ser: *nada menos que 100%*. Ou, como diria Arnaldo Antunes: “inteiro, e não pela metade”, extrapolando a lógica da mediocridade, que nivela tudo pelo piso.

COMO SE FAZ PARA ANDAR NA FRENTE?

COMIDA

(Arnaldo Antunes/Titãs)

Bebida é água
Comida é pasto
Você tem sede de que?
Você tem fome de que?

A gente não quer só comida
A gente quer comida, diversão e arte
A gente não quer só comida
A gente quer saída para qualquer parte
A gente não quer só comida
A gente quer bebida, diversão, balé
A gente não quer só comida
A gente quer a vida como a vida quer
A gente não quer só comer
A gente quer comer e quer fazer amor
A gente não quer só comer
A gente quer prazer pra aliviar a dor
A gente não quer só dinheiro
A gente quer dinheiro e felicidade
A gente não quer só dinheiro
A gente quer inteiro e não pela metade

Desejo, necessidade, vontade.
Necessidade e desejo
Necessidade e vontade
Necessidade...

CONCLUSÕES

1. *Relato De Uma Guerra Que Não Acabou*³⁸

Cena Final: SIMONE e RO.

SIMONE: “Dona Rosane, a senhora sabe que a minha pesquisa é sobre a violência. Tô tentando entender como é que as rádios comunitárias...”

RO (Fala tudo num fôlego só): “A Senhora não vai entender nada. Vocês não vão entender nada nunca. Porque não querem. Porque vocês têm dinheiro, casa, carro, educação, médico quando precisa, comida e conforto. Vocês agora ficam com esse negócio de ajudar. De solidariedade. Pensa que a gente é besta? Acham que vão salvar a gente dando bolsa de cinquenta reais e ensinando reciclagem? Dando quilo de alimento? Vocês querem é se salvar. Porque têm medo. Vocês acham que todo mundo que mora em favela é bandido. Mas não é não. Tem bandido também. Mas quem faz os bandido daqui é a necessidade. Quem faz os bandidos daqui são vocês mesmo, que não respeita a gente. A gente tem dignidade. É por isso que não quero ter filho nessa porra! Construí meu barraco sozinha e moro lá sozinha, pra ninguém encher meu saco. Vivo como posso e não peço nada a ninguém. Me defendo. Tenho minha arma e meto bala no primeiro que vier me sacanear. E isso todo mundo quer. Todo mundo. Não posso atirar em todo mundo. Principalmente nos bacana que só quer enrubar a gente...”

Ainda há um pequeno trecho que não transcrevi aqui, desta fala de RO, antes de se apagarem as luzes, ofuscando o corpo de Tito, morto, nos braços de Esmeralda, sobre o enorme lençol vermelho que se estendeu por todo o espaço do teatro, como uma indisfarçável mancha de sangue. Todos aplaudem, se levantam e saem. Em poucos instantes o espaço do Teatro Vila Velha, em Salvador, onde a peça foi encenada, estaria vazio. As cenas de *“Relato de Uma Guerra que não*

³⁸ Anotações em Diário de Bordo da cena final de *Relato de Uma Guerra Que Não Acabou*, encenada no Teatro Vila Velha, Salvador, BA, em 8 de novembro de 2002, pelo Bando de Teatro Olodum. A peça tem texto de Marcio Meirelles, construído a partir de improvisações dos atores do “Bando” e dos participantes de oficinas realizadas em bairros do subúrbio de Salvador.

Acabou” sobreviverão, não se sabe por quanto tempo, na memória de quem as viu. Às vezes elas se encerram ali, ou viram apenas repertórios de sensações de uns e de outros, que as colecionam.

Eu saio do teatro e continuo com duas imagens rondando o juízo: uma é o fato de que, logo após a fala de Ro, quando a luz anuncia o fim da cena e da peça, nós batemos palmas e saímos. Esta implicação meramente contemplativa, de fruição, ainda se relaciona muito com mito do canto da sereia, quando Ulisses, amarrado ao mastro de sua embarcação, pôde se deliciar com o canto das sereias (HOMERO, 2003), enquanto os seus remadores, de ouvidos tapados, continuavam a remar, sem se afetarem com a beleza e o feitiço daqueles cantos. Diriam ADORNO & HORKHEIMER (1985) que ali já era a arte e a platéia aniquiladas em suas forças de exasperação e de transformação. As palmas já são a arte anulada, cujo aplauso é a única forma de ação possível. Mas também é a separação entre uma arte bela, acessível apenas às elites, enquanto ao povo apenas a cêra nos ouvidos.

Ali, naquela peça, pude ver como a arte ainda pode muito recuperar outras formas de transformação social. Todos nós devemos empenhos no sentido de recolocar a arte no seu devido lugar de importância na re-qualificação de nossa ambivalente humanidade. Um desafio que é, ainda, o de resolver essa cisão entre os que podem ter direito à arte bela, e aqueles que têm que se contentar com as cêras nos ouvidos. Nesse sentido o trabalho de Marcio Meireles e do Bando de Teatro Olodum é indicador de possibilidades. Esse é assunto para outros escritos.

A outra cena que continua rondando minha mente, ao sair do Teatro Vila Velha naquele dia, é relativa ao lugar ocupado, na peça, pela “pesquisadora” Simone, tentando responder a questões que não são as de vida e morte dos sujeitos “pesquisados”. E por isso Ro lhe dá um depoimento, que talvez não caiba em suas “questões de pesquisa”. Este é o dilema de nossas pesquisas acadêmicas. Elas gastam muito tempo em suas formalidades, no refinamento de questões de pesquisa, que, em geral, falam apenas de dilemas dos próprios meios acadêmicos. A vida segue em outras direções. A vida é tanto mais bela, quanto mais dramática – e esta pesquisa não está imune a isto: os seus primeiros capítulos são exatamente a expressão dessa fronteira.

