

## DA POBREZA OU DESTRUÇÃO DA EXPERIÊNCIA E OS NOVOS BÁRBAROS

SCHUBERT, Arlete M. Pinheiro  
 NASCIMENTO, Olindina Serafim  
 OLIVEIRA, Welson Batista de

### RESUMO

Neste artigo, procuramos, através de autores como Benjamin e Larrosa, refletir sobre “experiência”, afetada de forma crucial pela modernidade. Consideramos a crítica à modernidade como pressuposto para refletir o processo de perda ou destruição da experiência. Trazemos para esse diálogo os sujeitos sociais coletivos, identificando suas trajetórias como resultantes da exclusão do processo modernizador da sociedade, ao mesmo tempo indagamos acerca do seu papel potencializador da experiência. Pretendemos, assim, argumentar acerca dos tempos e das vidas desse sujeitos que ainda não aprendemos a considerar e interpretar, desde suas diferenças, desde suas próprias histórias.

### PALAVRAS-CHAVE

Experiência, modernidade, sujeitos sociais-coletivos,

### APRESENTAÇÃO

Qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural  
 (e da riqueza sufocante de idéia)  
 quando a experiência já não o vincula a nós?  
 (Walter Benjamin, *Experiência e Pobreza*)

Compartilhamos neste artigo uma reflexão a respeito do tema experiência, de sua pobreza ou destruição, por tratar-se de uma reflexão que contribui para entendermos a percepção e compreensão de mundo elaboradas em diferentes momentos da nossa história individual e coletiva. Buscaremos localizar os possíveis elementos ou contextos potencializadores de uma “verdadeira experiência”, desde a perspectiva de pensadores que nos ajudarão a pensar essa contemporânea e instigante questão.

Nossa reflexão estará ancorada em algumas idéias e percepções no âmbito da experiência, como pensadas em BENJAMIN (1993) e LARROSA (2004), trazendo para o diálogo outros autores contemporâneos, entre eles BAUMAN (2003; 1998), TOURAINE (1994) e SKLIAR (2003), que nos ajudarão a refletir a questão desde a perspectiva dos pressupostos e da crise da modernidade.

No entanto, esse diálogo não se fará sem a presença dos sujeitos coletivos, que emergem do interior das práticas sociais em curso e como

desdobramento das experiências ali engendradas. Ao nos referirmos a sujeitos coletivos estaremos falando dos movimentos sociais, das populações étnicas e populações tradicionais. Tais sujeitos ganham especial expressão na reflexão sobre a destruição ou empobrecimento da experiência, posto que suas histórias têm se mostrado como um contraponto a mesmidade, entendida aqui como um instalar-se em um tempo em que só acontece o mesmo, de acordo com Skliar

Ao refletir sobre a destruição da experiência, estamos tratando do esgarçamento e da precariedade das redes redistributivas, do colapso da vida em sociedade tal qual idealizada pela razão-instrumental, e do debate sobre as demandas coletivas por redistribuição e justiça social. Trata-se, portanto, de uma questão que diz respeito a crise generalizada que se instalou no campo da educação, pensada dentro de um modelo monocultural e universalizável.

### EXPERIÊNCIA E BARBÁRIE

De acordo com Benjamin (1993) e Larrosa (2004), vivenciamos a pauperização, e até mesmo a destruição da experiência, na sociedade moderna. Tais idéias compõem com força em vários escritos de Benjamin, e falam não somente de um empobrecimento ou perda da experiência particular, mas de uma pobreza de toda a

humanidade, o que ele considera como geradora de uma espécie de “nova barbárie”.

Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa [...] (BENJAMIN, 1987, p. 116).

Nesse sentido, ele nomeia sujeitos individuais que considerou portadores de sentimentos coletivos, citando dentre eles Einstein, Brecht e P.Klee. A Nova barbárie, no sentido benjaminiano, impele esses novos bárbaros, por assim dizer, a partir, a recomeçar, a construir com pouco, operar a partir do nada. Embora Benjamin tenha se referido a indivíduos ao falar de sentimentos coletivos, queremos tomar de empréstimo a expressão *novos bárbaros*, para referir-nos aos sujeitos sociais-coletivos, *r-existent*s a determinadas formas de modelização do capitalismo contemporâneo.

