

Uma vila voltada para trás *

Alfredo Veiga-Neto **

Expressões ou Palavras-chave:

| | | | | | | |
|-----------------|---|-------------|---|-----------------|---|---------------|
| Fundamentalismo | — | Paradigma | — | Análise fílmica | — | Interpretação |
| Michel Foucault | — | Thomas Kuhn | — | Norma | — | Diferença |

**Ao Jorge Larrosa,
amigo.**

O dia em que houver uma leitura do cartão de Oxford, a única e verdadeira leitura, será o fim da História.

(Jacques Derrida, em *A gramatologia*)

Esta é a segunda vez que me proponho a tematizar uma obra fílmica muito aberta. A primeira vez que me atirei nessa empreitada foi com *Gattaca*, o polêmico filme de Andrew Niccol. Dentre as infinitas possibilidades que eu tinha então, escolhi abordar algumas questões pouco convencionais (Veiga-Neto, 2003). Agora, com o não menos polêmico *A vila*¹, tenho novamente diante de mim infinitas alternativas, dentre as quais terei de escolher uma, para desenvolver neste texto. Nesse caso, como ficará claro mais adiante, não me aventurarei muito pela experiência do menos convencional. Pretendo apenas enfatizar certos aspectos do enredo e dos encaminhamentos fílmicos que o competente e criativo Night Shyamalan —dublê de roteirista e diretor— dá ao seu artefato cultural, de modo que eu possa explorar alguns vínculos entre tal artefato e uma das questões sócio-culturais que me parece mais importante e interessante na Contemporaneidade: o *fundamentalismo*.

Nesse sentido, este texto poderá ser lido como mais um passo que dou nas investigações que, junto com meu grupo de pesquisa², estou desenvolvendo no campo de intersecção entre os Estudos Foucaultianos, os Estudos de Currículo e os Estudos Culturais em Educação. Tais investigações têm por objetivo contribuir para nosso entendimento cada vez mais acurado sobre a “história do presente”, especialmente no que concerne à Educação. Trata-se de investigações de cunho acentuadamente analítico e não-prescritivo, em cujo horizonte está a compreensão e a

¹ *A vila (The Village)* é um filme dirigido por Night Shyamalan e produzido em 2004, pelo diretor e por Sam Mercer e Scott Rudin. O roteiro é do próprio diretor, que já é bastante conhecido por algumas produções importantes: *Olhos abertos (Wide Awake)*, 1998), *O sexto sentido (The sixth sense)*, 1999), *Sinais (Signs)*, 2002); *A dama da água (Lady in the Water)*, 2006). Elenco: Bryce Howard, Joaquin Phoenix, Adrien Brody, William Hurt, Sigourney Weaver, Celia Weston, John C. Jones. Site oficial: <http://thevillage.movies.go.com>

² Refiro-me ao *Grupo de Estudos e Pesquisas em Currículo e Pós-Modernidade (GEPCPós)*, ligado ao PPG-Educação da Universidade Luterana do Brasil e ao PPG-Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

problematização acerca das relações entre, de um lado, as crises profundas e globais contemporâneas e, de outro, as transformações no currículo, nos mecanismos da disciplinaridade e do controle social e nos processos identitários e de subjetivação. Mas, além do caráter analítico dessas pesquisas, em alguma medida elas também podem nos ajudar a estarmos preparados frente àquelas crises; com isso, talvez fique um pouco mais fácil pensar e executar alternativas e experimentar novas linhas de fuga frente aos constrangimentos que tais crises vêm nos impondo.

Assim, meu objetivo aqui não será propor uma análise técnica ou uma crítica estética sobre *A vila* —até mesmo porque me falta competência para qualquer dessas coisas. Também não se trata, a rigor, de interpretar o filme, se entendermos *interpretar* no sentido usual de determinar algum (suposto) “significado exato” do que diz a obra ou descobrir quais foram as intenções do autor e o que quis ele “realmente” dizer com sua obra. Assim pensada a interpretação, ela se constitui num empreendimento sem sentido na perspectiva em que me movimento. Também por isso, não se trata, aqui, de tentar fixar sentidos para os vários conceitos que irão aparecendo ao longo do texto —tais como fundamentalismo, paradigma, normalização etc.—; eles serão trazidos e comentados apenas na medida em que isso me parecer necessário para um melhor entendimento acerca das ressonâncias que pretendo estabelecer entre eles, tendo *A vila* como pano de fundo.

Mais uma vez, então, estou na conhecida e difícil situação de ter de fazer escolhas, sem me descuidar de produzir um texto que seja instigante, inovador, coerente e útil, pois, afinal, sempre assumo que aquilo que escrevo e digo deve fazer alguma diferença para quem me lê ou me escuta... Nessas circunstâncias, nunca deixo de lembrar as palavras do Segundo Wittgenstein: “Não basta aprender o que tem de se dizer em todos os casos sobre um objeto, mas também como devemos falar dele. Temos sempre de começar por aprender o método de o abordar”.³

Mas antes de me lançar à tematização aqui prometida, quero fazer dois esclarecimentos de ordem metodológica.

Duas questões de método

Primeiro esclarecimento metodológico: a questão das escolhas. Tornou-se hoje um lugar-comum dizer que nossas escolhas jamais são neutras, desinteressadas. Indo além, penso que é preciso ter bem claro que, mais do que dependerem da nossa vontade, tais escolhas são necessariamente informadas e enformadas por aquilo que se costuma chamar de categorias perceptivas e de aparatos e enquadramentos epistemológicos e conceituais de quem faz tais escolhas. Em termos mais gerais, pode-se dizer que nossas escolhas sempre estão fortemente conectadas com a

³ Wittgenstein (1987, III:431).

weltanschauung em que nos situamos. Na medida em que voltarei mais adiante a esse conceito, basta por enquanto dizer que uma boa tradução para essa palavra é *visão de mundo* ou *cosmovisão*.

Ao dizer que *weltanschauung* e escolhas estão conectadas, quero salientar o fato de que não há, entre ambas, propriamente uma relação de causa e efeito ou de sobredeterminação, mas sim de imanência, de implicância, dependência e influências mútuas. A *weltanschauung* funciona como condição de possibilidade para as escolhas e essas, uma vez feitas e colocadas em movimento, vão produzindo seus efeitos e alterando a própria *weltanschauung* que lhes serviu de possibilidade.

Assim, tudo o que segue provém tanto daquilo que eu vi no filme —em função da *weltanschauung* em que estou mergulhado— quanto das ênfases que eu intencional e deliberadamente quero colocar nesta minha discussão —em função dos objetivos a que me proponho neste texto.

Segundo esclarecimento metodológico: as “infinitas alternativas”. Se uso essa expressão é porque nesses casos sempre é possível pensar e dizer algo de novo sobre uma obra; algo que até então parecia não ter estado ali ou que só foi possível ver a partir de uma nova mirada, sob uma nova luz. Mas é claro que esse “infinitas” não deve ser confundido com “toda e qualquer coisa”. Mesmo que, no limite, se possa pensar e dizer infinitas coisas sobre algo, não se pode pensar e dizer toda e qualquer coisa sobre esse algo. Se quisermos uma analogia para esclarecer melhor esse aparente paradoxo, basta lembrarmos que mesmo que existam infinitos números reais no intervalo entre dois números inteiros quaisquer —entre os números 2 e 5, por exemplo—, em tal intervalo não estão *todos* os números reais. Na verdade, fora dessa infinidade entre os números 2 e 5, há *outras infinitas infinidades* (Delahaye, 2006). A Matemática do Infinito já demonstrou, há bastante tempo, que há diferentes ordens de infinitude; e demonstrou também que, assim como finitude não se confunde com limitação, infinitude não se confunde com ausência de limites. Em suma, e para o que aqui nos interessa, *infinito* não é sinônimo de *todos*...

Então, assim como há infinitas coisas que *podem* ser pensadas e ditas sobre *A vila*, há infinitas coisas que *não podem* ser pensadas e ditas sobre o filme, pelo menos se quisermos nos manter no campo da racionalidade, por mais elástico e menos canônico que seja nosso conceito de razão. Assim, por exemplo, uma afirmativa como “*A vila* é um filme que trata da corrida espacial” não faz sentido; não temos como justificá-la racionalmente, isso é, não temos como dar razões plausíveis para tal afirmativa. Qualquer tentativa de conectar o roteiro ou outro qualquer aspecto d’*A vila* à corrida espacial seria uma operação no mínimo ridícula.

A partir dessas duas questões, logo aparece a noção de limites do pensável e do dizível. Ambos, o pensável e o dizível, estão sempre constrangidos pelas ressonâncias que mantêm com o visível e com a infinidade dos já pensados e já ditos que lhes precederam, os cercam, os alojam e os sustentam. Como tão argutamente nos mostrou Michel Foucault, há sempre uma ordem segundo a qual os ditos dos discursos são “ao mesmo tempo controlados, selecionados, organizados e distribuídos” de alguma maneira (Foucault, 1996, p.9). Com os discursos, isso se passa assim para que seja possível “conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (ibid.).

Mas se há limites para o pensável e o dizível, é preciso compreender que sempre vale a pena forçá-los, submetê-los a essa prova que é a tentativa de ultrapassar as linhas que delimitam a ordem do discurso. Assim, vale a pena não só a aventura de explorar o infinito que existe dentro dos limites, a aventura de descer ao infinitesimal que se situa comportadamente dentro dos limites do já pensado e já dito, mas, também, a aventura de tentar romper tais limites e experimentar o novo, o ainda não visto, o impensado e ainda não dito.

De certa maneira, é a isso que me proponho neste texto: tanto movimentar-me bem-comportadamente em dois espaços epistemológicos diferentes para pensar *A vila* como um ícone do fundamentalismo, quanto ao mesmo tempo aventurar-me —talvez nem tão comportadamente...— a cruzar as fronteiras que separam tais espaços epistemológicos. Um desses espaços é a *paradigmatologia* inaugurada e desenvolvida por Thomas Kuhn, a partir dos anos sessenta do século passado. O outro espaço é todo aquele conjunto de saberes que Michel Foucault produziu sobre o *poder* —principalmente disciplinar— e sobre a *norma*, ambos funcionando como operadores da regulação e do governo da vida dos indivíduos e das populações, na Modernidade.