A resposta que Ro dá não é apenas para Simone; é também para nós. Fazer pesquisa e querer “entender” as coisas, para daí fazer proliferar textos é, na maioria das vezes, apenas a forma de viver de alguns. Para outros, no entanto, a

vida não permite esse distanciamento. Os dilemas de vida e morte estão perto demais. Nesse sentido o trecho é, acima de tudo, um recado aos que não se permitem uma implicação para além dos “interesses estritos de pesquisa”. Assim, dizer “você não vão entender nada nunca, porque não querem”, é a mesma coisa que dizer “você já sabem o suficiente, mas nossa vida pede outro tipo de implicação; nossas questões de vida não são apenas conceituais”.

Seria muito bom se esta pesquisa tivesse atravessado a fronteira desse dilema. Mas não! Ainda estamos situados no centro do mesmo. Nossa pesquisa produziu os “dados” desta tese em forma de *pesquisa-em-ação*, em forma de implicação, mas não está fora do dilema expresso no diálogo entre Simone e Ro. Por um lado, pelas regras que condicionam a própria produção acadêmica, na forma como abordamos no primeiro capítulo; por outro lado porque grande parte de nossos dilemas de pesquisa já estão atravessados pelos atuais quadros de desreferenciação que colocamos no segundo capítulo. E ainda porque temos sempre que gastar tempo na formalização dos “modos de pesquisa”, como fizemos no terceiro capítulo.

A minha sensação, ao finalizar este texto, não é apenas a de que ele está incompleto e inacabado; mas é também a de que ainda permanecemos tratando de nossos próprios dilemas, como “pesquisadores”. Não significa que estes coincidam com os dilemas dos “sujeitos da pesquisa”, com os quais interagimos. Estamos no terreno da produção de novos discursos, enquanto há muitos sujeitos entregues à produção de “práticas sem discurso”: inventam caminhos cegos, sem nos consultarem; traçam bailados e vias para além do quadriculado de nossas estratégias, conforme nos lembrou Michel de CERTEAU (1994).

2. Um olhar retrospectivo

Se fôssemos fazer uma retrospectiva desta tese, para avaliarmos aonde chegamos, teríamos que considerar/relembrar as suas partes. Na primeira, nos **dois primeiros** capítulos, a contextualização do lugar de onde nos posicionamos. Uma fronteira “confusa e confusamente percebida”. Não escapamos a isso! No entanto, para não nos entregarmos aos devaneios de uma pós-modernidade meramente reconfortante ou carnalizante, nos colocamos ao lado de uma perspectiva

inquietante ou de oposição, na qual está posta a convocação para que produzamos uma teoria crítica pós-moderna, partindo do princípio de que todo *conhecimento* deva ser *reconhecimento*, para tornar-se *emancipação*.

No **terceiro** capítulo estabelecemos os contornos desta pesquisa, explicitando suas vinculações epistemológicas, e descrevendo os seus procedimentos práticos. Claro que é uma parte em que desenhamos uma poesia para a pesquisa, porque, de fato, ela também contraria aquilo que traçamos *a priori*, tanto quanto aquilo que, *a posteriori*, nós possamos falar dela. O próprio Diário de Bordo, do qual fizemos bastante uso, apenas tornou-se um instrumento concreto a partir dos diversos rabiscos feitos em suportes muito variados. Anotações vacilantes em pedaços de papel, quando menos a situação permitia portar um bloco de anotações. Eis a pesquisa se fazendo! Foi daí que produzimos um diário mais elaborado, cujos trechos fizemos uso nesta tese.

Na segunda parte, no **quarto** capítulo, fizemos um esforço para demonstrar que as redes, especialmente as redes sociais, não são meros rizomas proliferantes, que acontecem como expressões autônomas das forças do Caos. As redes estão permeadas de *intencionalidades*, mas este é um dos componentes geralmente não arrolados entre os atributos de uma rede. A *intencionalidade* é que estabelece as condições materiais e imateriais de *conectividade*, e mais do que isso, que convoca e condiciona os procedimentos de *interoperabilidade*. Os critérios de inclusão e de exclusão não só existem nas redes, como também são produtos das intencionalidades que as animam. Uma rede, lembremos, é uma organização!

Provavelmente seja no **quinto** capítulo (no qual há uma descrição mais exaustiva), onde de fato entramos na RESAB, no seu tecimento e nos dilemas do seu trabalho. Mas também aí há elementos que permitem avaliar os dilemas que a atravessam desde as primeiras reuniões, por exemplo, vacilando entre uma perspectiva que “naturaliza” o semi-árido, e outra que deseja desnaturalizá-lo. Ou entre uma tendência que vê a cultura como algo dinâmico, que só anda para frente, e que se atualiza sempre; e outra perspectiva mais “essencialista”, que vê a cultura como algo estático, localizado sempre no passado, e que, por isso, deve ser preservada para não mudar, para não “se perder”. Temas que a RESAB ainda deve assumir e problematizar de modo mais efetivo.

O **sexto** capítulo nos permitiu trazer informações mais amplas sobre os processos de “invenção do Nordeste”, mas, especialmente, permitiu falar de uma

outra re-ocupação do semi-árido, na qual muitas instituições já acumulam experiências exitosas, não em transferências de conhecimentos e tecnologias, mas em geração de Capital Social; no desenvolvimento de relações implicadas, de convivências de longa duração, em que outros valores vão se produzindo até o ponto em que as comunidades assumem sua auto-gestão. Nesse âmbito as experiências mais exitosas são as que estão localizadas na esfera da sociedade civil. No entanto, já há encontros importantes entre essa esfera e o setor público, na re-qualificação do sentido mesmo das políticas públicas.

No **sétimo** capítulo tratamos da “re-ocupação do currículo” e do trabalho de descolonização, pois é mais especificamente nesse terreno no qual se concentra o trabalho da RESAB. Mas, esse mesmo trabalho é fruto da evolução das experiências que se ligam à memória da Educação Popular, e que produziram formas implicadas de educação, como são os “itinerários pedagógicos”, que têm as comunidades como ponto de partida e ponto de chegada. O conhecimento não é mera especulação abstrata, mas vincula-se à vida e às exigências para que ajude a melhorar as condições de produção da existência dos sujeitos implicados, na singularidade dos seus espaços sociais e dos seus territórios. Trabalhos estão, no entanto, também atravessados pelas “lutas teóricas” e pelas manifestações do multiculturalismo pós-colonial. No caso das experiências vinculadas à RESAB, estas ainda expressam a perspectiva de que a educação é um modo de “esclarecimento” e de “racionalização”. Não mais racionalismo, tampouco o abandono da razão.