Quando escreveu, Benjamin considerou o processo de “empobrecimento da experiência” como estruturalmente ligado ao advento da manufatura e da produção capitalista de mercadorias. Constatou que esse empobrecimento assumiu sua configuração mais terrível com a emergência das indústrias modernas. Entretanto, percebemos que sua perspectiva permanece aberta para a possibilidade da barbárie se reverter em criação, entendida aqui como (re) existência.

No seu livro *Modernidade Líquida*, Bauman analisa o fenômeno da globalização descrevendo-o como movimento da Modernidade e como uma grande mudança que afetou as estruturas estatais, as condições de trabalho, as relações entre os Estados, a subjetividade coletiva, a produção cultural, a vida cotidiana e as relações entre o eu e o outro. Suas reflexões avançaram no sentido de identificar na Revolução Industrial, e na formação do Estado-nação o processo de desconstrução da idéia de comunidade, a nosso ver, conceito indissociável da idéia de empobrecimento ou destruição da experiência, trazida por Benjamin e Larrosa.

Segundo o autor, novas concepções de comunidade foram conformadas e o que antes constituía coletivos sociais seguros, se fragmentou. Esses processos sociais, constitutivos e resultantes do projeto da modernidade guardariam uma relação causal com os dilemas com os quais nos confrontamos hoje.

Bauman constatou a globalização como um acontecimento radical e irreversível, que implicou, desde a perspectiva daqueles que não podem se mobilizar no âmbito espacial requerido por ela, a exigência de abandono dos modos de experimentar e de socializar-se no mundo. Ou seja, trata-se de um fenômeno que interfere radicalmente nas territorialidades dos sujeitos *r-existent*s, e que pretende torná-los reféns de uma racionalidade que não deixa margem para as “experiências”, como entendidas nos autores referidos neste artigo. Para eles, buscar as raízes para além dos dados sociais indicativos dos empobrecimentos múltiplos, significa também a busca dos processos historicamente fundantes da lógica do Capital que se desdobra nas múltiplas dimensões citadas por Bauman (2000).

Considerando o pensamento de Larrosa, que entende a experiência como “aquilo que nos toca, que nos passa, não o que se passa, não o que acontece” (2004, p.154), a experiência se daria em consequência de algo que nos transforma enquanto indivíduos. Seria, nesse sentido, aquilo que sofreremos, que padecemos, pois ela “se passa” com o indivíduo “ex-posto” aos riscos e às incertezas. Diz respeito a uma ética e uma estética que não se pode ensinar, porque irrepetível, contingente e pessoal. Portanto, podemos dizer que falamos de algo raro, singular e que não se dá a cada momento, a cada dia, e quiçá se passe com indivíduos submetidos, engessados ao trabalho como prescrição de uma sociedade de mercado.

Na perspectiva benjaminiana, o trabalho industrial, executado pelo operário é independente de todo conteúdo, como também seu gesto, determinado pelo processo automático de trabalho, hermeticamente determinado. Sendo assim, a experiência não seria um valor inscrito no horizonte da sociedade moderna, organizada por antagonismos, e na qual cada segmento social tem o seu quinhão de necessidade e felicidade pré-estabelecidos.

Nesse ponto podemos considerar a diferença entre Benjamin e Larrosa, pois para

aquele a experiência constitui um traço cultural, como matéria da tradição, enraizado na tradição, tanto na vida coletiva como na vida privada. Assim, ele diferencia *experiência* e *vivência*, a qual ele chama de “experiência vivida”, entendida por ele como aquilo que nos remete para a vida particular, talvez mais próximo ao expresso em Larrosa.

A leitura desses autores nos aponta para a pertinência dessas reflexões, não obstante as diferenças que guardam, pois enfatizam a indissociabilidade entre a crítica da modernidade e a destruição, ou empobrecimento da experiência. Assim, não podemos deixar de trazer para a nossa reflexão essa crítica, buscando localizar os possíveis fatores que conduziram ao “empobrecimento” ou “destruição da experiência”, desde aquele momento e, simultaneamente, identificar os elementos que daí emergiram, possibilitando o retorno à experiência, não obstante as paixões, ou talvez por causa delas.

## CRÍTICA À MODERNIDADE

A idéia de progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da idéia de progresso tem como pressuposto a crítica dessa marcha (BENJAMIN, tese XIII).