Nesse caso, talvez seja até melhor não falar propriamente em “cruzar as fronteiras”, mas sim em estabelecer algumas pontes entre ambos os espaços; seria possível pensar em fronteiras quando tais espaços não são contíguos mas, bem ao contrário, situam-se em dimensões tão distintas? Não se trata, então, de tentar articular a epistemologia estruturalista de Kuhn com a Filosofia da Prática de Foucault, mas apenas de examinar o que se pode aproveitar de cada uma delas —em separado e algumas vezes em conjunto— para refinar nossa leitura de *A vila* e, ainda mais do que isso, para examinar o filme como uma alegoria em torno do fundamentalismo, de seus efeitos deletérios e de suas próprias limitações, em termos epistemológicos, éticos, culturais e políticos.

Um filme fundamentalista?

A vila é um filme fundamentalista; ou talvez seja melhor dizer: *A vila* é um filme sobre o fundamentalismo. Com isso, eu quero sublinhar que ele aborda, discute, problematiza o fundamentalismo e não que ele tenha sido pensado e realizado de forma a assumir uma postura fundamentalista. Para que essas afirmativas fiquem ainda mais claras, é preciso explicar que estou atribuindo à palavra *fundamentalismo* dois sentidos principais muito próximos porém distintos. Vejamos isso mais de perto.

Em primeiro lugar, uso a palavra *fundamentalismo* em seu sentido moderno mais corrente e de certa maneira mais específico: para designar um movimento que objetiva voltar ao que é considerado princípios fundamentais (ou vigentes na fundação) de uma religião. Nas suas manifestações mais brandas, pode-se dizer que o fundamentalismo serve como uma âncora para qualquer religião, isso é, que em certa medida a prática de qualquer religião passa, necessariamente, pelo fundamentalismo. Mas foi nos últimos duzentos anos que ele começou a se manifestar de modo bastante mais explícito e intenso no Ocidente, como um movimento de rejeição aos valores da Modernidade. Principalmente entre protestantes puritanos, o fundamentalismo passou a ser entendido como um movimento “pelo qual os partidários tentam salvar uma identidade religiosa da absorção pela cultura ocidental moderna” (Wikipédia, 2006). Mas foi somente no início do século XX que aconteceu a primeira radicalização fundamentalista, quando alguns grupos protestantes conservadores norte-americanos se auto-intitularam fundamentalistas e colocaram-se fortemente contra os modos de vida e os valores morais modernos. Ao se posicionarem contra o seu tempo, esses fundamentalistas fizeram várias experiências sociais, na tentativa de criarem uma utopia voltada para o passado. Todo o argumento de *A vila* desenrola-se justamente nesse contexto. Aqui valem as palavras de Künzli (1995, p.66):

Mas esse fundamentalismo não é nada mais senão uma utopia voltada para trás. Uma utopia salvacionista, que transfigura e absolutiza o passado e uma origem. Ou uma escatologia invertida. [...] Será que esses tempos passados, quando “Deus” ainda não tinha morrido e os textos primevos estavam sendo escritos, foram realmente mais pacíficos, justos, humanos, felizes, plenos? À medida que se absolutiza esse passado, seja em textos religiosos, seja em rituais ou mitos, seja na forma superficialmente modernizada de ideologias de psico-seitas, seja na forma de “nacionalismos” tribais restaurados, primitivamente racistas, o fundamentalismo revela seu caráter de fuga. Esse passado é uma projeção.

Não é difícil compreender as justificativas que esses fundamentalistas deram —e continuam dando...— para o seu fundamentalismo. De um modo geral, eles entendem a cultura ocidental moderna como a vitória do profano e secular sobre o sagrado e o regular⁴; tal vitória costuma ser vista como uma degeneração dos princípios originais, ou seja, uma corrupção dos

⁴ Aqui, *regular* na acepção que lhe dá Houaiss (2001, vocábulo *regular*): “que segue o paradigma do grupo a que pertence”.

princípios que eram vigentes na fundação do mundo. Tais princípios ou fundamentos, justamente por terem se originado no sagrado, são tomados como transcendentais e, por isso mesmo, supra-humanos. Assim, para os fundamentalistas, o Homem não teria o direito de corromper a vontade e os feitos do sagrado; por isso, deve-se castigar aqueles que o tentem fazer ou, pelo menos, devemos nos afastar deles e do mundo em que vivem. Como explica Dreher (2002, p.82), “o fundamentalista quer defender sua verdade religiosa, que se vê ameaçada pelos ‘poderes’ da Modernidade, designados de pluralismo, relativismo, historicismo e destruição de autoridades”.

Em termos identitários, os fundamentalistas consideram que as bases sagradas da religião —e dos modos de vida que ela afirma— foram perdidas “por negligência ou desatenção, configurando ato de separatismo ou divergência em termos estranhos impróprios e hostis à própria religião” (Wikipédia, 2006). Por isso, os fundamentalistas ocupam-se permanentemente em “afirmar uma identidade separada, baseada nos princípios fundamentais da religião” (id.). Eles

acreditam que a sua causa é de grave e cósmica importância. Eles vêm a si mesmos como protetores de uma única e distinta doutrina, modo de vida e de salvação. A comunidade [...] é o compromisso dos movimentos fundamentalistas, e atrai então não apenas os que compreendem a distinção mas também outros insatisfeitos e os que julgam que a dissidência é distintiva, sendo vital à formação de suas identidades religiosas. O muro de virtudes fundamentalista que protege a identidade do grupo é instituído não só em oposição a religiões estranhas, mas também contra os modernizadores... (id.)

Nesses termos, é mais do que evidente que a pequena comunidade d’A *vila* assume o fundamentalismo como ideologia a nortear sua forma de vida. Trata-se de uma comunidade na medida em que seus membros partilham *em comum* algum atributo. Aqui vale o risco do duplo trocadilho: nesse caso, o que de mais fundamental os membros daquela comunidade têm em comum é a própria ideologia fundamentalista. Cada personagem, quando explica a sua presença naquele lugar, justifica-se a partir de alguma experiência anterior dramática. São unânimes em afirmar que tais experiências, familiares e violentas, teriam acontecido por eles terem vivido na “cidade”; assim, cada um teria optado por viver naquela vila para fugir de um outro lugar, moderno e cruel. Esses personagens formavam um conselho de anciões, os mais sábios, mais velhos, defensores da própria comunidade, depositários dos segredos das suas origens, guardiões do templo que era a vila que eles mesmos haviam inventado. Eles não apenas haviam sido os autores daquela forma de vida, mais feliz porque mais pura, como se autorizavam a controlar, autoritariamente e pelo medo, todos os jovens e crianças, seus descendentes. Dessa maneira, eles os mantinham sem acesso ao resto do mundo e sem saberem o que acontecia fora da vila, para além da fronteira marcada pela floresta circundante. Era esse isolamento *material* —a própria floresta de Covington— e *representacional* —mantido pelos mitos, medos e segredos— que permitia que todos levassem, naquele lugar, uma vida não-moderna: sem energia elétrica, desco-

nhecendo os meios de comunicação atuais, vestindo uma moda muito simples e antiquada, sem usarem máquinas modernas etc.

Para reforçarem as fronteiras entre essa pequena comunidade e o resto do mundo —para reforçar as fronteiras entre um modo de vida mais puro, simples e seguro e um outro modo de vida mais pecaminoso, complexo e perigoso—, os guardiões do templo haviam povoado a floresta de Covington com seres tão estranhos e misteriosos que nem mesmo seus nomes eram conhecidos ou pronunciados. Raramente apareciam, de modo vago e furtivo, cheios de garras e cobertos com uma túnica vermelha —motivo pelo qual essa tinha se tornado a cor proibida. Esses seres —por todos referidos apenas como “aqueles de quem não falamos”— só se tornavam perigosos quando se viam ameaçados; isso podia acontecer quando, por exemplo, se sentiam invadidos pelos habitantes da comunidade. Assim, qualquer tentativa de entrar na floresta significava provocar a ira d’“aqueles de quem não falamos”.

A floresta de Covington e seus estranhos habitantes funcionam como uma metáfora deveras interessante das tentativas desesperadas dos fundamentalistas para demarcar suas fronteiras, para dizerem “quem somos nós” e “quem são os outros”; ou, em outras palavras: para dizerem “quem são os bons, os verdadeiros, os puros” e “quem são os maus, os falsos, os impuros”... Está-se diante da mesma questão que atormenta os sistemáticos: a caracterização dos critérios e dos limites do pertencimento. Eles sempre se deparam com as dificuldades —talvez, melhor: com a impossibilidade...— de demarcar os critérios e os limites definitivos e bem definidos dos *ismos*, das disciplinas, dos paradigmas. Aquilo que Lenoir (1993, p.72) disse sobre as disciplinas, vale perfeitamente aqui: “enquanto operadores práticos incorporados, as disciplinas são estruturas políticas que fazem a mediação entre a economia política e a produção de conhecimento”. No mesmo sentido vai Foucault (1995, p.242) quando diz que são as disciplinas que permitem “um ajuste cada vez mais controlado —cada vez mais racional e econômico— entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder”. Em qualquer caso, pode-se substituir a palavra disciplinas por paradigma ou, de um modo geral, por qualquer *ismo*. Voltarei a essa questão mais adiante.

Por que, afinal, as fronteiras das classificações categoriais —como é o caso das fronteiras do fundamentalismo— não são precisas? Isso se dá assim não porque se ignorem os critérios necessários para uma boa classificação, ou porque *ainda* não se tenha conseguido formular um conceito suficientemente claro ou preciso sobre o fundamentalismo ou, mesmo, porque exista alguma patologia da própria linguagem. Nenhuma classificação é suficiente, isso é, nenhuma classificação dá conta da sua própria tarefa porque as operações levadas a efeito para classificar

—a separação, a nomeação, hierarquização, a ordenação etc.— dependem sempre e necessariamente da linguagem e toda a linguagem é sempre ambígua, incompleta, ambivalente.