No **oitavo** e no **nono** capítulos assumimos uma perspectiva *excedente*. No oitavo capítulo tratamos dos dilemas, das tensões, das oposições que têm principalmente a questão da *identidade* e da *diferença* como núcleo central. E andamos na argumentação no sentido de corroborar uma posição geralmente atribuída a Boaventura de Souza Santos, de que “*precisamos de IGUALDADE toda vez que nossa DIFERENÇA se coloca contra nós e se torna mecanismo de exclusão; e precisamos de DIFERENÇA toda vez que nossa IGUALDADE nos impede de sonhar e se faz mecanismo de aprisionamento, e de impedimento dos nossos movimentos*”. Nesse sentido, as questões da identidade e da diferença são inseparáveis; e não se resolvem apenas no âmbito da especulação metafísica, senão na quentura e na candura dos nossos dilemas de vida e morte.

No nono capítulo nos permitimos fazer uma discussão mais descontraída em relação aos temas ordinários que a RESAB tem assumido. É isso que se

apresenta como um modo de excedência. Pode parecer que é uma discussão que “não tem nada a ver”, mas na verdade, é uma exploração de questões que precisam urgentemente achar um lugar no interior dos trabalhos da rede. Nesse sentido é uma forma de oferecimento, que pode ou não, ser acatada por ela, que seria uma pena! No interior dessa “excedência”, a juventude e o problema “ecosófico” das paisagens subjetivas das cidades, é algo que ainda espera um lugar em nossas discussões.

3. Lições da Conferência Nacional da RESAB

Parte das discussões que trouxemos neste texto, foram produzidas no percurso de produção das condições para a realização da *I Conferência Nacional de Educação do Semi-Árido Brasileiro* (I CONESA), ocorrida em Juazeiro, BA, entre os dias 17 e 19 de maio de 2006. Ela representou o fechamento de um ciclo no processo de constituição da rede, mas, especialmente, tornou-se uma fronteira entre o que a RESAB conseguiu tornar-se até então, e aquilo que está por construir. A idéia de sua realização era que ela, finalmente, pudesse dar um sentido mais estruturado e mais fundamentado à sua existência. Há nos escritos que permeiam os processos instituintes da rede, dois elementos que se repetem com freqüência: a) a dificuldade financeira; b) a imprecisão da rede.

Quanto à **dificuldade financeira**, este fato deve-se a vários fatores. Um deles é que a RESAB não é dotada de uma personalidade jurídica; não é uma ONG ou uma OSCIP. Não nasceu vinculada a uma fonte de recursos, nem tem condição de captá-los e gerenciá-los. Está sempre órfã e necessitando de uma instituição que a adote. Melhor: supostamente ela pertence a todos os interessados; supostamente ela se sustenta nas articulações que se mantêm entre as diversas instituições e sujeitos, individuais ou coletivos. Ela é feita por todos; ela é de todos. Ela não está no espaço: ela é o espaço. Mas aqui há uma dificuldade prática: ela está suspensa no ar? Aqui nos deparamos com o fato de que a rede só se sustenta se houver condições materiais e institucionais concretas e objetivas definidas para sua manutenção. Esta é uma dificuldade que a rede ainda precisa resolver, mas que, no entanto, não foi tematizada na I CONESA.

Em termos formais ela ainda se mantém presa a uma mesma fonte de custeio de suas atividades, o UNICEF. Por conta disso ainda é dependente

basicamente de uma mesma instituição no custeio de suas atividades. Esta instituição é o IRPAA, que já virou uma espécie de “tronco” para a rede. Até o momento (fora os outros apoios que a RESAB tem recebido nos Estados, e fora os apoios que recebeu para a realização da I CONESA³⁹), é através de projetos encaminhados pelo IRPAA ao UNICEF que a Secretaria Executiva da RESAB tem podido operar e, em consequência, tem podido garantir as reuniões do Grupo Gestor da rede.

Essa dificuldade não foi pautada na I CONESA, talvez pela falta de uma idéia pré-elaborada de como isso poderia ser conduzido; talvez pela dificuldade de “amarrar” antecipadamente uma definição, o tema foi postergado. Ou então ele ficou para ser decidido pelo “tronco” da rede.

Aí então passamos para o segundo ponto: a **imprecisão da rede**. Formalmente a rede não tem um tronco. No entanto isso tem se constituído em um dos seus paradoxos, pois, de fato, ela ainda está presa ao mesmo tronco; a um caule situado em Juazeiro, BA, e mais efetivamente vinculado ao IRPAA.

Se por um lado deve isso ser festejado como algo positivo, por outro lado expressa um estado de dependência, um estado de paternidade que acaba por complicar o próprio dinamismo da rede. Este aspecto que não pode ser subestimado, porque ele é o que tem mantido a rede presa a este “tronco” – quando ela deveria ser mais reticular, mais dinâmica e móvel.

O ideal de não haver centro na rede (ou de, pelo menos, estes centros serem mais móveis, menos centralizados e menos concentrados) ainda não se realizou devidamente por razão destas questões objetivas de existência da rede. Embora hoje a Secretaria Executiva da rede conte com pessoas e instituições de fora de Juazeiro, BA, de fato há um tronco que tem se mantido nesta cidade, onde tem funcionado, desde o início, a sua secretaria.

O paradoxo disso é que a fonte de financiamento acaba sendo também por onde emanam decisões, assertivas, diretivas, o que acaba por direcionar os destinos da rede e por perpetuar um “centro operatório”; um centro de emanção.

Poderia ser diferente?

³⁹ As instituições que apoiaram a I CONESA e que figuram no folder são: UNICEF, GTZ, PAN- Brasil, IYDD, Secretaria de Recursos Hídricos do MMA, CESE, IRPAA, UNEB/DCH III, Prefeitura Municipal de Petrolina (PE), UFCG, GEAVS, CPT, Cáritas Brasileira, Prefeitura Municipal de Senhor do Bonfim (BA) e Governo do Estado da Bahia.