Touraine (1994) analisa as transformações decorrentes da modernidade ao se referir à desmodelização ou a modernidade dividida. Para ele, a modernidade encerra uma proposta constituída na ruptura da visão religiosa do mundo, onde o homem estava sujeito às leis divinas e a um destino. Por conseguinte a modernidade institui um mundo organizado por leis racionais, onde “a tarefa maior do homem é a de contemplar a criação e de descobrir suas leis [...]” (p. 217).

Nesse sentido, a modernidade encerra uma proposta de diálogo entre racionalização e subjetivação, entendida como “construção do sujeito” na sua dimensão de liberdade e criação. Sujeito que “só poderia nascer da experiência de vida pessoal e autônoma.” (1998, p. 81-82). De acordo com essa análise as duas figuras centrais que emergem da modernidade são *o sujeito*, nas suas dimensões de liberdade e criação, e a *ciência*. Segundo ele, o que melhor define a modernidade,

“não é o progresso das técnicas, nem o individualismo crescente dos consumidores, mas a exigência de liberdade e sua defesa contra tudo o que transforma o ser humano em instrumento, em objeto, ou em um absoluto estranho” (1994, p. 245).

A modernidade dividida se evidencia na luta entre sujeito e razão, consciência e ciência, caracteriza-se, então, pelo triunfo da racionalidade instrumental sobre a subjetivação. Nesse ponto adentramos no nosso campo de reflexão, pois Touraine vê nesse fenômeno da modernidade dividida a “experiência humana contemporânea efetivamente quebrada em pedaços” (1994, p. 229). Associa essa crise ao final do século XIX, e a compreende como resultado da negação do sujeito, do não reconhecimento dele como construtor do mundo.

[...] Quiseram nos impor a idéia de que era preciso renunciar à idéia de sujeito para que a ciência triunfasse, que era preciso sufocar o sentimento e a imaginação para libertar a razão, e que era necessário esmagar as categorias sociais identificadas com as paixões, mulheres, crianças, trabalhadores e colonizados, sob o jugo da elite capitalista identificada com a racionalidade (TOURAINÉ, 1994, p. 219).

A crítica da modernidade deve ser feita naquilo que lhe é mais nuclear, a razão instrumental: “Sobre o que repousa essa correspondência de uma cultura científica, de uma sociedade ordenada e de indivíduos livres, senão sobre o triunfo da razão?” (ibid., p. 9).

Concordamos com o autor ao afirmar que as sociedades modernas avançaram segundo as leis da razão iluminista, e que a modernidade instituiu o mito do progresso linear em direção à abundância, à liberdade e à felicidade, pautadas pelo universalismo, pela individualidade e a autonomia. Esse ideário já vem agonizando há várias décadas, e suas promessas estão todas sendo “sabotadas” pelos particularismos nacionais, religiosos, étno-raciais e culturais; pela individualidade que “submerge cada vez mais no anonimato do conformismo e da sociedade de consumo” (ROUANET, 1993, p. 9-10).

Bauman e Skliar adensam essa crítica. O primeiro ao consensuar com Touraine que a modernidade significa o fim da crença em uma ordem revelada por Deus e a idéia de que “os

humanos encontram-se no mundo por conta própria” (BAUMAN, 2003). Por conseguinte, desenvolvemos o pensamento que assegurou que tudo que o homem fez e faz pode ser desfeito, tudo o que destruiu pode ser reconstituído.

Segundo Bauman, nosso presente é uma versão privatizada e individualizada da modernidade, ao qual denomina “modernidade líquida”, onde cada um por si procura ser flexível para se capacitar para as incertezas do futuro.

Skliar, ao analisar a modernidade nos traz o tema do poder, identificando a existência de duas modalidades de exercício do poder, as quais ele denomina de Sociedade Disciplinar e Sociedade de Controle. Para ele a Sociedade Disciplinar está associada ao binômio disciplinamento-inclusão e sua aposta se dá na possibilidade de ver e controlar os sujeitos desde uma posição superior e de privilégio. Sociedade que, por fim, resulta de um poder massivo, cotidiano, sistemático e consequente, que se tornou “cega” a exclusão e a tudo o que sucede ‘fora’ dela. Citando De Marinis, Skliar escreve que el mapa da la sociedad disciplinar nos conduce a pensar que ‘las exclusiones de la generalidad del tráfico social eran percebidas desde una matriz general de la inclusión, la cura, la rehabilitación, la normalización’.