Assim, em decorrência do caráter ambivalente —ou, talvez melhor: polivalente— da linguagem, não há como saber precisamente até onde vai uma ética ou uma conduta fundamentalista. O fato é que, estando a linguagem necessariamente imbricada com práticas sociais —que se caracterizam, entre outras coisas, por serem *históricas* (contingentes, transitórias, mutáveis etc.) e *assimétricas* (sempre atravessadas por relações de poder)—, a sua prática, ou seja, a prática lingüística, nunca será estável, conclusiva, definitiva, inequívoca, isenta e tranqüila. Como explica Bauman (1999, p.9), “a ambivalência não é produto da patologia da linguagem. É, antes, um aspecto normal da prática lingüística”.

Da mesma maneira, não só variam muito as conotações atribuídas ao rótulo fundamentalista, como, também, varia de grupo para grupo o valor desse rótulo e a sua aceitação. Ora ele pode ser tomado como elogioso —principalmente entre os mais radicais e ortodoxos, sejam eles cristãos, muçulmanos ou judeus—; ora ele é tomado como ofensivo —principalmente entre aqueles que se consideram menos religiosos e mais racionais. Principalmente para esses, fundamentalistas são os outros... Mas, nesse segundo caso, não se pode esquecer que o seu apego intransigente às metanarrativas iluministas e a fé radical naquilo que eles consideram os infinitos poderes da razão moderna —como um atributo a ser desenvolvido por um “sujeito desde sempre aí”⁵— revelam uma adesão incondicional e tranqüila a certos fundamentos, podendo, então, ser entendidos como manifestações fundamentalistas, no caso, seculares. Nas palavras de Dreher (2002, p.87), “o fundamentalismo é expressão da própria Modernidade. A própria Modernidade criou fundamentalismos, como a crença no fim da religião, no progresso da história... O fundamentalismo não é mero tradicionalismo ou antimodernismo. [...] ele é um antimodernismo moderno”.

O entendimento de que a aceitação não problematizada das metanarrativas iluministas são manifestações fundamentalistas seculares aponta para o fato de que a Modernidade, ao querer desinventar a religiosidade, acabou colocando pela porta dos fundos o que estava retirando — com muita dificuldade, luta e barulho— pela porta da frente. O próprio racionalismo moderno sustenta-se —ou seja, *fundamenta-se*— num tripé que, *per se*, não é racional: fé na *teleologia* da História, no *progresso* pela Ciência e na *libertação* pela Política. Assim, as críticas ao fundamentalismo, quando articuladas no registro da racionalidade moderna, não deixam de ser um

⁵ Para uma discussão sobre o uso que faço da expressão “um sujeito desde sempre aí”, vide o capítulo 7 (*O sujeito*) de meu livro *Foucault & a Educação* (Veiga-Neto, 2003a).

tanto paradoxais⁶... Para contornar tal situação, pode-se tentar articular uma crítica que não conte com os fundamentos apontados acima. Para isso, pode-se lançar mão, por exemplo, de algumas alternativas, tais como o desconstrucionismo derrideano, o método genealógico e a hipercrítica⁷. Ainda que tudo isso seja importante e cada vez mais urgente nos dias de hoje, o que me interessa, aqui, é mostrar a dose de fundamentalismo que existe no pensamento moderno para, com isso, alargar um pouco mais esse sentido mais corrente e específico que vim discutindo até aqui.

Em segundo lugar, então, me interessa usar *fundamentalismo* também num sentido menos comum, porém mais alargado: para designar qualquer postura intelectual ou movimento social cujos partidários mantêm estrita, inarredável e intransigente obediência a determinados princípios fundamentais. Tais princípios constituem a base que conforma uma *weltanschauung* particular. Se essa base for muito sólida —isso é, se ela tiver seus “componentes” (princípios) muito bem articulados entre si—, aqueles partidários não se enxergarão como prisioneiros de tais princípios, pois entenderão que seus princípios são naturalmente válidos e corretos e, por isso mesmo, epistemologicamente necessários e justificáveis *per se*. Uma tal naturalização dos fundamentos implica o apagamento do caráter de invenção dos fundamentos; nesse caso, o fundamentalista não terá como se sentir fundamentalista...

Nesse sentido mais alargado, era tão fundamentalista o sistema soviético quanto é hoje a igreja católica; “seu ‘cristianismo real’ não tem muito mais em comum com os evangelhos do que o ‘socialismo real’ tinha [e tem] em comum com um socialismo verdadeiro” (Künzli, p.68). E ao sistema soviético e à igreja católica, eu acrescento o sistema cubano e o Império⁸. Enquanto um deles faz do marxismo-leninismo o seu fundamento dogmático —porque imune a uma crítica externa que lhe seja incômoda—, o outro faz da celebração do mercado a sua cláusula pétrea. Assim incriticáveis, e por isso mesmo indemissíveis, ambos estão prontos para acolher o ativismo dos seus fiéis partidários. E, afinal, não é isso o que acontece também com os Castro e os Bush, com os Bin Laden e os Blair, todos eles cercados de seus sectários seguidores, todos eles se autojustificando a partir de fundamentos que eles mesmos inventaram e querem impor aos outros?

⁶ Conforme expliquei, quando desenvolvi uma crítica à Pedagogia moderna no que concerne ao seu apego às metanarrativas modernas (Veiga-Neto, 2002), nesses casos estamos frente ao paradoxo do *bootstrap*, que consiste na tentativa (sempre frustrada...) de alguém tentar se suspender no ar puxando os cordões dos próprios sapatos...

⁷ Tenho utilizado essa palavra para designar “um tipo de desconstrucionismo que faz da crítica uma prática permanente e intransigente até consigo mesma, de modo estranhar e desfamiliarizar o que parecia tranqüilo e acordado entre todos. Estando sempre desconfiada, insatisfeita e em movimento, essa crítica radicalmente radical não se firma em nenhum *a priori* —chamemo-lo de Deus, Espírito, Razão ou Natureza—, senão no próprio acontecimento. Desse modo, a hipercrítica vai buscar no mundo concreto —das práticas discursivas e não discursivas— as origens dessas mesmas práticas e analisar as transformações que elas sofrem, sem apelar para um suposto tribunal epistemológico, teórico e metodológico que estaria acima de si mesma.” (Veiga-Neto, 2006).

⁸ Para mais detalhe, vide Hardt & Negri (2003).

Insisto que isso vale para quaisquer fundamentalismos, sejam eles religiosos ou seculares; judeus, muçulmanos ou cristãos; filosóficos ou políticos; da esquerda ou da direita. Para Künzli (1995, p.68), “a busca do poder trai sempre uma insegurança íntima. O absolutismo que caracteriza todo e qualquer fundamentalismo tem a função de uma interdição da dúvida, do raciocínio e do diálogo, legitimada pela transcendência. Os fundamentalistas estão certos: se cedermos um milímetro à razão crítica, autônoma, estaremos perdidos” (id.)...

No limite, esse alargamento do conceito leva o fundamentalismo a praticamente se confundir com o próprio fundacionalismo epistemológico. Lembro que as conseqüências filosóficas e políticas disso não são triviais: significa, entre outras coisas, entrar no complicado debate atual em torno da (im)possibilidade seja da fundamentação última, de um Hans Albert, e de uma fundamentação não-metafísica, de um Karl-Oto Apel; seja do relativismo epistemológico e ético, de um Wittgenstein (para citar apenas alguns nomes...). Seja como for e apesar de todos esses riscos, é nesse duplo sentido —ora mais específico, ora mais geral— que neste texto estou usando a palavra *fundamentalismo*.

Um filme kuhniano

É justamente a partir desse ponto que podemos recorrer à paradigmologia kuhniana para, junto com Shyamalan, elaborarmos uma crítica ao fundamentalismo que seja capaz de mostrar o seu caráter construído, contingente e, por isso, arbitrário.

Se, junto com Thomas Kuhn, chamarmos de *paradigma* qualquer princípio de fundo, ou seja, qualquer fundamento que funciona como um organizador da percepção e um orientador da ação humana, poderemos compreender *A vila* como uma longa tematização sobre o fundamentalismo, assumindo-o como um paradigma no qual estava mergulhada —e queria continuar mergulhada— aquela pequena comunidade. Pode-se ir além desse conceito e examinar alguns outros que lhe são correlatos para reforçar a adesão de Shyamalan à paradigmologia⁹. É por essas razões, então, que posso qualificar o filme de kuhniano.

Aqui é preciso fazer uma ressalva: Kuhn desenvolveu suas teorizações a partir dos estudos que realizou sobre o Ensino de Física e a História da Física. Depois disso, dedicou-se a descrever e explicar detalhadamente o funcionamento das Ciências Naturais, notadamente da Física, da Química e, com menos ênfase, da Biologia. Assim, a rigor, estendê-la para descrever e explicar o funcionamento da sociedade em geral —e, neste caso específico, o funcionamento de um grupo fundamentalista— constitui-se num alargamento considerável daquela teoria. Em certa

⁹ Será preciso lembrar que, na perspectiva aqui em jogo, pouco interessa se o roteirista e diretor d'*A vila* conhece ou não as contribuições de Thomas Kuhn? Ou se ele tinha *mesmo* a intenção de realizar um filme kuhniano? Ou se ele sabe *mesmo* (ou não sabe) que fez isso?

medida, isso nem me parece de todo correto; afinal, a vida social e cultural de uma comunidade não funciona da mesma maneira como funcionam as Ciências Naturais. Desse modo, não se trata aqui propriamente de tomar a teoria de Kuhn no seu sentido estrito nem, tampouco, de tentar aplicá-la sobre o filme; trata-se, sim, de fazê-la ressoar, de ativá-la, para ver em que medida os seus conceitos e aquilo que ela diz podem ser úteis para compreendermos melhor o fundamentalismo tratado n'A *vila*.