Porém, paradoxalmente, há pessoas reclamando que há uma imprecisão imperando na rede. Esta imprecisão não apenas está ligada às indefinições em torno das questões financeiras, mas, sobretudo está ligada ao seu papel e ao seu formato. Pensar a rede e pensar-se como rede são tarefas necessárias, que a RESAB precisa assumir!

Em relação ao formato, não é raro perceber que há quem se incomode com a manutenção da rede no mesmo lugar onde nasceu e parece ter fincado aí seu caule. Neste caso ela volta a ser um modelo-árvore, apenas estendendo seus galhos aos outros Estados. Mas também parece não estar claro que, de fato, poderia ser diferente. A questão aqui é: *como adotar, concretamente, um formato mais reticular, mais rizomático, mais isonômico para rede, de forma que ela possa acontecer de uma forma mais dinâmica nos diversos Estados, de forma descentrada, sem que, no entanto, se perca de si mesma?* Mais ainda: como garantir concretamente as condições materiais para isso. Como gerir isso?

Há, porém, outra questão que possivelmente seja a mais urgente para a RESAB: a adoção de uma perspectiva mais plural em termos do repertório de suas abordagens, considerando a diversidade mesma dos sujeitos que a constituem. A finalização da I CONESA parece ter revelado esta dificuldade.

4. Sobre o inacabado e o transitório

A sensação, após finalizar este texto é a de que ele poderia ter sido escrito de uma forma diferente, mais “educada”. De certo modo, ele me parece agora uma coisa meio labiríntica, ou rizomática, embora certamente apresente seus “núcleos duros”. Mas a sensação mais forte é relativa ao seu estado de inacabamento. Há um momento em que é preciso “encerrar o assunto”, entregar o texto, finalizar um “estado de agonia”. Voltar a dormir em horários condizentes com nossas atividades diurnas. Voltar a ser normal! E, nesse sentido, a finalização do texto não tem nada a ver com o esgotamento dos temas com os quais decidimos lidar. Tem a ver, sim, com a decisão de parar. De dar por encerrado, pois, caso contrário, continuaríamos com “um assunto puxando outro”.

Nesse sentido, esta tese localiza-se na justa fronteira entre o *inacabado* e o *transitório*. A própria RESAB e o seu trabalho, a sua *presença* como *ser-aí*,

também se localiza ente o *inacabado* e o *transitório*. Por isso finalizamos afirmando que estas questões podem e devem ser retomadas e ampliadas. Porém, não assumimos aqui o compromisso deliberado em retomá-las; muito menos em fazê-lo da mesma forma. Diariamente nos implicamos com nossos próprios dilemas de vida e morte; dilemas de produção das nossas próprias condições de manutenção da existência. E fazemos isso nos implicando, igualmente, em novas lutas, em novos modos de antagonismo e de convergência; ou novos modos de agenciamento. Apenas isso – também de forma sempre *inacabada* e *transitória* – pode definir os rumos dos nossos próximos empenhos na pesquisa, no ensino, na extensão e na política, ou seja, na vida.

Aqui, porém, assumimos o compromisso com as possíveis repercussões do presente texto. Ele pretende sim animar debates. E se isso se concretizar, estaremos prontos a participar dos mesmos, com estas ou com outras questões, mas sempre tentando fazê-lo de modo excedente.

Concluir um trabalho como este, uma tese, teria que ser a expressão de uma síntese final. E realmente isso seria possível se tivéssemos colocado uma questão a ser respondida, ou uma hipótese a ser confirmada ou negada; se tivéssemos um eixo desses. Nossa tese sofre disso: dessa ausência de uma questão ou de uma hipótese que permita hipotecar um desfecho. No fundo nosso texto é apenas o quase-inventário de muitos paradoxos, e se contorce entre temas específicos de um “objeto de estudo” e o universo de tantas outras questões que o atravessam, todas elas postas para o esforço de educação contextualizada, ou para qualquer educação que se preste a servir à aos diversos movimentos de produção da vida. O movimento em direção a isso já é amplo e não pára de crescer.

De fato este texto mais excede do que mira o seu objeto. Há apenas uma certeza, que poderia ser arrolada como um modo de concluir: todos os temas aqui tratados são experimentados de algum modo por todos nós que estamos em nossas lutas de transformação do mundo. Órfãos de grandes narrativas nós ainda tentamos achar um lugar para a militância crítica, que escape de toda sorte de liberalismo camuflado no charme sonoro das novas palavras. O movimento é esse – ainda que permeados cada vez mais por uma espécie de “consciência trágica”, a nos gritar que a vida é, ao mesmo tempo, boa e ruim. Esta é sua riqueza!

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de & TRACY, Kátia Maria de Almeida. *Noites nômades: espaço e subjetividade nas culturas jovens contemporâneas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Nordeste: uma sofisticada criação de identidade regional, homogeneizando o diverso. In: *Programa Um Salto Para o Futuro*. Boletim 08; Programa 4 (Aspectos socioculturais do Nordeste Brasileiro). Brasília, DF: MEC/SED, jun. 2006, p. 50-59.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. – prefácio de Margareth Rago. – Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Falas de astúcia e de angústia: a seca no imaginário nordestino (1877 – 1922)*. Dissertação de Mestrado em História – Campinas, SP: Unicamp, 1988.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. – 6º ed. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992.

ANADON, Marta & MACHADO, Paulo Batista. *Reflexões teórico-metodológicas sobre as representações sociais* – Salvador: Editora UNEB, 2001.

ANDRADE, Oswald. *Manifesto Antropófago*. In: *Revista de Antropofagia*, Ano 1, no. 1, São Paulo, maio de 1928.

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso. *Etnografia da prática escolar*. – Campinas, SP: Papirus, 1995.

ANTUNES, Nara Maria de Maia. Caras no Espelho: identidade nordestina através da literatura. In: BURITY, Joanildo A. (org.). *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. - Rio de Janeiro: DR&A, 2002, p. 125-139.