Já a Sociedade de Controle aparece vinculada à tríade modulação-controle-exclusão. Não trata da espacialidade de um sujeito governado desde dentro, mas de um sujeito que se desloca continuamente ao largo de um espiral. Por conseguinte, estabelece duas espacialidades, segundo Skliar: a central, de movimentos rápidos, flexível, global, e a periférica, que fixa, imobiliza. Esta forma de sociedade se manifesta na centralidade do que podemos observar como subjetivações permanentes, que nos ativam, fazendo-nos pensar incluídos, “participantes”, e, assim, nos mantém sob controle e de qualquer forma, imobilizados.

Essas duas modalidades cartografadas, confirmam que a modernidade, como mito, seguiu justificando e aprimorando a violência, impondo um modelo político, econômico, como o livre mercado, e até mesmo a globalização, com o seu paradoxo da inclusão-exclusão. Assim, consideramos a fé na ciência e no progresso, na razão e na ordem e na subordinação das massas, aspectos de uma mesma realidade.

## “NOVOS BÁRBAROS” DO QUE SUSPEITAM E DE QUEM DESCONFIAM?

Tomamos aqui as reflexões de Skliar acerca do exercício do poder e perguntamos se haveria lugares não modulados, de não-controle, de não-exclusão, que não sejam lugares de disciplinamento e de inclusão. Especialmente do outro, como diz Bauman, “que teima em ser diferente, e precisamente por isso capaz de causar surpresas desagradáveis e prejuízos” (COMUNIDADE, 2003 p. 104). Haveria um entre-lugares, “um espaço outro, um outro espaço”, que não o da “mesmidade”?<sup>50</sup>

Ao expor essas considerações, pretendemos colocar em relevo nossas suspeitas (primeiro para nós mesmos), de que a experiência, quer no sentido Benjaminiano ou Larrosiano, ocorre privilegiadamente nesses entre-lugares, nesses interstícios da história da Sociedade de Controle, como identificados por Skliar. Nos perguntamos, assim, se ao propor e objetivar uma escola itinerante, o MST estaria possibilitando a vivência de um “entre-lugares, um espaço outro, de não-controle ou não-disciplinamento”?

Quando o Ministério Público do Rio Grande do Sul (promotor Gilberto Thums) pediu o fim do convênio da secretaria de Educação com o MST, alegando que não teria controle do número de dias letivos, da presença dos alunos e do conteúdo das aulas, estava falando de modelização. Para o Ministério Público não havia justificativa para manter escolas itinerantes, pois “os acampamentos não são ilhas onde se ensina coisas que ninguém pode saber. O ensino público obrigatório tem que ser igual em todos os lugares. Visa simplesmente assegurar a essas crianças um direito que é em condição de igualdade com os demais”.

A não-modelização, o não-controle, não seriam experiências coletivas, potencializadoras de novas formas de vida, de novas sociabilidades? E por sua vez, essas experiências radicais de vida, de escolarização, de comunidades itinerantes, não se constituiriam hoje, naquilo que Benjamin chamou de “nova barbárie”, agregadoras de sentimentos coletivos e provocadoras de outras formas de modulações da existência?

<sup>50</sup> “Mesmidade”, entendida como um instalar-se em um tempo em que só acontece o mesmo.

Quando fazíamos marcha e ocupação, nossas crianças sempre estavam junto e dávamos aula do mesmo jeito, porque essa forma de ver a escola tradicional não é o que fazemos e o espaço que se imagina quando se fala em escola não faz parte do nosso jeito de ensinar às crianças. Já demos aula no asfalto, no Incra, na Secretaria de Educação, na beira do rio, dentro de latifúndio, de estábulos. (Altair Morback, professor da escola itinerante Che Guevara-RS).

E um outro complementa: “Não fazemos isso por salário ou por emprego, mas porque acreditamos que esse é um direito que essas crianças têm. É por isso que nós, educadores, estamos mobilizados para que a escola itinerante continue.” (No norte gaúcho, por exemplo, uma sala de aula foi montada no meio do asfalto e bloqueou o trânsito na BR-386. Protestavam contra a decisão do Ministério Público).