Como mostrarei a seguir, Kuhn e Shyamalan adotam perspectivas muito próximas, senão iguais. São muitos os encaixes possíveis entre, de um lado, a teoria e os conceitos de Kuhn sobre o funcionamento das ciências modernas e, de outro lado, o filme *A vila*, especialmente no tratamento que esse dá ao fundamentalismo. Tais encaixes podem ser agrupados em torno de alguns eixos temáticos, como a *adesão a um paradigma e as crises*, a *pedagogia*, a *tenacidade* e a *conversão*, a *visão*.

Vejamos, de modo resumido e um tanto esquemático, alguns desses eixos temáticos:

A adesão a um paradigma, as crises:

Por tudo que já discuti acima, penso já ter ficado evidente o caráter paradigmático do fundamentalismo abordado n'A *vila*. A seguir, explorarei mais detalhadamente essa questão.

Dentre os mais de vinte sentidos que Kuhn dá ao seu conceito de paradigma¹⁰, vários descrevem bem o fundamentalismo ou se aplicam a ele. Seja como “realizações universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade...” (Kuhn, 1978, p.13), seja como “fonte de instrumentos” (Masterman, 1979) ou “como pré-requisito para a própria percepção”, o paradigma sempre funciona como “um ponto de vista epistemológico geral” (Masterman, 1979, p.79). Uma *weltanschauung* conforma um — e, ao mesmo tempo, é conformada por um— paradigma.

Afora esses sentidos, para constatar os encaixes entre paradigma e fundamentalismo pode-se recorrer à tipologia organizada por Masterman (1979), quando ela identifica ainda vários outros sentidos que Kuhn dá àquela palavra: “como mito” (id., p.75), “como ‘filosofia’ ou constelação de perguntas” (id., p.76), “como toda uma tradição e, em certo sentido, como modelo” (id., *ibid.*), “como especulação metafísica bem-sucedida” (id., p.77), “como dispositivo aceito na lei comum” (id., *ibid.*), “como conjunto de instituições políticas” (id., p.79), “como modelo aplicado à quase-metafísica” (id., *ibid.*).

¹⁰ Para uma discussão detalhada sobre o caráter fortemente polissêmico da palavra *paradigma*, em Kuhn, vide Masterman (1979).

Aderir a um paradigma —seja por opção voluntária, como fizeram os guardiões do templo *A vila*; seja por uma imersão involuntária, como faz a prática pedagógica— significa assumir um chão epistemológico que não apenas fundamenta-se em princípios acordados, compartilhados e bastante sólidos, mas, também, que se compõe por variadas peças, qual um quebra-cabeças. A analogia que Kuhn faz entre paradigma e quebra-cabeças é importante, pois permite compreender o caráter construído do paradigma, bem como o fato de que viver num paradigma significa viver ajustando uma peça na outra. Quanto mais bem ajustadas as peças entre si, mais coeso e verossímil será o paradigma. Já antecipando o uso que farei de Foucault na próxima seção, sugiro que existe uma boa analogia entre as peças do quebra-cabeças e os enunciados; aquelas estão para esses assim como o paradigma está para as formações discursivas.

Em termos práticos, aderir a um paradigma sempre é mais seguro do que vagar a esmo. Além de fornecer um fundo comum de inteligibilidade aos seus praticantes, ele ao mesmo tempo funciona como uma proteção contra o ingresso dos estranhos, quando esses estranhos não quiserem ou não puderem se conformar ao paradigma. Assim, uma vida paradigmaticizada será sempre uma vida com mínimos sobressaltos. Acontece que nenhum fundo de inteligibilidade é completo, pois nenhum conjunto de fundamentos será capaz de dar conta de tudo. Isso é assim não apenas porque nunca é possível pensar suficientemente o mundo, ou seja, pensar “tudo o que é o caso” (Wittgenstein, 1987a, p.29), mas também porque, mesmo que por um momento fosse possível pensar suficientemente o mundo, o tempo passa e o mundo muda... A incompletude do fundo de inteligibilidade implica encontrar, aqui e ali, coisas e fatos que, não se ajustando bem às expectativas determinadas pelo fundo, são vistas como anomalias. Como explicou Kuhn (1978, p.90-91), “a novidade somente emerge com dificuldade (dificuldade que se manifesta através de uma resistência) contra um pano de fundo fornecido pelas expectativas”. É o acúmulo de tais pequenas novidades anômalas ou a presença de uma súbita grande anomalia que vai levar o paradigma a uma crise. Contornar a crise de dentro do próprio paradigma é sempre a primeira solução; isso implica acolher a(s) anomalia(s), ora as escondendo, ora tentando resolvê-las à luz dos —e respeitados os— pressupostos/fundamentos do paradigma. Se isso não for possível, será todo o paradigma que estará fadado a desaparecer.

De maneira similar, a vila de Shyamalan foi construída para que todos tivessem ali mais segurança ou, pelo menos, se sentissem mais seguros do que quando viviam num outro paradigma. As cenas iniciais vão revelando uma vida prosaica, em que os membros da comunidade parecem imersos no *eterno retorno* de um cotidiano simples e sempre coletivo. Mesmo assim, aos poucos vão acontecendo coisas que geram uma crescente sensação de insegurança na comunidade —e, certamente, algum medo no espectador...

Na primeira cena, até mesmo a morte é aceita sem *resistência*, mas apenas com perguntas a uma transcendência anônima —“de quem é a respiração que ouvirei para eu poder dormir? De quem é a mão que segurarei para eu poder andar?”. A postura, o distanciamento das pessoas e a prostração sobre o tosco caixão daquele que faz essas perguntas abrem o filme num clima de densidade dramática notável.

A segunda cena está ligada a essa primeira por uma frase que funciona como uma “nota de antecipação” musical: antes mesmo que apareça a segunda cena, já se ouve uma voz grave dizendo: “nós nos perguntamos em momentos como esse: tomamos a decisão certa ao nos estabelecermos aqui?”. Em seguida, então, aparece a segunda cena: um homem, de pé diante de numerosas pessoas sentadas em torno de uma longa mesa de refeições, é o dono daquela voz. De imediato, o personagem que está sentado à sua direita toma-lhe a mão, como que para lhe consolar, ou apoiar, ou interromper-lhe a fala, ou fazê-lo sentar; ou tudo isso, talvez. É nesse momento que a crise resolve-se num ato de resignação; aquele que fizera a pergunta afirma sua submissão à *ordem das coisas*: “Somos gratos pelo tempo que nos foi concedido”. Durante toda essa segunda cena, a câmara desloca-se lenta e dramaticamente: do homem de pé para os demais; desses ela volta para ele. Tem-se a impressão de que tal deslocamento serve para trazer a imagem da comunidade em socorro àquele que fez a pergunta.

Esse jogo entre o *dizível* e o *visível*, entre o grave do som e a austeridade das imagens, entre a ordem do discurso e a gravidade de cada acontecimento, entre o movimento das palavras e o deslocamento da câmara, será uma constante ao longo do filme. Nesse jogo, as relações não são jamais dialéticas. Nenhum dos elementos se reduz ao seu par, mas cada um mantém com o outro uma forte tensão e uma complementaridade irrenunciável.¹¹

Seja a morte, sejam os pequenos problemas pessoais —um amor não correspondido, por exemplo—, nada parece perturbar a *weltanschauung* partilhada naquela comunidade. Tudo parece ir bem até que advenha uma crise; é a partir daí que a adesão ao paradigma é colocada em xeque. Assim, por exemplo, a morte do pequeno Daniel Nicholson, cujo enterro compõe a primeira cena do filme, aparece como uma primeira crise: Lucius Hunt apresenta-se diante do conselho de anciões e, para surpresa de todos, diz que esse e outros eventos fizeram-lhe refletir e pede para cruzar a floresta proibida para ir à cidade, atrás de remédios. A experiência da morte como fonte da crise e a busca do *phármakon* como sua solução funcionam como alegorias poderosas para a irônica situação em que —como se descobrirá depois de revelado o enigma do filme— se Lucius tivesse mesmo ido à cidade, a crise se resolveria não por algum ajuste feito dentro do paradigma, mas pela ruptura do próprio paradigma.

¹¹ As várias referências que faço aos pensamentos de Nietzsche e de Foucault são obviamente intencionais...

Passagens como essa mostram bem mais do que as relações entre *A vila* e o fenômeno atualmente denominado “crise do paradigma”. O que ressoa em tudo isso é, entre tantas outras coisas, a triste irracionalidade dos fundamentalismos religiosos e seculares no mundo de hoje.

A pedagogia:

O papel da Educação aparece já na terceira cena do filme: após encontrarem, ao lado da escola, um animalzinho morto e esfolado, um grupo de crianças, já na sala de aula e frente às perguntas feitas pelo professor sobre o ocorrido, respondem como se adivinhassem as respostas que o professor quer ouvir. Exatamente como Kuhn (1987) descreve o papel condutor do paradigma na prática pedagógica, o professor não usa a experiência do acontecido nem para ensinar alguma coisa nem para confirmar alguma coisa que os alunos já sabem, mas sim para instituir e reforçar um modo de ver e de pensar bastante particular. Para Kuhn (1978, p.71), quando o professor reporta-se à experiência não é para ilustrar uma teoria: “as aplicações não estão lá simplesmente como um adorno ou mesmo como documentação. Ao contrário, o processo de aprendizado de uma teoria depende do estudo das aplicações, incluindo-se aí a prática na resolução de problemas...”.