APARÍCIO, Eduardo & ROCHA, Maria Yara Monte. *Memória: terceira idade conta, canta e encanta*. Itapajé, CE: PMI/ Secretaria Municipal de Assistência Social e Secretaria Municipal de Educação, 2001/2002

ARDOINO, Jacques. A abordagem multirreferencial (plural) das situações educativas e formativas. In: BARBOSA, Joaquim Gonçalves (coord.). *Multirreferencialidade nas ciências e na educação* – São Carlos: EdUFSCar, 1998b, p. 24-41.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana* – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BALANDIER, Georges. *A Desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BAPTISTA, Naidison. *A ASA e a mobilização social no semi-árido*. Disponível em (on-line): <http://www2.mre.gov.br/aspa/semiario/data/naidison_baptista.htm>. Acesso em 29 mai. 2006.

BARBIER, René. *A pesquisa-ação*. – Brasília, DF: Livro Editora, 2004.

BARBOSA, Joaquim Gonçalves (org.). *Reflexões em torno da abordagem multirreferencial* – São Carlos: EdUFSCar, 1998a.

BARBOSA, Joaquim Gonçalves (coord.). *Multirreferencialidade nas ciências e na educação* – São Carlos: EdUFSCar, 1998b.

BAREMBLITT, Gregório F. *Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática* – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

BAUDRILLARD, Jean. *A ilusão vital* – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *A Modernidade líquida*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. A sociedade líquida – entrevista concedida a Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. In: *Jornal Folha de São Paulo; Caderno Mais!* – São Paulo, domingo, 19 de outubro de 2003a.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003b.

BEY, Hakim. *TAZ: Zona Autônoma Temporária*. – 2ª ed. – São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004. (Coleção baderna)

BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Época de Sua Reprodutibilidade Técnica. In: LIMA, Luiz Costa (org). *Teoria da Cultura de Massa*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 221-254.

BENTHAM, Jeremy. *O panóptico*. – Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação?*. – São Paulo: Brasiliense, 1982.
- BRANDÃO, Gabriela Dantas (e outros). *Recomeço de Cantiga: Brincadeiras Infantis em Curaçá*. – Recife, PE: Edições Bagaço, 2000.
- BRANDÃO, Gabriela Dantas; ARAÚJO, Juscelita Rosa Soares de; MARTINS, José Expedito Félix (orgs). *Recomeço de cantiga em Curaçá: causos para recontar*. Curaçá, BA: SEME, 2001.
- BRÜGGER, Paula. *Educação e Adestramento Ambiental*. – Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1994.
- BRUM, Eliane (texto) & CLARETO, Maurilo (fotos). Um quilombo no século XXI. In: *Revista Época*. Edição 410 - Mar/06. Disponível em (on-line): <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT1163263-1664-1,00.html>>. Acesso e 29 mar. 2006.
- BULTEAU, Véronique. *L'Autre Sertão: anthropologie et approche holistique d'un milieu semi-aride*. Memoire de Diplome d'Etudes Approfondies, Formation Doctorale Anthropologie Social et Ethnologie, Université René Descartes, Paris V, Sorbone, 1995.
- BURITY, Joanildo A. (org.). *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. – Rio de Janeiro: DR&A, 2002.
- BURNHAM, Terezinha Fróes. Educação Ambiental e reconstrução do currículo escolar. IN: *Cadernos IAT*, n° 7 (Educação Ambiental), Salvador, 1990.
- BURNHAM, Terezinha Fróes. Educação Ambiental e reconstrução do currículo escolar. In: *CADERNOS CEDES*, n. 29 – *Educação Ambiental* – São Paulo: Papirus, 1993.
- CARRANO, Paulo César Rodrigues. *Juventudes e Cidades Educadoras* – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 5ª ed. – Belo Horizonte: Editora Itatiaia LTDA, 1984.
- CASCUDO, Luiz da Câmara. *Mouros, franceses e judeus: três presenças no Brasil*. – 3ª. ed. – São Paulo: Global, 2001.
- CASCUDO, Luiz da Câmara. *Rede de dormir: uma pesquisa etnográfica*. – 2ª. ed. – São Paulo: Global, 2003.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. – (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 1) São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTIANO, José P. O currículo local como espaço social de coexistência de discursos: estudo de caso nos distritos de Bárúè, de Sussundenga e da cidade de Chimoio, Moçambique. In: PUC-SP, *Revista E-Curriculum*. São Paulo, v. 1, n. 1, dez-jul. 2005-2006. Disponível em (on-line): <http://www.pucsp.br/ecurriculum/numero_atual.php> Acesso em: 08 fev. 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. – 3ª ed., 4ª reimpressão – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: 1. artes de fazer*. – 5ª edição – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O fenômeno humano*. – São Paulo: Editora Cultrix, 2001.

CLATRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. – São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COELHO, Ildeu Moreira. Formação do educador: dever do Estado, tarefa da Universidade. In: Bicudo, Maria Aparecida Viggiani & Silva Júnior, Celestino Alves da. *Formação do educador: dever do Estado, tarefa da universidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

COELHO, Teixeira. *Guerras culturais: arte e política no novecentos tardio*. – São Paulo: Iluminuras, 2000.

COMPAGNON, Antoine. *O trabalho da citação*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996a.

COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. – Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1996b.

COSTA, Jurandir Freire. A Personalidade Somática do Nosso Tempo. In: *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. – Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 185-202.

COSTA, Jurandir Freire. Vidas em liquidação. In: *FolhaMais!* (conteúdo eletrônico do caderno Mais! da Folha de São Paulo). São Paulo, domingo, 12 de fevereiro de 2006. Disponível em (on-line): <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1202200604.htm>>. Acesso em: 12 fev. 2006.

COSTA, Marisa Vorraber (org.). *Escola básica na virada do século: cultura, política e currículo*. – São Paulo: Cortez, 1996, p. 73-110.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. – 20ª ed. – Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

D'ANTOLA, Arlete. *Supervisão e Currículo*. – São Paulo: Pioneira, 1983.

D'ARAÚJO, Maria Celina. *Capital Social* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. *O abecedário*. Disponível em: <http://geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/deleuze_abc.html>. Acesso em: 10 fev. 2006.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. – Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1985.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1 - Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3 - Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DINHEIRO RURAL, *Revista*. Ano 3, Edição 020, junho de 2006.

DOEL, Marcus. Corpos sem órgãos: esquizoanálise e desconstrução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org. e trad.). *Nunca fomos humanos – nos rastros do sujeito*. – Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 77-110.