E como nos lembra Skliar

Después del orden, ningún otro orden, sino la perplejidad. Esta vez, la perplejidad de la educación, la perplejidad de la escuela. ¿Podríamos pensar, entonces, en una pedagogía de la perplejidad.(...) La educación como poiesis, es decir, como un tiempo de creatividad y de creación que no puede ni quiere orientarse hacia lo mismo, hacia la mismidad.

Skliar traz um debate que parece ser de fundo para as nossas reflexões. Ele diz que não podemos formular questão a respeito do outro em termos simplistas, e tampouco podemos simplesmente responder que “todos somos diferentes, somos de certa forma outros” e coisas do tipo. Assim agindo, acabamos limitando o debate e postergamos questionamentos acerca dessas diferenças e dessas espacialidades que o outro, e cada outro (inclusive eu ) ocupa ou perde. Ou seja, respostas simplistas terminam por adiar, ou mesmo ignorar o debate acerca do nosso envolvimento com o outro, nos desobrigando do cuidado e do interesse pelo que lhe acontece, e por conseguinte, pelo que nos acontece.

Entre os que lutam, ainda que de lugares político-sociais desfavoráveis, para manter seus cultos tradicionais e suas línguas vivas em meio ao entorno social hostil a sua presença, estão os indígenas. Culturas *r-existentes* que insistem em viver no litoral, ou internados nas matas, negando-se a servir de mão de obra servil. Intuíram desde

cedo que não seriam os mesmos sem seu modo de ser-produzir. Vivem sua vida frente a frente com o não-índio, não aceitando ser confinados a uma “reserva”, reivindicam sua territorialidade. Consideram o seu espaço dentro de uma perspectiva dinâmica e moderna que não imobilize o povo dentro de territórios pré-concebidos como reservas indígenas. E tampouco se pretendem imobilizados dentro de uma identidade genérica e fixa, que nega sua contemporaneidade.

Não somos radicais adeptos do essencialismo cultural, ou de qualquer outra espécie, mas não pretendemos relativizar o papel e a influência dos sujeitos coletivos que buscam *r-existir* às abruptas transformações que ocorrem, seja através da afirmação de suas culturas ou do enrijecimento das identidades clássicas. As transformações contemporâneas não lhes afetam, no sentido de potencializar suas vidas ali onde suas relações se estabelecem. Pelo contrário, produzem dispersão e fragmentação, e os deixam à mercê de tudo e de todos, “sem que nada lhes passe”, e sem que a sociedade se importe.

Em relação a esse cuidado, se torna necessário perguntar, com respeito a sujeitos como os indígenas, os quilombolas, os ribeirinhos, entre-outros, sobre o que realmente esta se fazendo, quando se transplanta para esses territórios culturais um modelo de escola ocidentalizado. O que verdadeiramente estamos potencializando com uma proposta de escola modelizada no interior de uma certa cultura hegemônica, de uma certa sociedade de controle ? Não estaríamos traçando “mapas da mesmidade”, indicadores da direção de nós mesmos?

Nesse caso, ao assumir sua dimensão de sujeito, esses coletivos não apenas desempenham papéis conforme o esperado, mas os criam e recriam, opõem resistências ao domínio da racionalidade que tende a querer transformá-lo em meros instrumento da produção e do consumo. Para *r-existir* a essa opressão não basta mobilizar a razão, mas o sujeito por inteiro, com todas as suas referências, tais como anuncia Touraine:

Em toda a parte onde se revela a vontade de ser ao mesmo tempo memória e projeto, cultura e atividade, o sujeito está presente, ao passo que está ausente em toda parte onde a emoção é recalçada, o passado é ocultado, a disciplina é reforçada, tanto a da razão como a da lei (TOURAINÉ, 1998, p. 352).

Parece-nos que da cisão e do ‘sucateamento’ dessas sociabilidades nos falam os autores considerados neste artigo.

## NARRADORES DE SUCATAS: NARRATIVAS E TRADUÇÕES

Y la oposición entre poiesis y praxis educativa se hizo extrema. (...) Por un lado, la tarea de educar se transformó en un acto de fabricar mismidades y allí se detuvo, satisfecha de sí misma; estableció un orden, una jerarquía de sumas y restas, de sujetos y predicados, de Historia e historias, de exclusión y de inclusión, de ángeles y réprobos (Skliar).