Numa lógica paradigmática —e poderíamos dizer: numa pedagogia paradigmática—, o processo de ensino-aprendizagem é muito mais convergente do que divergente. Na imensa maioria das vezes, não se faz uma pergunta para que os alunos exercitem sua (suposta) criatividade ou imaginação e descubram ou inventem uma resposta ou solução, mas para que eles se encaminhem de acordo com uma —e mergulhem numa— *weltanschauung* já existente. Isso não significa, para Kuhn, propriamente um problema, deficiência ou defeito da pedagogia envolvida em tais processos; ao contrário, é graças a um equilíbrio —sempre que possível, controlado— entre convergência e divergência, entre a repetição e a novidade, que se dá o avanço —também controlado— do conhecimento científico (Kuhn, 1987a). Aliás, para ele as Ciências Naturais progridem, no sentido de acumular novos conhecimentos, tão rapidamente graças justamente a essa possibilidade de forte convergência.

Quem estiver interessado no estudo da recreação e dos jogos infantis, também encontrará n’*A vila* várias situações em que a Pedagogia funciona como um conjunto de saberes e práticas paradigmáticas. Assim, por exemplo, justamente Lucius Hunt, aquele jovem que, nas palavras de Ivy Walker, “não faz coisas que os outros fazem, que não brinca e não pula”, é o que parece ter menos medo dos estranhos da floresta de Covington. Teria tido ele uma educação diferente dos demais, menos convergente e conformadora, estando, por isso, menos impregnado

da *weltanschauung* que mantinha todos os demais tão aderidos e obedientes ao fundamentalismo daquela comunidade?

Temos um outro bom exemplo no “jogo do tronco”, em que os jovens testam sua coragem em permanecer, à noite, de braços abertos —imóveis, na emblemática postura da crucificação...—, sobre um tronco bem próximo aos limites entre a vila e a floresta. Vencerá a aposta aquele que permanecer mais tempo ali, ameaçado pelos ruídos que vêm da floresta. De novo, é justamente Lucius Hunt o campeão no “jogo do tronco”. Tais experiências servem como um bom exemplo de como funciona uma pedagogia cultural.

A tenacidade e a conversão:

Assim como Kuhn entende a *tenacidade* como o apego —por medo ou por “cegueira cognitiva”— a um paradigma, ele chama de *conversão* à mudança de paradigma.

Os habitantes d'A *vila* resistem tenazmente a transpor os limites que eles mesmos marcaram para seu território. Uns, os guardiões do templo, resistem porque *já sabem* —e, por isso, temem— o que encontrarão *do outro lado da* floresta; os outros, mais jovens, resistem porque *não sabem* —e, por isso, também temem— o que encontrarão *na* floresta. Em qualquer dos dois casos, todos agarram-se ao seu próprio paradigma. Pode-se entender o medo como um motor importante para a tenacidade

Quando, nas cenas iniciais, um dos anciões questiona-se, em voz alta e profunda, sobre se teriam tomado a decisão certa em se estabelecerem ali, a tenacidade parece ficar por um fio... Talvez pela mão que lhe é estendida, talvez pela visão da comunidade atenta às suas palavras, talvez por tudo isso, a sua adesão ao paradigma se mantém. Só bem mais tarde é que o mesmo personagem voltará a se questionar e a questionar abertamente com os outros anciões a manutenção, ou não, daquela vida. O resultado de tudo isso será a vitória da tenacidade.

A tenacidade vence de novo quando o corajoso Lucius se dispõe a cruzar a floresta proibida, atrás de medicamentos. Mas aqui é preciso compreender que se está diante de uma coragem que se alimenta do ténue equilíbrio entre a ignorância do que existe pela frente e uma fraca adesão paradigmática —afinal, Lucius não parece ser justamente o mais diferente dentre todos os jovens da comunidade? Até aí a tenacidade continua vencendo simplesmente porque, mesmo em sua rebeldia, o herói é proibido de cruzar a floresta proibida...

Mais adiante, aparece o episódio das caixas. Diante das lembranças tão carinhosa e misteriosamente guardadas à chave em grandes caixas de madeira, cada um dos mais velhos prefere continuar apegado ao paradigma que inventaram para si mesmos. É só diante de uma forte crise

que uma das caixas é aberta e dela são tirados objetos que os ligavam ao passado. Nesse momento, opera-se no espectador uma, digamos, dissonância cognitiva: as fotografias mais antigas mostram pessoas vestidas com roupas mais modernas do que as roupas usadas pelos habitantes da vila... Tal dissonância só se resolverá mais adiante, quando, em sua viagem à cidade, Ivy transpuser o alto muro que funciona como o último limite entre aquele mundo fundamentalista e o mundo exterior, moderno, mecanizado, cheio de recursos, complexo e, por isso, visto por aquela comunidade como decadente e, acima de tudo, perigoso.

O “jogo do tronco”, que descrevi acima, serve como uma medida da aderência ao paradigma, da tenacidade de seus membros. Ao mesmo tempo, o jogo cria e exacerba o medo entre os jovens; trata-se de um sentimento que trabalha a favor da permanência dentro daquele espaço que, nesse caso, é tanto físico quanto simbólico. Os mais velhos têm, digamos, um medo de primeira ordem; trata-se do medo do mundo que existe para além dos muros da floresta de Covington. Para reforçarem a tenacidade entre os mais jovens, os mais velhos inventaram “aqueles de quem não falamos”, como estranhos que incutem também o medo nesses mais jovens. Mas nesse caso, trata-se de, digamos, um medo de segunda ordem.

Para Kuhn, sair de um paradigma implica converter-se necessária e imediatamente a um outro paradigma.

Todos os guardiões do templo experimentaram, num determinado momento de suas vidas, o fenômeno da conversão. Diante dos sinais apocalípticos de um presente em crise, cada um —para usar o conhecido exemplo de Kuhn— passou a enxergar “orelhas de coelho” onde até então tinha enxergado “bico de pato”... Abandonaram uma *weltanschauung* em favor de outra, com todas as implicações práticas que isso envolve: no caso deles, deixaram tudo para trás, mudando de lugar, de hábitos, de roupas, criando novas tradições etc. A mudança de paradigma depende de uma conversão súbita, movida em boa parte pelo acúmulo de anomalias —que tornam o paradigma tradicional incômodo demais— ou pela vivência e reconhecimento de uma experiência limite, como a morte. Como explica Kuhn (1978, p.190),

[...] antes de poder esperar o estabelecimento de uma comunicação plena entre si, um dos grupos deve experimentar a conversão que estivemos chamando de conversão de paradigma. Precisamente por tratar-se de uma transição entre incomensuráveis, a transição entre paradigmas em competição não pode ser feita passo a passo, por imposição da Lógica e de experiências neutras. Tal como a mudança da forma (*Gestalt*) visual, a transição deve ocorrer subitamente (embora não necessariamente num instante) ou então não ocorre jamais.

Tendo cada um dos guardiões do templo feito, quando mais jovem, sua própria conversão, permaneceriam tenazmente aderidos ao novo paradigma. Tal aderência foi conseguida graças a eficientes estratégias de interdição à conversão, inventadas por eles mesmos; a saber, a instituição de um conselho de anciões, a criação de mitos, a convergência pedagógica, a inven-

ção de práticas culturais, o constante empenho em ajustar os acontecimentos (quais peças de um quebra-cabeças) coerentemente, em relação ao “modelo” fornecido por uma *weltanschauung* partilhada.

N’A *vila*, vai ficando claro —ora mais explícita, ora mais implicitamente— que a aderência ao paradigma requer a permanente reativação dessas estratégias, pois como comentei, as anomalias podem aparecer a qualquer momento, podem crescer, se acumular e, por fim, colocar em risco todo o paradigma. Assim, para sintetizar essa situação, podemos recorrer a uma antiga e mal-afamada frase que esteve em curso na vida política brasileira há cerca de trinta ou quarenta anos, para parafraseá-la: “o preço da tenacidade é a eterna vigilância”¹². Inversamente, o “perigo da conversão” está sempre rondando todo e qualquer paradigma.

É fácil compreender o papel decisivo que tem a educação nesse jogo entre tenacidade e conversão. Seja mergulhando progressivamente os muitos jovens na *weltanschauung* do paradigma, seja estando continuamente de prontidão para afastar ou resolver/absorver as crises, o paradigma está sempre em luta pela sua própria sobrevivência. No primeiro caso, entram em ação principalmente as pedagogias escolares; no segundo, principalmente as pedagogias culturais.

A visão:

Algumas metáforas visuais no filme são bastante fortes e interessantes. Uma delas é a proibição da cor vermelha. Mas talvez a mais notável seja a cegueira da personagem principal: Ivy Walker enxerga cores naquele que ela ama, Lucius Hunt, e em algumas outras pessoas, mas não em Noah, o louco; além disso, é justamente ela que recebe a permissão para sair da vila, transpor a floresta e ir à cidade em busca de um remédio para salvar a vida de Lucius¹³. O fato de ser cega não a impossibilita de se orientar satisfatoriamente, mas parece funcionar como uma garantia de que ela não se sentirá seduzida por aquilo que poderá encontrar em sua jornada até a cidade.

As palavras de Kuhn (1978, p.158) são perfeitamente aplicáveis aqui: “os cientistas falam freqüentemente de ‘vendas que caem dos olhos’ ou de ‘uma iluminação repentina’ que inunda um quebra-cabeça que antes era obscuro, possibilitando que seus componentes sejam vistos de uma nova maneira —a qual, pela primeira vez, permite sua solução”. Pode-se pensar que Ivy voltou porque seu amor por Lucius era mais forte do que a tentação de experimentar o outro

¹² Em sua versão original, a frase era “o preço da liberdade é a eterna vigilância”.

¹³ Certamente, a ninguém podem passar despercebidos os sobrenomes de Ivy e de Lucius: *Walker* — caminhante, aquele que caminha; *Hunt* — caça, caçar/perseguir. Menos evidente, mas também importante, são seus nomes próprios: *Ivy* — hera, ginseng (venenoso); *Lucius* — aquele que ilumina, o iluminado.

mundo; mas se pode pensar, também, que ela voltou porque não lhe caíram as vendas dos olhos e, assim, não chegou a experimentar a iluminação repentina necessária para uma conversão.