DUQUE, José Guimarães. *Solo e água no Polígono das Secas*. – 6ª ed. – Fortaleza, CE: Banco do Nordeste do Brasil, 2004.

FELINTO, Erick. Transhumanismo e mito: notas sobre o culto do ciborgue. In: LEMOS, André e CUNHA, Paulo (orgs.). *Olhares Sobre a Cibercultura*. – Porto Alegre: Sulina, 2003, (págs. 24-36).

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. – Rio Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes 1987.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. – 5ª edição. – São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FRANÇA, Lílian Cristina Monteiro. *Caos, espaço, educação*. – São Paulo: Annablume, 1994.

FRANCO, Maria Ciavatta. Educação Ambiental: Uma questão ética 1N: *Caderno CEDES n° 29* (Educação Ambiental), Campinas, SP, 1993.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. – 17ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e paisagem do Nordeste do Brasil*. – 7ª ed. – São Paulo: Global, 2004.

FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

GIMONET, Jean-Claude. Método Pedagógico ou Novo Sistema Educativo?: a experiência das Casas Familiares Rurais. In: UNEFAB, União das Escolas Famílias Agrícolas do Brasil. *Documentos Pedagógicos*. – Brasília, DF: UNEFAB, 2004.

GIROUX, Henry A. *Cruzando as fronteiras do discurso educacional: novas políticas em educação*. – Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999.

GOMES, Alfredo Macedo. *Imaginário social da seca, suas implicações para a mudança social*. – Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1998.

GOMES FILHO, José Farias. *Crianças e adolescentes no Semi-árido Brasileiro*. – Recife: UNICEF, 2003.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. – 12ª ed. – Curitiba, PR: Criar Edições, 2001.

GOODSON, Ivor F. *Currículo: Teoria e história* – 2ª Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

GREEN, Bill & BIGUM, Chris. Alienígenas na sala de aula. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação* – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias* – Campinas, SP: Papyrus, 1990.

GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo* – 4ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

GUIMARÃES FILHO, Clóvis & LOPES, Paulo Roberto Coelho. *Subsídios para a formulação de um Programa de Convivência com a Seca no Semi-Árido Brasileiro*. Petrolina, PE: Embrapa Semi-Árido, 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. – 4ª. ed. – Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2000.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 37-129.

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. *Império*. – 6ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2004.

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. – Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural* – São Paulo: Loyola, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. – São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores)

HELENA, Maria; BERNADETTE. *Novo Tempo: Português, 1ª série*. – São Paulo: Scipione, 1999 (Coleção Novo Tempo).

HERNÁNDEZ, Fernando & MONTSERRAT, Ventura. *A organização do currículo por projetos de trabalho*. – 5ª ed. – Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: O breve século XX - 1914-1991* – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. – 26ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995. (Primeira edição: 1936).

HOMERO. *Odisséia*. – São Paulo: Martim Claret, 2003. (Coleção Obra Prima de Cada Autor, Série Ouro)

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Estatísticas do Século XX*. Disponível em (on-line): <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/29092003estatisticasecxhtml.shtm>>. Acesso em 28 jun. 2006.

KARLIN, Muriel S. & BERGER, Regina. *Como lidar com o aluno problema*. – Belo Horizonte: Interlivros, 1977.

KARSENTI, Thierry & SAVOIE-ZAJC, Lorraine. *Introduction à la recherche en éducation*. – Québec, Canada: Éditions du CRP, Faculté d'éducation, Université de Sherbrooke, 2000.

KARSENTI, Thierry & DEMERS, Stéphanie. L'étude de cas. In: KARSENTI, Thierry & SAVOIE-ZAJC, Lorraine. *Introduction à la recherche en éducation*. – Québec, Canada: Éditions du CRP, Faculté d'éducation, Université de Sherbrooke, 2000, p. 225-247.

KELLY, Abert Victor. *O currículo: teoria e prática*. – São Paulo: HARBRA, 1981.

KÜSTER, Ângela & MATTOS, Beatriz Helena Oliveira de Mello (orgs). *Educação no contexto do semi-árido brasileiro*. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, 2004.

LEMOS, André. Cibercultura: Alguns Pontos para Compreender a Nossa Época. In: LEMOS, André e CUNHA, Paulo (orgs.). *Olhares Sobre a Cibercultura*. – Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 11-23.

LEON, Osvaldo; BURCH, Sally; e TAMAYO, Eduardo. *Movimentos Sociais em Rede*. – Quito: Agencia Latinoamericana de Información (ELAI), 2001.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da Inteligência – O Futuro do pensamento na era da Informática* – Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. – São Paulo: Ed. 34, 1999.

LÉVY, Pierre. Desenvolvimento humano e unidade das ciências. In: *Universo do Conhecimento: Planeta Terra, um olhar interdisciplinar*. São Paulo: Universidade São Marcos. Disponível em (on-line): <<http://www.universodoconhecimento.com.br/pdfs/Pierrelevy.pdf>>. Acesso em 26 jun. 2006.

LIMA, Luiz Costa (org). *Teoria da Cultura de Massa*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 221-254.

LINS, Claudia Maisa Antunes; SOUSA, Edineusa Ferreira; PEREIRA, Vanderlea Andrade. *Conhecendo o Semi-Árido 1* – Juazeiro, BA: RESAB/UNICEF, 2005a.

LINS, Claudia Maisa Antunes; SOUSA, Edineusa Ferreira; PEREIRA, Vanderlea Andrade. *Conhecendo o Semi-Árido 2* – Juazeiro, BA: RESAB/UNICEF, 2005b.

LIPOVETSKY, Gilles. Tempo contra tempo, ou a sociedade hipermoderna. In: LIPOVETSKY, Gilles & CHARLES, Sebastien. *Os tempos hipermodernos*. – São Paulo: Barcarolla, 2004, 49-103.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. – Lisboa, Portugal: Edições 70, 1999.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. – Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MACEDO, Roberto Sidnei. *Etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. – Salvador: EDUFBA, 2000.

MACEDO, Roberto Sidnei. *Chrysalis, currículo e complexidade: a perspectiva crítico-multirreferencial e o currículo contemporâneo*. – Salvador: EDUFBA, 2002.

MACHADO, Paulo Batista (org.). *Tijuaçu: uma resistência negra no semi-árido baiano*. – Senhor do Bonfim, BA: Prefeitura Municipal de Senhor do Bonfim/ Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 2004.

MACLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 13ª. – Ed – São Paulo: Cultrix, 2003.

MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

MAINARDI, Diogo. *Polígono das secas*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cem anos de solidão*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record/Altaya, 1995.

MARQUES, Maria Ornélia da Silveira. Escola noturna e jovens. In: *Revista Brasileira de educação* da ANPED. Edição especial organizada por Angelina Teixeira Peralva e Marília Pontes Sposito. *Juventude e contemporaneidade*. – nº 5: mai/jun/jul/ago 1997; nº 6: set/out/nov/dez, 1997.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. – São Paulo: Hucitec, 2000.

MARTINS, Josemar da Silva; REIS, Ana Lílian dos; e AMORIM, José Carlos (orgs). *Relatório do I Seminário de Educação no Contexto do Semi-Árido Brasileiro* (Juazeiro, BA, 04, 05, 06 de setembro de 2000). Juazeiro: UNEB/DCH III; IRPAA; UNICEF, (mimeo), 2000.

MARTINS, Josemar da Silva & LIMA, Aurilene Rodrigues. *Educação com o pé no chão do sertão: proposta pedagógica para as escolas municipais de Curaçá (BA)*. – Petrolina: Gráfica Franciscana, 2001.

MARTINS, Josemar da Silva. Educação no Brasil e a Proposta de Educação Contextualizada. In: KÜSTER, Ângela & MATTOS, Beatriz Helena Oliveira de Mello (orgs). *Educação no contexto do semi-árido brasileiro*. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, 2004a, p. 113-121.

MARTINS, Josemar da Silva Martins. Anotações em torno do conceito de Educação para a Convivência com o Semi-Árido. In: RESAB, Secretaria Executiva da. *Educação para a convivência com o semi-árido: reflexões teórico-práticas*. Juazeiro, BA: Secretaria Executiva da Rede de Educação do Semi-Árido Brasileiro, 2004b, p. 29-52.

MARTINS, Josemar da Silva. *Os sentidos da educação escolar na metáfora do desenvolvimento sustentável do sertão semi-árido: o caso do povoado do São Bento* [Dissertação de Mestrado]. Senhor do Bonfim, BA: UNEB/UQAC, 2002.

MARTINS, Mirian Celeste. A metáfora do conhecimento como rede e sua tessitura. In: FREIRE, Madalena [e outros]. *Avaliação e planejamento: a prática educativa em questão* – Instrumentos Metodológicos II – São Paulo: Espaço Pedagógico, 1997, p. 21 a 24. (Série Seminários)

MENDONÇA, Caroline (e outros). *Educação indígena se aprende mesmo é na comunidade*. Recife, PE: Centro de Cultura Luiz Freire, S/D.

MOC, Movimento de Organização Comunitária. *Escola rural: uma experiência, uma proposta*. Feira de Santana, BA: MOC/Prefeituras de Feira de Retirólândia, Santa Luz, Santo Estevão e Valente, 1998.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: neurose*. 9ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. (O espírito do tempo I)

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: necrose*. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. (O espírito do tempo II)

MORIN, Edgar. *O método iv: as idéias, a sua natureza, vida, habitat e organização*. – Portugal: Edições Seuil: Biblioteca Universitária: publicações Europa-América, 1991.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2ª. ed. – São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000.

MORIN, Edgar; PRIGOGINE, Ilya e outros. *A sociedade em busca de valores: para fugir à alternativa entre o cepticismo e o dogmatismo*. – Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1996.

NASCIMENTO, Humberto Miranda do. *Conviver o Sertão: origem e evolução do capital social em Valente/BA*. – São Paulo: Annablume: Fapesp; Valente: Apaeb, 2003.

NEGRI, Antonio & HARDT, Michael. *Multidão*. – Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, Antonio & HARDT, Michael. *Império*. – 6ª. Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2004.

NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NUNES, Antonieta D'Aguiar. A Tentativa de Universalização do Ensino Básico na Bahia com a Proclamação da República. In: *Revista da FACED/Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia*, nº 0 (out. 1994). Salvador: FACED/UFBA, 1994, p 91-105.

ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas* - São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ORWELL, George. *1984*. – 29ª ed. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003.

PAIVA, Vanilda Pereira. *Educação popular e educação de adultos*. – 5ª ed. – São Paulo: Edições Loyola, 1987.

PEIXOTO, Katarina. *A mudança do mundo e o poder: a polêmica do fórum*. In: *Agência Carta Maior*. Disponível em: <<http://agenciartamajor.uol.com.br/forum2003/forum.asp?id=120&coluna=geral>>. Acesso em 30 jan. 2005.

PERES, Marcos Flamínio. O caos organizador: entrevista com Gilles Lipovetsky. In: *FolhaMais!* (conteúdo eletrônico do caderno Mais! da Folha de São Paulo). São Paulo, domingo, 14 de março de 2004. Disponível em (on-line): <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp//mais/fs1403200404.htm>>. Acesso em: 14 mar. 2004.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. – Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PINZOH, Josemar da Silva Martins. Aspectos de uma pedagogia sertaneja. In: SANTOS, Juracy Marques dos (org.). *Ecologia de homens e mulheres do Semi-Árido*. – Paulo Afonso, BA: Editora Fonte Viva, 2005, p. 185-192.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção *Os Pensadores*)

PRIGOGINE, Ilya. *As leis do caos*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. – Rio de Janeiro: Relum Dumará, 1999.

REIGOTA, Marcos. *Meio ambiente e representação social*. – São Paulo: Cortez, 1995.

REIS, Edmerson dos Santos. *Educação do campo e desenvolvimento sustentável: avaliação de uma prática educativa*. – Juazeiro, BA: Gráfica e Editora Franciscana, 2004.

RESAB, Secretaria Executiva da. *Educação para a convivência com o semi-árido: reflexões teórico-práticas*. Juazeiro, BA: Secretaria Executiva da Rede de Educação do Semi-Árido Brasileiro, 2004.

RESAB, Secretaria Executiva da. *Caderno Multidisciplinar – Educação e Contexto no Semi-Árido Brasileiro*. Juazeiro, BA, ano 1, nº 1 (semestral), maio de 2006.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil* – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Simone da Silva; BEGNAMI, João Batista; BARBOSA, Willer Araújo (orgs.). *Escola Família Agrícola: prazer em conhecer, alegria em conviver*. – Belo Horizonte: AMEFA; Viçosa, MG: CTA-ZM; Anchieta: UNEFAB, 2002.

RIBEIRO, Wagner Costa. *A ordem ambiental internacional*. – São Paulo: Contexto, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou, da educação*. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUGIU, Antônio Santoni. *Nostalgia do mestre artesão*. – Campinas, SP: Autores Associados, 1998.

SADER, Emir. Por que utopias? *Revista Continente Multicultural*, Recife, PE, Ano V, nº. 56, p. 76-79, ago. 2005.

SADER, Emir. Fórum Social: o risco da intranscendência. In: *Agência Carta Maior: o mundo pelo avesso*. Disponível em (on-line): <http://cartamaior.uol.com.br/site/AgenciaCartaMaior/colunaMostrar.cfm?coluna_id=2839>. Acesso em: 20 jan. 2006.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. *Desconstruir Duchamp: arte na hora da revisão*. – Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade* 2ª ed. – São Paulo: Cortez, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Volume 1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. – 2ª ed. – São Paulo: Cortez, 2000a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre a ciência*. – São Paulo: Cortez, 2003a.

SANTOS, Cosme Batista dos. *Escolarização no semi-árido: uma perspectiva para o letramento contextualizado (artigo em andamento)*. Campinas, SP: IEL/UNICAMP, mimeo, 2003b.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. – São Paulo: Brasiliense, 2005 (Coleção primeiros passos; 165)

SANTOS, Laymert Garcia dos. Globalização e Sustentabilidade: A desordem da nova ordem: aceleração tecnológica e ruptura do referencial. In: VIANA, Gilney. SILVA, Marina. DINIZ, Nilo (organizadores). *O desafio da sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias – O impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. São Paulo: Editora 34, 2003c.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal* – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2000b.

SANTOS, Milton & SILVEIRA, María Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

SAVIANI, Dermeval. O lógico e o histórico nas análises de desenvolvimento e educação na América Latina. In: RAMA, German [et. al.]. *Desenvolvimento e educação na América Latina* – 2ª ed. – São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1984, p. 5-16.

SAVIANI, Dermeval. *Educação: Do senso comum à consciência Filosófica*. – São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1986.

SCHISTECK, Haroldo & MARTINS, Josemar da Silva. *Ensino com pé na realidade*. Documento de Trabalho apresentado no Simpósio “Escola e Convivência com a Seca”. Juazeiro, Bahia: Projeto Nordeste, MEC/BIRD, UNIDIME, UNICEF, 09 a 11 de Setembro, 1998.

SCHNAPP, Alain. A Imagem dos Jovens na Cidade Grega. In: LEVI, Giovanni & SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *História dos jovens – v. 1: Da Antiguidade à Era Moderna*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 19-57.

SERPA, Felipe. *Rascunho digital: diálogos com Felipe Serpa*. – Salvador: Edufba, 2004.

SERRES, Michel. *O contrato natural*. – Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1994.

SILVA, Álamo Pimentel Gonçalves da. *O elogio da convivência e suas pedagogias subterrâneas no semi-árido brasileiro* [Tese de Doutorado]. Porto Alegre: UFRGS/Faculdade de Educação/ PPGE, 2002a.

SILVA, Teresinha Maria Neili. *A construção do currículo na sala de aula o professor como pesquisador*. – São Paulo: EPU, 1990.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e Diferença. In: CEDES. *Revista Educação & Sociedade: revista quadrimestral de Ciências da Educação/ Centros de Estudos educação e Sociedade (CEDES)*. Ano XXIII, nº 79, ago. 2002b.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org. e trad.). *Nunca fomos humanos – nos rastros do sujeito*. –Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo*. – Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

SPERB, Dalila C. *Problemas gerais de currículo*. – Porto Alegre: Globo, 1979.

TAYLOR, Frederick Winslow. *Princípios da Administração científica*, 7ª ed., São Paulo: Atlas, 1985.

THIOLLENT, Michel. *A metodologia da pesquisa-ação*. – 13 ed. – São Paulo: Cortez, 2004.

TRALDI, Lady Lina. *Currículo*. – São Paulo: Atlas, 1984.

TREVIZAN, Salvador M. *O que é rural? O que é urbano? E a educação?* Texto base da palestra realizada no encontro regional do Fórum Estadual de Educação do Campo (FEEC) e da Rede de Educação do Semi-Árido Brasileiro (RESAB), preparatório para a Conferência Estadual do FEEC e RESAB na Bahia. Ilhéus, 27.09.2003.

TRIVINHO, Eugênio. *O mal-estar da teoria: a condição da crítica na sociedade tecnológica atual*. – Rio de Janeiro: Quarter, 2001.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

UNEFAB, União das Escolas Famílias Agrícolas do Brasil. *Pedagogia da Alternância: alternância e desenvolvimento*. Salvador, BA: UNEFAB, 1999.

VARELA, Julia. Categories espaço-temporais e socialização escolar: do individualismo ao narcisismo. In: COSTA, Marisa Vorraber (org.). *Escola básica na virada do século: cultura, política e currículo*. – São Paulo: Cortez, 1996, p. 73-110.

VARELA, Julia. O Estatuto do Saber Pedagógico. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 87-96.

VIEIRA, Josenilton Nunes (org.). *Bairro São Geraldo: gente, cultura e história*. – Juazeiro, BA: UNEB/ DCH III, 2001. (Projeto Educação e Memória).

VILAR FILHO, Manoel Dantas. *A importância do INSA-CF para o desenvolvimento do Semi-Árido*. Disponível em (on-line): <<http://www.atecel.org.br/insa/aimp.html>>. Acesso em: 20 jun. 2006.

WWF-Brasil. *Redes: uma introdução às dinâmicas da conectividade e da auto-organização*. – 1ª ed. – Brasília, DF: WWF-Brasil, 2003.