Arriscamos dizer que o “flâneur” dos tempos atuais não vaga solitário, pelas ruas, vaga novamente como sujeito coletivo, com olhar atento, desconfiado e interrogativo, com uma força capaz de desconstruir as narrativas da modernidade capitalista. Vaga em direção ao campo, em direção as matas, em direção às águas, enfim, em direção às terras. Multiplicam-se não somente na metrópole moderna, mas, sobretudo no seu avesso, nas suas periferias, recolhendo e recriando, reinventando por assim dizer, as sobras do que foi “ab-usado” pelo capitalismo. Recolhem sobras das plantações de cana e de eucalipto, acampam pelas beiras das estradas, plantam à beira dos caminhos.

Nessa perspectiva, sujeitos como indígenas, quilombolas, migrantes, ribeirinhos, sem-terras, atingidos por barragens, andarilhos, enfim, povos e grupos sociais invisibilizados, são tomados como referência sempre que iluminarem “caminhos aprendentes”.

Uma liderança indígena alertava para o futuro, enquanto constatava a ruptura no presente: “Reparem como há vários anos não criamos nada. Vivemos de cortar e catar restos de madeira de eucalipto... No fundo da nossa alma eles querem nos convencer de que não vamos dar certo, não podemos dar certo...”. Palavras de uma liderança indígena, cansada de cumprir uma agenda imposta

pelos “outros” que chegam com seus (pré) conceitos e projetos desenvolvimentistas.

A história das lutas por territorialidade havia lhes ensinado que sua condição indígena os fazia detentores de uma série de prerrogativas para atuar com dignidade na sociedade, e ao decidirem atuar como sujeitos coletivos que são, a identidade indígena se explicita com a firmeza clássica, desdobrando-se assim na reivindicação de um território que proporcione “seu modo de ser, seu *Teko*; seu lugar de vivência, as matas, as frutas, os bichos, a água e a terra boa, sua *Tekoá*”.

Eles questionam nossas instituições, nossas tecnologias, nossa “palavra” que não se encarna. Enfim, provocam nossa racionalidade que se acredita superior e com uma tecnologia mais qualificada para garantir o progresso da humanidade. Clastres observa para o fato que não se pode falar em tecnologia inferior ou superior, mas que só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, às necessidades dessas sociedades. E sob esse prisma, defende que a tecnologia indígena é extremamente eficiente, posto que garantiu a vida dessas sociedades há milhares de anos.

Arqueólogos franceses tentaram fazer réplicas de machados de pedra, em vão. Descobriram que um instrumento aparentemente tão simples é, na verdade, algo extremamente difícil de fabricar. O intento fracassou, pois o utensílio não pôde ser utilizado para o seu objetivo sem se fragmentar ou cumprir sua função de corte. Não é possível comparar um machado de pedra com um de aço, sem compreender o significado e o uso que um povo faz dele. “Passos à frente na técnica não coincidem com passos à frente na sociedade, mas com passos atrás” (BENJAMIN, Tese XI).

Podemos articular essa reflexão com a registrada abaixo, depoimento de uma integrante da escola itinerante do MST, que diz respeito as tecnologias e que falam dos saberes situados, contextualizados, que são criados como condição de viver em um determinado espaço, em um determinado contexto.

[...] Passaram-se meses até que a estrutura da escola, projetada com quatro barracas de lonas amarelas, desmontáveis, com capacidade para abrigar 35 alunos em cada classe e um

mobiliário dobrável constituído de mesas, cadeiras e quadro-verde, repassados pela Secretaria de Estado da Educação, chegasse ao acampamento. Tanta espera não chegou a ser compensada porque, nem um mês depois da construção, um vendaval levou os barracos da escola, como já mencionado. Diga-se de passagem, foram os primeiros barracos do acampamento a serem levados pelo vento, demonstrado que a *tecnologia* própria da montagem dos barracos de lona preta ainda não fora parar nos currículos dos cursos de arquitetura ou de engenharia (!). Posteriormente, dada a demora de uma solução pela Secretaria, a própria comunidade mobilizou-se e reconstruiu os barracos da escola. Tiveram que voltar a ser de lona preta, e com *tecnologia própria*.

O que nos dizem esses sujeitos? Na verdade, nos remetem a escuta da mesma reflexão de muitos outros, pois, como é possível que uma enorme inflação de conhecimentos e artefatos técnicos, produzidos nos centros de excelência de pesquisa (as universidades), sejam incapazes de responder às necessidades da esfera da vida? E novamente esta indagação nos provoca pelas suas ambigüidades e paradoxos, pois como pode o conhecimento se desvincular a tal ponta da vida?