Com a viagem de Ivy Walker, Shyamalan constrói a alegoria de um *tópos* que é recorrente na tradição ocidental. Trata-se justamente da viagem como experiência de formação. Pessoais e intransferíveis, as experiências de uma viagem operam, no viajante, um extraordinário processo de (trans)formação. Presente em Homero, em Montaigne, em Rousseau, em Nietzsche e, mais recentemente, em Peter Handke, a experiência da viagem assume, em cada caso a seu modo, um sentido importante e especial na formação do sujeito. Explicando o *Bildungsroman*, a novela de formação, como a materialização narrativa da idéia humanista de formação, Larrosa (1998, p.65) diz que

A constituição do herói através das experiências de uma viagem, ao se voltar sobre si mesmo, conforma sua sensibilidade e seu caráter, sua maneira de ser e de interpretar o mundo. Assim, a viagem exterior se enlaça com a viagem interior, com a própria formação da consciência, da sensibilidade e do caráter do viajante. A experiência formativa, em suma, está pensada a partir das formas de sensibilidade e construída como uma experiência estética.

Podemos ir um pouco além e nos valermos da leitura que Larrosa faz de Handke. Como Larrosa (id., ibid.) nos mostra, em boa medida as viagens dos heróis de Handke se conectam com a viagem de Ivy Walker:

Os heróis de Handke não são nem tipos psicológicos que vão pouco a pouco alcançando uma personalidade madura, nem ilustrados em potencial que vão adquirindo um olhar racional sobre o mundo, nem personagens alienados que vão tomando consciência de seu verdadeiro lugar no mundo. Os heróis de Handke são, melhor dizendo, pontos de sensibilidade empenhados numa busca, cheia de dificuldades, por sua própria poética ou, em outras palavras, personagens em busca de uma determinada sensibilidade, em busca de uma determinada maneira de ler que torne o mundo legível de um modo inocente, de um modo renovado, como através do olhar de uma criança.

Para isso, eles têm de se desprender de sua personalidade e de sua cultura, das formas convencionais e fixas de ler. Os heróis de Handke não alcançam uma personalidade, mas uma transparência, um umbral de consciência em que o mundo se abre e se faz legível e habitável (ou melhor, no qual se pode perambular): simplesmente a possibilidade de ler de novo o mundo com olhos limpos e de lhe dar de novo um sentido.

Por que me refiro aqui a esse *topos*? Porque ele, por si só, já seria uma rica fonte para discutirmos as relações entre o fundamentalismo d'A *vila*, a tenacidade paradigmática daquela pequena comunidade e a cegueira de Ivy Walker. Mas, seja pelo espaço, seja pelos objetivos deste texto, não há como aprofundar, aqui, essa questão. Mesmo assim, como uma provocação, sugiro que, como na Odisséia, a atribulada viagem de Ivy opera nela, desde seus preparativos frente às revelações que o pai lhe faz, uma profunda transformação. Quando ela retorna, não é mais a mesma que havia partido, um dia antes. E os percalços que valentemente Ivy supera são recompensados pelo sucesso da sua empreitada. Mas, além disso e talvez ainda mais importante

do que isso: a “solução” que ela dá ao principal obstáculo que encontra no caminho —voluntária ou involuntariamente, pouco importa— acaba funcionando como uma ruptura definitiva com a relação problemática que se estabelecera entre ela e o terceiro vértice —Noah Percy, o Louco¹⁴— daquele estranho triângulo amoroso de que Lucius e ela mesma eram os outros dois vértices. Noah é apaixonado por ela; ela mantém por ele apenas um sentimento de amizade, mas é apaixonada por Lucius; esse, por sua vez também apaixonado por ela, agoniza após as facadas que recebera de Noah. Para salvar seu amado, ela tem de matar aquele outro que a ama... Com isso, de uma só tacada e em sua cegueira, Ivy consegue solucionar, além do seu, também os problemas da vila, freando a onda do misterioso terror que Noah estava espalhando naquela pequena comunidade. Em sua cegueira, ela tanto contribui para a continuidade do fundamentalismo de sua gente quanto elimina a fonte do terror que ali estava se implantando. Nesse sentido, é justamente aquela que não enxerga —pelo menos, fisicamente...— que é capaz de restaurar o equilíbrio e a mesmice numa comunidade voltada para o passado.

Um filme foucaultiano

Assim como, na seção anterior, recorri à paradigmologia kuhniana para ouvi-la ressoar n’*A vila*, recorro agora ao pensamento de Foucault para também examinar as conexões entre alguns de seus conceitos e o fundamentalismo tematizado por Shyamalan. Mas essa tarefa carrega, por si só, alguma dificuldade; vejamos isso rapidamente antes de examinar tais conexões.

Em decorrência não só da extensão e diversidade da obra de Foucault e do caráter não-sistemático do seu pensamento, mas, também e principalmente, do caráter estritamente não-fundacionalista de sua Filosofia da Prática, certamente encontramos aí uma gama de possibilidades analíticas bastante mais ampla do que aquela que se encontra na obra de Kuhn. Se por um lado isso parece ser uma vantagem, por outro lado acaba se transformando numa tarefa cujos limites podem se tornar “perigosamente” elásticos demais para um simples capítulo de livro... Questões tais como liberdade, governo, loucura, sexualidade, subjetivação, amizade, poder disciplinar, biopolítica e norma —que, como bem se sabe, constituíram-se em temas centrais na obra de Foucault— perpassam clara e significativamente todo o argumento d’*A vila*, especialmente no que concerne ao tratamento que ali é dado às práticas fundamentalistas daquela pequena comunidade. Mas não há como desenvolver, neste texto, uma discussão ampla acerca

¹⁴ Novamente, aqui, o nome e o sobrenome desse personagem não podem passar despercebidos: *Noah* (*Noé*) —aquele a quem Deus confiou a perpetuação das espécies após o castigo do dilúvio; *Percy* — sobrenome do romancista católico estadunidense Walker Percy (1916-1990), notabilizado por histórias em que predomina um mal-estar decorrente de mundo moderno aparentemente sem raízes espirituais e vazio de sentido. Os seus principais romances levam títulos sugestivos no contexto do que estou aqui discutindo: *Love in the Ruins* (*Amor nas ruínas*), *The Second Coming* (*A segunda vinda*) e *The Thanatos Syndrome* (*A síndrome de Tânatos*). Walker Percy morreu na cidade de Covington (Louisiana)...

das muitas presenças de Foucault no filme de Shyamalan. O que me proponho a fazer, então, é me deter apenas em três questões foucaultianas —o *poder disciplinar* e a *norma*— para, de modo resumido, examinar como elas são “ativadas” n’*A vila*. Diferentemente do que fiz na seção anterior, a partir daqui tomarei em conjunto essas três questões.

Nas pesquisas que desenvolveu ao longo da década de 1970, Foucault dedicou-se a estudar historicamente o exercício do poder no Ocidente. Na verdade, como reiteradamente explicou o filósofo (Foucault, 1995), seu objetivo não era propriamente teorizar sobre o poder, mas sim compreender como nos subjetivamos enquanto “sujeitos de poder”. Isso significava continuar fazendo aquilo que ele até então fizera e continuaria a fazer nos anos seguintes: descrever, examinar e problematizar os modos pelos quais o sujeito havia sido instituído como uma invenção nas sociedades européias modernas. Assim, nos anos setenta do século passado, o interesse de Foucault deslocou-se do domínio do ser-saber —e o correlato “método arqueológico” que até então ele havia desenvolvido— para o domínio do ser-poder —e o correlato “método genealógico” que tomou emprestado de Nietzsche¹⁵.

Já no início de tais estudos históricos, Foucault identificou um novo tipo de poder, o *poder disciplinar*, que começou a se intensificar a partir do século XVII e que tomava como objeto principal o corpo dos indivíduos, em suas singularidades, de modo a docilizá-los. Se o corpo era —e continua sendo— tomado como objeto principal, é preciso compreender que, conforme mostraram os estudos genealógicos de Foucault sobre a prisão, o objetivo final do poder disciplinar vem a ser a modelagem da alma, de um tipo muito especial de alma que habita cada um de nós, sujeitos modernos.

De maneira muito meticulosa, Foucault mostra o caráter não-violento desse tipo de poder. Ao se exercer sem recorrer à força física para impor os seus efeitos, mas aos saberes, o poder disciplinar surge como uma invenção extremamente produtiva e econômica: com um mínimo de investimento, sofrimento e alarde, obtêm-se resultados maximizados, duradouros e microfísicos. Disso resulta que, quando exercido de maneira eficiente e cuidadosa, o poder disciplinar não raro passa despercebido enquanto poder, gerando, assim, um mínimo de resistência por parte daqueles que lhe sofrem a ação. Isso é assim em grande parte porque o poder disciplinar tende a se “naturalizar”, ou seja, a ser visto como natural justamente porque tanto se coloca em movimento usando saberes de uma *weltanschauung* ali à disposição quanto, ao mesmo tempo, cria saberes com e pelos quais se justifica para agir e continuar agindo. Nesse sentido, o poder disciplinar tanto depende diretamente de uma visão de mundo quanto, ao mesmo tempo,

¹⁵ Para uma discussão detalhada acerca daqueles que chamei de *os três domínios foucaultianos* e suas respectivas “metodologias”, vide Veiga-Neto (2003a).

conforma uma visão de mundo. Dito de outra maneira, poder disciplinar e *weltanschauung* guardam entre si uma relação de imanência, tendo os saberes como elo e correia de transmissão.

Se compreendermos que as disciplinas —tanto no eixo do corpo quanto no eixo dos saberes— “são classificações individualizantes de populações” (Rajchman, 1987, p.33) que funcionam como “técnicas que constituem uma ‘profunda’ estratégia para dividir as pessoas em grupos disciplinados, individualizados, controláveis” (id., p.63), ficará ainda mais claro o papel desempenhado pelos saberes na ação e na eficiência do poder disciplinar. Como afirmou Foucault (1989, p.191), “de uma maneira global, pode-se dizer que as disciplinas são técnicas para assegurar a ordenação das multiplicidades humanas”. Elas conseguem isso porque estabelecem e automatizam códigos de permissão e de interdição. Assim explica Lenoir (1993, p.72): as disciplinas funcionam “como formações institucionalizadas que organizam esquemas de percepção, observação e ação e que funcionam como ferramentas de conhecimento e comunicação”. Como já expliquei em outro lugar, as disciplinas funcionam como um

substrato de inteligibilidade para variados códigos e práticas segundo os quais se dão determinadas disposições, aproximações, afastamentos, limites, hierarquias e contrastes, de modo que, por si só e silenciosamente, elas não apenas engendram determinadas maneiras de perceber o mundo e de atuar sobre ele, como, também, separam o que é (considerado) verdadeiro daquilo que não o é. É bem por isso que as disciplinas estão imanentemente articuladas com os regimes de verdade. (Veiga-Neto, 2006)

As aproximações entre tais conceitos e a paradigmátologia kuhniana me parecem claras, interessantes e produtivas. Mesmo partindo de pontos bastante distintos e até mesmo habitando dimensões epistemológicas diferentes, nesses pontos a teorização estruturalista de Kuhn parece convergir com a Filosofia da Prática de Foucault.

No fundamentalismo retratado n’*A vila* tal convergência é evidente. Quer se chegue a essa questão pela via da análise do papel desempenhado pela educação (escolar, familiar, religiosa etc.) na conformação dos sujeitos —no caso, sujeitos fundamentalistas—, quer se chegue pela via do exame das práticas sociais cotidianas —em geral, suaves e naturalizadas— que ativam e reativam constantemente a adesão de cada sujeito àquela *weltanschauung* fundamentalista, o fato é que naquela comunidade sempre se encontram em jogo mecanismos disciplinares, de convergência paradigmática, que são econômicos e eficientes em sua ação. Seria preciso lembrar, por exemplo, que nenhum daqueles sujeitos fundamentalistas parece estar ali à força, contra a sua vontade? Ao funcionar “como um conjunto de disposições, ações e representações que combinam, entre si, atividades de produção (material e simbólica), de comunicação e de governo” (Veiga-Neto, 2006), a disciplinaridade que circula naquele grupo —a disposição disciplinar dos saberes que ali circulam e dos corpos (e suas almas) que ali vivem— produz “enquadramentos automáticos” cuja principal característica será a de, com o passar do tempo,

dispensar explicações e justificações, naturalizando o fundamentalismo que partilham em comum.

Ainda em meados da década de 1970, Foucault começou a articular um novo conceito ao qual chamou de *biopolítica*. Ele aparece pela primeira vez na conferência proferida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em outubro de 1974, no contexto de suas discussões acerca do nascimento da Medicina Social (Foucault, 1992). Ele volta a esse conceito algumas vezes mais, principalmente para articular a sua razão política —para explicar a passagem moderna do poder de soberania para o poder sobre a vida— e para mostrar que os dispositivos da sexualidade são, além de disciplinares, também instrumentos a serviço de uma biopolítica da população.¹⁶

O biopoder, que coloca a biopolítica em funcionamento, toma como objeto não propriamente o corpo individualizado —como é o caso do poder disciplinar—, mas sim um corpo coletivizado, isso é, a população, a fim de garantir-lhe a sobrevivência, melhorar as suas condições de segurança, saúde e bem-estar, aumentar-lhe a fecundidade. Se o objeto da ação do biopoder é esse corpo coletivizado que chamamos de população, o seu objetivo é a própria manutenção da vida, a perpetuação da espécie.

O biopoder não foi inventado em substituição ao poder disciplinar. Ao contrário, nas sociedades modernas, o poder disciplinar combina-se com o biopoder no sentido de promover políticas de controle coletivo e individual o mais minuciosas possível. Enquanto aquele faz uma anátomo-política do corpo, esse faz uma biopolítica da espécie. O poder disciplinar e o biopoder situam-se em pólos opostos, mas não antagônicos: “num pólo, a unidade [do corpo]; no outro, o conjunto [dos corpos]” (Veiga-Neto, 2003a, p.88).

A articulação entre esses dois pólos é feita pela *norma*. Ela se dirige ao corpo que se quer disciplinar e, ao mesmo tempo, à população que se quer regulamentar. Assim, a norma efetua a relação entre o corpo e a população a partir deles mesmos, sem apelar para algo que esteja além do corpo e da população da qual esse corpo faz parte. Por isso se pode dizer que a norma não se origina de uma exterioridade, de algum espaço epistemológico que esteja fora daquilo sobre o que ela mesma atua.

Simultaneamente individualizando e coletivizando, a norma permite a comparação minuciosa e infinita entre os indivíduos. É nesse jogo permanente entre individualização e coletivização que se dão as comparações horizontais —de elemento para elemento— e as comparações verticais —entre cada elemento e o conjunto de que ele faz parte. E é justamente nesse jogo que aparece o conceito de *normal* e de seu outro, o *anormal*. O anormal é aquele “cuja diferença em

¹⁶ Para uma discussão detalhada dessas questões, vide especialmente a última aula do curso *Em defesa da sociedade* (Foucault, 1999), o último capítulo de *História da sexualidade I: a vontade de saber* (Foucault, 1993) e o quarto capítulo do meu livro *Foucault & a Educação* (Veiga-Neto, 2003a).

relação à maioria se convencionou ser excessiva, insuportável; tal diferença passa a ser considerada um desvio, isso é, algo indesejável porque *des-via*, tira do rumo, leva à perdição” (Veiga-Neto, 2003a, p.90).

Ambos, o normal e o anormal, estão na norma; ambos são casos da norma, ainda que estejam situados em polos opostos. É fácil ver que um não existe sem o outro. Como explicou Ewald (1993, p.115), não existe nem “saúde nem doença em si, mas apenas em relação a uma capacidade normativa” que as coloca em pólos opostos. Isso não significa que “não haja objetividade na doença, mas que ela só tem sentido em relação a uma capacidade de valoração que não pertence senão ao próprio sujeito” (id.).

Ainda que a discussão acima sobre as articulações entre os conceitos de poder disciplinar, biopoder e norma possam ter sido longas demais, elas me parecem importantes na medida em que servem como uma boa base epistemológica para compreendermos o fundamentalismo como uma ideologia que, na Modernidade, tem servido de suporte às práticas de exclusão social e de racismo. Compreendendo os enlaces entre poder disciplinar, biopoder, biopolítica e normalização, se compreenderá todo o conjunto contemporâneo de biopolíticas e estratégias discursivas e não discursivas que trabalham constantemente no sentido de não apenas classificar e ordenar as multiplicidades humanas como, também, de apagar ou afastar a diferença. Mas, dado que a diferença a rigor é uma abstração, as ações concretas contra ela têm de ser feitas sobre os diferentes, sobre a materialidade de seus corpos e aquilo que eles representam. Assim, o que fazem aquelas biopolíticas e aquelas estratégias discursivas e não discursivas é, ao fim e ao cabo, manter a população sob constante vigilância e controle, de modo a ir permanentemente tomando os indivíduos para, num primeiro momento, classificá-los e separá-los em *normais*, *anormais* — ambos ao abrigo da norma— e *estranhos* —os que ainda não estão ao alcance da norma, simplesmente porque nada ou quase nada se sabe sobre eles. Num segundo momento, entram em ação as operações de *normalização* —em relação aos anormais— e (para usar a descarada expressão hoje em voga) de *limpeza* —em relação aos estranhos.

De um lado, então, põe-se em movimento todo um conjunto de práticas discursivas e correlatas práticas não-discursivas cujo objetivo maior é trazer os (assim chamados) anormais para a (assim chamada) faixa de normalidade, ou seja, normalizá-los. Pode-se dizer que a normatização é feita para que possa ser feita, logo depois, a normalização; aquela é condição para essa.

De outro lado, como mostrou Lévi-Strauss e como vem mostrando Bauman, põem-se em movimento os mecanismos de exclusão, ora na forma de uma *antropofagia*, ora de uma *antropoemia*. Pela *antropofagia*, os estranhos são aniquilados em sua sua diferença, naquilo que

eles têm de diferentes: devorados e metabolicamente assimilados, de modo a se tornarem indistinguíveis em relação ao tecido social mais amplo do qual passam, compulsoriamente, a fazer parte. Pela *antropoemia*, os estranhos são simplesmente expulsos do espaço comum utilizado pelos (auto-intitulados) “normais”; como mostrou Foucault (2001), ao estudar o “modelo da peste” medieval, os estranhos são colocados a viver “fora da cidade”. Essa expulsão pode se dar segundo diferentes níveis: *confinamento* em guetos, sejam eles simbólicos — proibição de convívio comum, interdições lingüísticas, profissionais e matrimoniais etc.—, sejam eles concretos —bairros especiais, instituições de completo isolamento etc.—, *expatriação* e, no limite, a *morte*, a eliminação física radical do estranho.

Como bem mostra *A vila*, o fundamentalismo consegue se manter às custas de poderosos e permanentes mecanismos de disciplinamento, controle e normalização. Como já referi, são tais mecanismos que fazem de uma massa amorfa uma comunidade ordenada, hierarquizada, disciplinada e, por isso, conformada segundo padrões inventados pela própria comunidade. Nesse processo, são criados sujeitos (que são vistos como) normais e anormais, enquanto que outros, ainda pouco conhecidos, são simplesmente estranhos, habitam uma “exterioridade selvagem”¹⁷. Mas, ao mesmo tempo que tais processos criam essa tipologia humana, os tipos assim criados funcionam como condição necessária para a manutenção da própria comunidade que os criou. Graças ao permanente jogo que se estabelece entre tais mecanismos, pode-se dizer que as sociedades modernas são, ao mesmo tempo, sociedades de disciplinarização e de normalização. Elas se constituem no cruzamento entre o poder disciplinar e o biopoder, ambos articulados pela norma. É por isso, então, aquela podemos considerar aquela pequena comunidade como uma comunidade moderna voltada para trás.