E, como depreende-se do depoimento, essa recuperação da prática nada tem a ver com isolamento, ou auto-suficiência arrogante, mas sim com as soluções que reclamam a esfera da vida desses sujeitos, porque “a vida humana se fez pobre e necessitada, e o conhecimento moderno já não é o saber ativo que alimentava, iluminava e guiava a existência dos homens, mas algo que flutua no ar, estéril e desligado dessa vida em que já não pode encarnar-se” (LARROSA, 2001, p. 29).

Da mesma maneira os descendentes de quilombolas, no norte do estado do Espírito Santo. Há anos vem lutando para recuperar seu espaço de vida, espaço diferente e não adequado ao modo de ser capitalista. Denunciam o uso indiscriminado de insumos agro-químicos por empresas plantadoras de eucaliptos, que envenenam as águas dos rios e córregos. Denunciam a morte e o desaparecimento das águas e das espécies animais em virtude do desmatamento e desses venenos.

Vários depoimentos de quilombolas foram recolhidos por diferentes pesquisadores. Dentre esses, sociólogos, antropólogos e geógrafos registraram as dramáticas perdas sofridas por esse

grupo, que apresentam profundas alterações sobre o seu território, e seu modo de ser-produzir. As terras de uso comum foram abruptamente invadidas por extensas monoculturas de eucaliptos e, encurraladas, as comunidades se viram forçadas a transformar o reduzido espaço em propriedade individual.

Nos interrogam em seus versos os quilombolas cantadores do congo de São Benedito, do norte do Espírito Santo: “Aruê, Ticumbi, aruê, Ticumbi, O que fez este povo de errado? O que fez este povo de errado assim?” (Baile de Congo de São Benedito de Itaúnas. 2001).

As evidências empíricas arroladas a cada denúncia apresentada, questionam a proposta de desenvolvimento pautada pelas produções em grande escala, desconfiam dessa tecnologia, questionam nossa racionalidade instrumental que não deu conta de manter em equilíbrio a vida dos seres vivos, dos ecossistemas. Eles Denunciam a ruptura entre o desenvolvimentismo imposto e a vida, todas as formas de vida. " [...] La incapacidad de hablar es el gran dolor de la naturaleza [...] esa proposición dice que la naturaleza se lamentaría. Pero el lamento es la expresión más indiferenciada, impotente de la lengua [...] La naturaleza es triste porque es muda (BENJAMIN, 1967, p. 101).

Se a experiência é o elo que nos une e vincula ao passado e a tudo que pertence a ele enquanto patrimônio sócio-histórico cultural; se já estamos desprovidos dessa experiência que nos foi hipócrita ou sorrateiramente subtraída; se fomos expropriados dessa experiência, segundo Benjamin, nos resta assumir esta pobreza que não é mais privada, mas de toda a humanidade (BENJAMIN, 1986, p. 115).

Perguntamos como essas questões têm ocupado os espaços dos centros de pesquisas, das escolas, e da educação que fazemos? Como pulsa essa experiência dramática e os saberes desses grupos nos diferentes contextos da educação? Qual a capacidade, a potência de interagir escola e comunidade impactadas? Haverá lugar para essas experiências e saberes na escola modelizada? Haverá escola modelizada capaz de absorver esses sujeitos da “nova barbárie”?

Tais discussões nos remetem ao momento de barbárie, como anunciada em Benjamin,

barbárie que impele a criar novas condições, novas situações que permitem, partindo do quase nada, reivindicar nova condição de vida, que não seja um mero espectro da sociedade capitalista.

## PARA NÃO CONCLUIR... UMA ETNO-CONCLUSÃO

Dessa forma, nós que escrevemos e narramos, descobrimos na experiência de parar para ouvir, de refletir ao narrar, o lugar de sujeitos educadores que contam suas histórias, pilotam seus tempos, defendem seus coletivos. Enfim, intuímos que esses sujeitos dos quais narramos, constroem-se em lógicas diferentes daqueles que permanecem na mesmidade, vivem histórias que lhes são peculiares, porque construídas e experimentadas na multiplicidade e diversidade dos encontros.