É claro que isso não significa dizer que a comunidade cercada pela floresta de Covington esteja disciplinada e normalizada de todo. Aquela, como qualquer outra sociedade moderna, tende a essa situação. Como explica Castro (2004, p.250), “ainda que a realização desse objetivo tenha alcançado notável extensão, a normalização não se tornou hegemônica; ela tem sempre de se enfrentar com os movimentos de luta e de questionamento”. Boa parte do argumento d’*A vila* trata desses movimentos de luta e de questionamento, dessas relações agonísticas, em que diferentes posições estão em permanente combate¹⁸. Talvez mais do que qualquer outra ideologia socializante, o fundamentalismo assenta-se com os dois pés num mito fundacional/fundamental e

¹⁷ Para Foucault (1996, p.35), “é sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos”.

¹⁸ Como argumentou Foucault, tais ações de resistência não são propriamente antagônicas, mas agonísticas (do grego *agonisma*, denotativa de combate desportivo ou discursivo; o *ágon* é a parte, no teatro grego, em que se dá, entre os personagens, um debate ou combate às vezes indefinidamente, pelo qual ficam claros os seus conflitos mútuos).

lança os dois olhos na direção de uma utopia sagrada ou secular a ser o quanto antes alcançada ou a ser mantida a qualquer preço. No caso d’*A vila*, trata-se de manter uma “utopia voltada para trás” às custas daquela forte articulação de que nos fala Foucault (1999, p.302): a saber, a “articulação ortogonal entre a norma da disciplina e a norma da regulação”.

As lutas e os questionamentos agonísticos que se travam ao longo do filme não se dão propriamente entre pessoas-indivíduos —ou seja, entre seres humanos-*biossociais* considerados por si mesmos—, mas entre pessoas-personagens —ou seja, entre seres humanos-*personas* considerados em sua posição relativa aos demais, por aquilo que representa em função de suas qualidades, ações e circunstâncias relativas aos outros do grupo.¹⁹ Como já referi, os processos de normatização, normalização, antropofagia e antropoemia vão separando e agrupando tais pessoas-personagens, e disciplinadamente criando tipos humanos e correlatos saberes disciplinares que acabam funcionando como um poderoso e prático substrato de inteligibilidade.

N’*A vila* aparecem alguns personagens que são emblemáticos dos tipos humanos que resultaram desses processos de normalização e limpeza. Vejamos isso mais de perto.

A maioria dos membros daquela comunidade —e principalmente os anciões— são normais; afinal, foram eles mesmos que inventaram as normas... Formam o grande grupo dos conformados a um fundamentalismo que criaram e que lhes dá paz e segurança, mesmo que isso seja à custa de algum sofrimento deles mesmos e do sofrimento de muitos outros... Temos um bom exemplo dessa normalidade no conformismo de Kitty, diante da rejeição de Lucius à sua declaração de amor; ela sofre dramaticamente, mas logo passa a se interessar por uma outra pessoa, com quem acabará casando. Nesse grupo dos normais, está até mesmo Ivy; apesar de cega —o que nos poderia levar a qualificá-la de anormal, se tomássemos a capacidade de enxergar como um critério classificatório—, ela partilha inteiramente, com todos os demais, uma mesma *weltanschauung*. Para o que mais interessa àquela comunidade, ela é normal.

Um pouco deslocado dessa normalidade, está Lucius: em sua reiterada quase-rebeldia de querer adentrar a floresta e em seu comportamento sempre mais corajoso frente “àqueles de quem não falamos”, ele situa-se, qual um *borderline*, no limite da normalidade para a anormalidade. A preocupação de todos com Lucius —principalmente de sua mãe— reflete a vontade de normalizá-lo e, com isso, garantir que permaneça ao alcance do poder de todo o grupo.

Noah é um personagem complexo. Aparentemente, ele é um anormal. Em sua loucura, Noah até mesmo ri diante dos atemorizantes ruídos que vêm da floresta, logo no início do filme. Mais adiante, ele entra na floresta e de lá traz algumas bagas vermelhas, sem aparentemente

¹⁹ Meu recurso à palavra *persona* tem por objetivo, nesse caso, ressaltar o caráter representacional do sujeito; em outras palavras: como ele é visto, significado e representado por aqueles que o vêem e o representam.

sentir medo nem dessa incursão nem da cor proibida. Aos poucos vai ficando claro que pode ser ele o autor dos estranhos acontecimentos que se sucedem no filme, pois nem mesmo os guardiões do templo parecem ser os autores das inexplicáveis invasões que “aqueles de quem não falamos” fazem à vila. Soma-se a isso também o fato de Noah não ter cor aos olhos cegos de Ivy... Assim, aos poucos Noah deixa de ser “simplesmente louco” e parece passar à condição de estranho.

Por fim, “aqueles de quem não falamos”. Aqui, é mais do que pertinente referirmo-nos de novo à exterioridade selvagem como aquele não-lugar —material ou simbólico, pouco importa— onde habitam esses estranhos. Eles são monstros e, enquanto tal, não estão na ordem dos saberes. Pouco ou nada sabendo sobre eles, pouco ou nada podemos sobre eles, contra eles; é justamente por isso que eles nos amedrontam e até aterrorizam. As relações entre a posição epistemológica d’“aqueles de quem não falamos” e a genealogia do normal e do anormal (Foucault, 2001) — seja em termos da precedência temporal da monstruosidade sobre a normalidade, seja em termos da virada epistemológica que ocorre com a invenção da norma— estão aí clara e refinadamente tematizadas por Shyamalan.

Concluindo, eu quero chamar a atenção para o fato de que qualquer uma dessas qualificações —normal, anormal e estranho— não é um atributo ontológico de cada sujeito, ou seja, não é *do* próprio sujeito, do sujeito-em-si, mas é atribuída *a* cada sujeito, em função de um critério prévio tomado arbitrariamente. Insisto: trata-se de uma atribuição feita em função da relação entre esse sujeito e os demais de seu grupo, no que concerne a tal ou qual critério ou propriedade, característica e modo de ser de cada um. E por ser uma atribuição, a qualificação nem mesmo pertence ao sujeito, mas se situa a meio caminho entre quem atribui o atributo e aquele que é tomado como objeto da atribuição; assim, por exemplo, “aqueles de quem não falamos” são estranhos para as crianças e os jovens, mas não para aqueles que os inventaram.

Dizer que as qualificações não são atributos ontológicos dos sujeitos não implica afirmar que elas são meras idealizações que se fazem sobre tais sujeitos. Ao contrário, é preciso ter sempre claro que as atribuições sustentam-se —pelo menos, minimamente— sobre uma materialidade que já estava ali mas que só adquire sentido por intrincados processos sociolingüísticos de identificação, significação e atribuição. Assim, cada um não é nem simplesmente aquilo que se diz dele —ou o que ele diz de si mesmo— nem simplesmente aquilo que o constitui em sua materialidade. É no jogo entre esses dois polos —da representação e da concretude do ser— que se estabelece o sujeito, conforme nós os posicionamos e o compreendemos e conforme ele mesmo se posiciona e se compreende.

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CASTRO, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Quilmes: Prometeo.
- DELAHAYE, Jean-Paul (2006). O infinito é um paradoxo na Matemática? *Scientific American Brasil*, n.15. São Paulo: Ediouro/Duetto. p.15-23.
- DREHER, Martin (2002). *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: Unisinos.
- EWALD, F. *Foucault, a Norma e o Direito*. Lisboa: Vega, 1993.
- FOUCAULT, Michel (1989). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1992). O nascimento da Medicina Social. In: _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. p.79-98.
- _____. (1993). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1995). O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p.231-249.
- _____. (1996). *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1999). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2001). *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio (2003). *Império*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record.
- HOUAISS, Antonio (2001). *Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa*. Versão 1.0.
- KUHN, Thomas (1978). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1987). La función de la medición em la Física moderna. In: _____. *La tensión esencial*. México: Fondo de Cultura Económica. p.202-247.
- _____. (1987a). La tensión esencial: tradición e innovación em la investigación científica. In: _____. *La tensión esencial*. México: Fondo de Cultura Económica. p.248-262.
- KÜNZLI, Arnold (1995). Fundamentalismo: a passagem de volta da História. In: DE BONI, Luis (org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS. p.65-74.
- LARROSA, Jorge (1998). *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Porto Alegre: Contrabando.
- LENOIR, Timothy (1993). The Discipline of Nature and the Nature of Disciplines. In: MESSER-DAVIDOW, E.; SHUMWAY, D.; SYLVAN, D. J. (ed.). *Knowledges: historical and critical studies in Disciplinarity*. Charlottesville: University Press of Virginia. p.70-102.
- MASTERMAN, Margaret (1979). A natureza do paradigma. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (org.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, USP. p.72-108.
- RAJCHMAN, John (1987). *Foucault: a Liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VEIGA-NETO, Alfredo (2002). Olhares. In: COSTA, M. V. (org.) *Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação*. Rio de Janeiro: DP&A. p.23-38.
- _____. (2003). Usando Gattaca: ordens e lugares. In: TEIXEIRA, Inês Assunção C. & LOPES, José S. M. (org.). *A escola vai ao cinema*. Belo Horizonte: Autêntica. p.67-82.
- _____. (2003a). *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2006). Dominação, violência, poder e educação escolar em tempos de Império. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica. (no prelo)
- WIKIPÉDIA (2006). *A Enciclopédia livre*. <http://pt.wikipedia.org/wiki/fundamentalismo>
- Acessado em 15 de julho de 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1987). *Anotações sobre as cores*. Lisboa: Edições Setenta.

_____ (1987a). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

* Publicado em:

VEIGA-NETO, Alfredo. Uma vila voltada para trás. In: GALLO, Sílvio; VEIGA-NETO, Alfredo. *Fundamentalismo & Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 67-106.

** **Alfredo Veiga-Neto** é Mestre em Genética e Doutor em Educação. Professor Titular do Departamento de Ensino e Currículo, da Faculdade de Educação e Professor Convidado do PPG-Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

alfredoveiganeto@gmail.com