Os tempos vividos e recortados são expressões desses sujeitos e da sua forma de construção de sua própria história. Como pensar, desde aí, suas culturas nômades e compreendê-los em seus movimentos constantes, se partimos sempre de e com nossos mapas, nossos conceitos?

Se realmente queremos discutir e refletir sobre um projeto de educação que considere outros saberes, outros contextos não podemos abrir mão do aprendido em nossas pesquisas, em nossas vivências, em nossas experiências. A legitimidade social dos lugares dos quais partimos e discutimos deveriam servir para potencializar o diálogo com esses saberes. Tais preocupações não poderiam ser ponto de honra das academias que, desses contextos muitas vezes têm se utilizado para produzir conhecimentos?

Como diz Larrosa, estamos sempre acelerados e nada nos acontece. Mas os “ausentes” do olhar moderno estão presentes, e se deslocam como infiltrados na multidão da modernidade apressada, e sempre atrasada. Não se curvam a rotina artificial e construída, que transformou a vida em menos vida, em menos ócio e mais negócio; a natureza em menos florestas naturais e mais plantações industriais, em menos diversidade e mais uniformidade.

Falamos, assim, das sobras dos discursos, ou, daqueles com os quais a história oficial não sabe o que fazer. Daquilo que poderia constituir-se na verdadeira experiência, porque

testemunhado, escutado, sentido e transformado. Procuramos articular o passado, como proposto em Benjamin: Não como “verdadeiramente há sido”, mas como “um apoderar-se de uma recordação tal como esta relampeja, em um instante de perigo” (Tese VI. Benjamin). Assim também nos ensinam os sujeitos coletivos *existentes*, insubmissos a modelização, a mesmidade.

Esperamos ter compartilhado nossas reflexões e preocupações, considerando nossas escutas, vivências e experiências em companhia dos sujeitos e autores que nos ajudaram a pensar essa instigante questão. Nossa postura não se permite imparcial, assim como podemos perceber na leitura dos diferentes autores. Como o deles, nosso olhar não está isento de uma apreciação e de um posicionamento com relação àquilo que vemos e testemunhamos, em tempos de destruição de experiências e banalização de vidas, pois

Nunca houve um documento de cultura que não fosse um documento de barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera a sua tarefa escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, tese VII).

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmund. **Comunidade: A busca por segurança no mundo atual.** Rio de Janeiro, JORGE Zahar Ed.,2003

\_\_\_\_\_. **Globalização: as conseqüências humanas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **O Mal estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1998.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política.** Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

\_\_\_\_\_. **O narrador.** In: Magia e técnica, arte e política. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

\_\_\_\_\_. Obras Escolhidas III, **Charles Baudelaire** – um lírico no auge do capitalismo. São Paulo:Ed. Brasiliense, 1989.



CHAMORRO, Graciela. **Os Guarani:** sua trajetória seu modo de ser. São Leopoldo:IECLB/COMIN,1999.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada:** mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Trad.Nicia Adan bonatti. Campinas-SP.Papirus,1990.

\_\_\_\_\_. **A sociedade contra o Estado** RJ. Livraria Francisco Alves Editora, 1982.

LAROSSA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber da experiência.** Leituras SME- número 4, julho 2001. Campinas. Fumes.

\_\_\_\_\_. **Linguagem e Educação depois de Babel.** Belo Horizonte: Autentica, 2004.

LAROSSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (orgs). **Habitantes de Babel.** Políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

PROPOSTA. **Revista Trimestral de Debate da Fase.** Dez/maio-2005/2006.No.107/108, p. 51

ROUANET, Sergio. **Mal estar na modernidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHUBERT, Arlete P. **A Sabedoria Ameríndia:** Uma antiga ecosofia. COMIN. 2001. Disponível no site [www.comin.org.br](http://www.comin.org.br)

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença.** E se o outro não estivesse aí? Rio de Janeiro:DP&A,2003

\_\_\_\_\_. **Alteridades y pedagogias.** O...Y si el outro no estuviera ahí?. (mimeo).

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade.** Tradução de Elias Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes.** Tradução de Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

#### Informações dos autores:

**Arlete M. Pinheiro Schubert** – Mestranda em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo.

**Olindina Serafim Nascimento** – Mestranda em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo.

**Welson Batista de Oliveira** - Mestrando em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo.