

Tradição e modernidade: novo encontro para a construção de sociedades sustentáveis

Lucia Helena de Oliveira Cunha*

Resumo: O presente artigo tem como preocupação focalizar as possibilidades de conjunção (e disjunção) entre tradição e modernidade em suas formas temporais e expressões societárias. Propõe refletir sobre um reencontro entre tradição e modernidade como termos que, ao só tempo, se antagonizam e se complementam dotados de historicidade, na construção de um novo projeto civilizatório em bases sustentáveis que leve em conta o lugar da tradição na modernidade – ainda que atualizado – em cuja relação o inédito possa se expressar em novas sínteses históricas.

Palavras-chave: tradição e modernidade, ordens e desordens, tempo e espaço, diálogo entre tempos e saberes.

Tradición y modernidad: nuevo encuentro para la construcción de sociedades sustentables

Resumen: Este artículo tiene como preocupación centrarse en las posibilidades de conjunción y/o disjunción entre la tradición y la modernidad en sus expresiones temporales y sociales. Reflexiona en particular sobre la posibilidad de intercambio entre la tradición y la modernidad como términos que, al mismo tiempo, son antagónicos y complementarios y dotados de historicidad, en la construcción de un nuevo proyecto de civilización sustentable que tenga en cuenta el lugar de la tradición en la modernidad – aunque actualizada - en cuya relación lo inédito, pueda expresarse en nuevas síntesis históricas.

Palabras clave: tradición y modernidad, orden y desorden, tiempo y espacio, diálogo entre tiempos y el conocimiento.

Tradition and modernity: a new encounter for constructing sustainable societies

Abstract: This article focuses on the possibilities of connection and (dis)connection between tradition and modernity in their different forms, in its temporal and social expressions. It discusses the confluence of the terminologies of tradition and modernity whereby, at the same time, they antagonize and complement each other as they are endowed of historical meaning for the erection of a new project of sustainable civilization, where tradition is found within modernity. In this relationship, the meaning of tradition is modernized, hence able to generate new historical synthesis in confrontation date - in which the unprecedented relationship can be expressed in new historical summaries.

Key words: tradition and modernity, order and disorder, time and space, dialogue between time and knowledge.

Recibido: 06.05.10

Aceptado: 29.05.10

“A moderna humanidade se vê em meio a uma enorme ausência e vazio de valores, mas ao mesmo tempo, em meio a uma desconcertante abundância de possibilidades” (**Marshall Berman**).

“A verdadeira novidade que perdura é a que retoma todos os fios da tradição e os tece fazendo um motivo que a tradição não pode tecer” (**Fernando Pessoa**).

Preâmbulo

Em face da complexidade de pensar a conexão (ou desconexão) entre **tradição** e **modernidade**, em seus variados sentidos, impõe-se observar que existem distintas perspectivas que mostram que tais termos não podem ser vistos de modo abstrato e homogêneo, destituídos de conteúdo e significado. Ambos os termos recobrem vasto campo de significações e contemplam um espectro amplo de possibilidades, o que exigiria, a rigor, definir cada um dos termos no plural – em suas faces ambivalentes e múltiplas: há tradições e tradições, assim como há distintas formas de ser moderno, do que é instituído como tal, dependendo do olhar.

Recorrendo ao sentido etimológico da palavra, Bornheim aponta que tradição evoca o ato de “entregar”, de “passar” de geração a geração o patrimônio cultural construído e reconstruído pela humanidade ao longo da história. Ao se constituir como algo que “passa”, que “entrega”, implica a passagem de um tempo para outro

* Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil. Email: luelena.cunha@gmail.com

– o elo entre passado, presente (e futuro). Nesses termos, convém observar que “entregar”, “passar”, significam transitar, suscitando a ideia de movimento presente na tradição, ainda que num ritmo próprio e que esse trânsito se realize através de mediações culturais – num tempo que demarca a passagem entre os tempos.

Dessa maneira, o passado, em alguma medida, sempre participa do presente, constituindo-nos, e, neste sentido esses tempos não se configuram opostos, clivados (Cunha, 2002).

Dentro da linha proposta neste artigo, isso implica, necessariamente, não só admitir a conexão entre distintas temporalidades, como proceder a uma redefinição do termo tradição tal como geralmente é concebido – em sentido fixista – como se passado fosse desprovido de extensão, profundidade e movimento. E mais: como se a tradição não envolvesse desordens, tensões, incompatibilidades, vista sempre em estado de equilíbrio perene; homoganeamente como universo fechado (Balandier 1997).

Referindo-se ao fato de que as sociedades tradicionais não são unanimistas, dotadas de consenso e pouco afetadas pela entropia, Balandier assinala já em seus escritos das décadas de 60 e 70, que a contestação emerge nesses sistemas sociais, mesmo quando o mito se impõe como lei. Isso sugere que, há sempre no interior das sociedades tradicionais espaço e abertura para inovações, produzidas por incompatibilidades – pela lógica do conflito, de contranormas, transgressões e da contestação. De qualquer modo, trata-se de considerar a pluralidade de sentidos implicados na noção de tradição, à medida de seu conteúdo geralmente impreciso, e também em função de não se configurar univocamente nas dinâmicas sociais.

Segundo Balandier (1969), é preciso, a rigor, diferenciar as diversas manifestações do tradicionalismo: há o **tradicionalismo fundamental** “que tenta assegurar a salvaguarda dos valores das organizações sociais e culturais mais garantidos pelo passado” (a permanência do sistema de castas e sua ideologia entre os hindus) consiste em exemplo desse tipo de tradicionalismo; há o **tradicionalismo formal** que, coexistindo geralmente com o tipo anterior, mantém instituições sociais ou “quadros sociais ou culturais”, porém com conteúdos, funções e finalidades modificados; e há, também, como desdobramento da figura precedente, o que o autor chama de **tradicionalismo de resistência**, que implica reações de recusa e/ou oposição em relação a uma ordem nova em formação; neste caso, o autor se refere “às tradições modificadas ou ressuscitadas (que) abrigam as manifestações de oposição e as iniciativas que colimam romper os laços de dependência” como forma de imprimir sentido às realidades novas, “ou de exprimir uma reivindicação marcando a dissidência em relação aos responsáveis modernos”.¹

Tais exemplos vêm indicar as distintas possibilidades de a tradição se pôr na história, cujo significado (ou ressignificado), depende do contexto em que se insere, dentro do próprio marco da modernidade.

Acepções da Tradição e da Modernidade

De outro ângulo, convém observar no âmbito dessa discussão que, de origem latina, a palavra moderno (*modernus*), derivada de modo (ablativo de *modus*) significa “medido”, o que acaba de acontecer ou o que aconteceu há pouco, conforme observa Nestrowski (1992:64-65):

“Moderno, um termo que para nós indica o presente absoluto, uma espécie de presente na segunda potência, ou o presente como futuro de si, é o termo para o que passou o que acabou de acontecer. E esta contradição não se limita a etimologia; também na estética, o moderno implica em desdobramentos entre o presente e o passado”.

Portanto, estendendo esta dualidade para os distintos domínios, o moderno se impõe como o imediato, o acontecido, numa relação paradoxal com o tempo: embora, muitas vezes, busque um corte absoluto com o passado, num apagamento da distância temporal e espacial, o moderno traz o passado no seu próprio tempo. Ou, em outros termos, reporta-se a um presente que também é seu passado – ao que acabou de acontecer.

Entretanto, o que prevalece no significado de ser moderno é não só um estilo de vida próprio (mais “avançado” do que todos os outros), mas uma noção temporal que lhe é identitária – marcada pelo ritmo do relógio –, numa busca incessante do novo em todos os domínios sociais, tanto na poesia como na tecnologia. Dessa perspectiva, sugere Nestrowski (1992:65), a fixação do presente no imediato evoca “uma correlação entre a vontade da presença e combate à tradição”, como se o novo caminhasse sempre à frente do velho.

Saliente-se que o paradoxo contido no termo moderno se presencia não só porque este termo sugere, imaginariamente, a superação do passado – num desvincilhamento contínuo das “amarras da tradição”: mas porque a evocação incessante do novo, do mais, do melhor, pode representar, também, a supressão do futuro – o fim da história; uma vez que o presente encerra em si a novidade, a modernidade emerge como transcendendo

¹ Com referência a essas expressões de tradicionalismo, ver BALANDIER, G. “Tradição e Modernidade” em *Antropologia Política*, p.147-171

tanto o passado como o futuro; ou, no máximo, o futuro passa a ser mero prolongamento do presente. Como assinala Castoriadis (1992:15): “um período chamado moderno só pode pensar que a história atingiu o seu fim, e que os humanos viverão daí em diante, num presente perpétuo...”. Nessa perspectiva, para o autor, o termo moderno (ou a proclamação “nós somos modernos”) traz consigo um profundo autocentrismo (ou egocentrismo) “porque elimina toda forma de desenvolvimento ulterior, só tendo sentido na hipótese absurda pela qual o período assim proclamado, contradiz as pretensões explícitas da modernidade” (ibidem).

A questão que se coloca é que, se essas pretensões da modernidade supõem abertura indefinida para o futuro, como observa esse autor, em que medida é possível pensar (ou repensar) essa abertura voltada também para o passado, num olhar sábio (e simultâneo) para frente e para trás? Ou, até que o ponto é possível pensar numa linha de rotação do tempo que envolve o atrás, sem ir para trás?

No livro *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar* – expressões que condensam uma crítica metafórica às relações sociais modernas, e do ritmo aí vigorante, onde tudo se moderniza e torna-se volátil –, Berman observa que no início do século 20 – época do isto ou aquilo – é que as polarizações em torno dos termos tradição e modernidade se consagram: quando, por exemplo, no período que antecede a I Guerra Mundial, futuristas italianos, extasiados pela modernidade a vêem como expressão da liberdade, enquanto a tradição é vista como sinônimo de aprisionamento, de escravidão. Segundo o autor, “aí não há ambigüidades: tradição – todas as tradições da humanidade atiradas no mesmo saco – se iguala simplesmente a dócil escravidão, e modernidade se iguala a liberdade; caminhos unilateralmente fechados”.

De outro modo, tanto quanto a tradição, para Berman a modernidade é também percebida através de rígidas polarizações achatadas: “ou é vista como um entusiasmo cego e acrítico ou é condenada numa atitude de distanciamento e indiferença neo-olímpica”. Para ele, conquanto a modernidade se produza num ritmo acelerado, em que o tempo é fugidio e fugaz, os pensadores e escritores do século 19 (como Marx, Baudelaire, Rimbaud, Nietzsche), simultaneamente inimigos e entusiastas da vida moderna, conseguiram perceber – numa expressão de ampla imaginação criativa – as ambivalências contidas em seus dilemas internos, configurados numa unidade paradoxal: a modernidade é vista como contendo, simultaneamente, elementos de aprisionamento e de emancipação. Assim, segundo Berman, numa redução do espectro imaginativo, “visões abertas da vida moderna foram suplantadas por visões fechadas. Isto e Aquilo foram substituídos por Isto ou Aquilo”.

Transpondo o raciocínio deste autor para a questão aqui posta, em vez de “Tradição e Modernidade”, tem-se nas visões correntes “Tradição versus Modernidade” como termos não-cambiáveis. As tradições (inclusive as da própria vida moderna) são vistas como coisas passadas, fazem parte de um tempo pretérito, em oposição à modernidade, cujo olhar está sempre projetado no presente (ou no futuro), como tempos contínuos. Nesses termos, pergunta-se: Qual o lugar da tradição na modernidade?

A pertinência dessa questão se coloca – não obstante o ritmo acelerado dos tempos modernos –, tomando-se em conta as proposições dos autores citados, especialmente as de Balandier, quando diz: “as sociedades dispõem de lugares em que os elementos do passado se encontram guardados como reserva da história, particularmente no imo do inconsciente e do imaginário sociais” (1976:209). O autor se refere tanto a movimentos na Europa e na América que se apresentam como contramodernidade, de rejeição à atual ordem industrial, tomando por referência elementos da tradição, quanto às dinâmicas próprias das sociedades ditas tradicionais, onde o passado é continuamente repostado em suas práticas sociais, com base em estoques culturais distintos – e até disparatados –, num trabalho de *bricolage*, como se a história fosse tecida de malhas múltiplas. Resta saber como isso se processa, e em que condições e situações, já que são imensas as possibilidades de combinação entre passado e presente na história.

No livro *Culturas Híbridas*, Canclini chama a atenção sobre a acentuada preocupação, na contemporaneidade, com a restauração das tradições – em particular a partir das últimas décadas do século 20 – quer nos estudos e práticas de resgate da memória social, quer nos movimentos artísticos e literários, quer na produção e circulação da chamada cultura de massa. Ao mesmo tempo este autor formula uma ideia bastante sugestiva, nos marcos da temática aqui abordada, sobre a hibridação dos tempos e culturas, conectando tradição e modernidade em arranjos próprios.

Nessa mesma direção, parece caminhar Einsenstadth – ainda que numa outra abordagem teórico-metodológica –, com a preocupação de captar as conexões entre tradição e modernidade, tomando estes dois termos em sentido plural e opondo-se às perspectivas que os vêem dicotomicamente, assentadas em uma visão unidimensional da história. Para ele, é necessário apreender o tradicional e o moderno em sua diversidade e dinamicidade, o que significa pensar as diferentes formas da história em movimento, pois tal como as sociedades modernas, as sociedades da tradição não são estacionárias, nem imutáveis. Além disso, é fundamental

considerar que os processos de mudança não caminham em uma única direção, contemplando um leque aberto e variado de possibilidades, o que enseja diferentes combinações de tradição e modernidade no tempo.

Considerando a amplitude conceitual de tradição e modernidade em seus múltiplos sentidos – concretos e imaginários –, optou-se, nos limites deste estudo, menos em definir cada um dos termos como monolitos fechados –, mesmo porque não há acertos sobre o seu significado –, mas em percebê-los em suas ambivalências ou em relação de conjunção e/ou disjunção, conforme sugere Octávio Paz. Nessa direção, considera-se que a idéia da modernidade pressupõe a da tradição, ainda que em várias combinações e arranjos históricos, pois aquilo que se denomina de novo (moderno) só se define em relação de oposição ao que é atribuído como sendo velho (tradição), com todas as significações reais e fantasmagóricas imprimidas a cada um dos termos, em cada época e lugar. Como observa Bornheim (1987:15)

“é fácil perceber que existe uma atração recíproca entre conceitos como continuidade e descontinuidade, estaticidade e dinamicidade, tradição e ruptura. Realmente, tudo acontece como se um dos termos não pudesse ser sem o outro. Atração, portanto; mas também repulsa mútua já que cada termo só se afirma na medida de seu oposto...”

Apesar de esse autor perceber, por vezes, a tradição como “impertubavelmente ela mesma” à medida que afasta qualquer possibilidade de ruptura – portanto, ausente de movimento, estando condenada a estagnação da morte –, ele fornece elementos significativos para pensar tradição e modernidade como termos que se pertencem, ainda que numa unidade conflituada, num jogo de combinação múltipla e complexa. Contudo, é preciso considerar que, embora conectados, tradição e modernidade não podem ser vistos como espelho invertido um do outro. O que se quer realçar é que não há, de um lado, a estática e de outro a dinâmica, ambos correspondendo à ordem e à desordem respectivamente, como se o conflito fosse condutor das mudanças e a estabilidade, reguladora das tradições. Em verdade, a tradição se repõe na modernidade em suas diversas formas, como presença e como ausência, como ser e não-ser, já que elementos do passado permanecem e se atualizam no presente.

O que importa marcar, aqui, é que tanto a tradição como a modernidade devem ser vistas como inscritos na história – em movimento. Denota-se, pois, que a multiplicidade de sentidos que tradição e modernidade abarcam, referem-se não só aos significados distintos conferidos a cada um dos termos, mas, como se viu, a uma noção temporal a eles imputada, própria do ocidente, fundada numa perspectiva unilinear. Nesse sentido, os dois termos se inscrevem em antinomias duais (antes x depois, passado x presente, velho x novo), com qualificativos negativos ou positivos, dependendo do contexto – do tempo e lugar.

Embora nem sempre seja positivado como expressão de uma “autoconsciência satisfeita”, o termo moderno em oposição à tradição designa em seu uso habitual, o atual, o inovador, o avançado, o melhor, o mais². Em verdade, como aponta Giddens (1991), tanto a dinâmica da tradição quanto a dinâmica da modernidade constituem processos de dois gumes: com características distintas e radicalmente opostas – ambos carregam respectivamente as oposições “segurança versus perigo” ou “confiança versus risco” – expressando em níveis próprios dois lados concomitantes: o lado iluminado e o lado sombrio de cada tempo, ainda que cada tempo seja dotado de historicidade própria.

Nesses termos, devem-se levar em conta que,

"as culturas humanas não são entidades que atingiram sua perfeição; cada uma delas comporta as suas insuficiências, as suas cegueiras, as suas carências específicas e as suas qualidades no que respeita ao desabrochar da existência de seus membros" (Morin, 1984: 90).

Para uma melhor compreensão destas asserções há que se reportar aos conceitos de **ordem** e **desordem** que, postos no movimento da história, se conectam de forma própria em cada contexto, tanto na tradição como na modernidade. E mais: permite-nos superar o olhar reificado, idílico decorrente do **mito do bom selvagem**, em relação à tradição, na medida em que a desordem também lhe é imanente, ainda que com significados distintos com respeito a sua manifestação na modernidade.

Embora o paradigma da ordem na explicação dos fenômenos naturais e culturais tenha vigorado desde a antiguidade clássica até a modernidade – quer no pensamento filosófico, quer no pensamento das ciências da natureza, quer no pensamento das ciências do homem –, a desordem constitui uma categoria que ligada à ordem permite uma compreensão mais ampla ou radicalmente distinta dos sistemas sociais e ambientais.

Ordens e Desordens

² Sobre os aspectos críticos da modernidade, ver Adorno, Marcuse, Walter Benjamin, Habermas, em suas variadas obras, que focalizam a questão, entre outros autores contemporâneos.

Para o antropólogo Georges Balandier, ordem e desordem devem ser vistas como constituintes do movimento do real, invalidando, portanto, a idéia de harmonia prevalecente nas configurações paradigmáticas dominantes, principalmente nos séculos 18, 19 e 20 e, início deste milênio, tanto nos sistemas naturais como nos sistemas sociais. Diz esse autor que "a criação se nutre da desordem, o aleatório (as perturbações) faz parte da organização, a desordem se inscreve naquilo que se define como ordem..." (Balandier, 1997:84).

Não obstante o clima de ebulição e de turbulências que marcaram o contexto histórico de surgimento da sociologia – com a industrialização em pleno movimento no século 19 –, nem sempre as tradições do pensamento sociológico refletem a desordem social inscrita naquele momento, como constitutiva do real; mesmo que a sociologia clássica tenha se preocupado com as crises sociais que marcaram de modo vívido este período histórico, algumas correntes concebem a sociedade com base nas analogias ao modelo da natureza – visto com o olhar do cientista natural do século das Luzes – numa transposição mecânica ao mundo social percebido homogeneamente.

Convém salientar que os fundadores da Sociologia, tal como postulam as ciências da natureza no Iluminismo, têm como preocupação em estabelecer as permanências, as leis reguladoras da vida social, em sentido fixista e determinista. E mais: tais leis naturais, seguindo a metáfora de um organismo vivo, são articuladoras de aspectos sociais, traçando-se, assim, as leis sociais com base nas leis naturais, na busca de unidade da ciência.

Interessante observar que, embora a ciências sociais, em momento posterior, viessem a adquirir um estatuto epistemológico e metodológico próprio, com base na especificidade do ser humano, Santos (1998:19) aponta que, entretanto, tal ocorre a partir de "uma distinção polar [do homem] em relação à natureza", como dela o homem se desprendesse, num corte abrupto, concebendo-a em sentido homogêneo e mecanicista. Isso conduz a uma visão de dualidade entre sociedade e natureza, em relação de oposição excludente.

Considerando que ordem e desordem traçam e retraçam o movimento histórico, é preciso repensar o olhar presente no pensamento moderno, particularmente quando projetado às sociedades da tradição, destituindo-as de sentido de história. Como se estivessem estancadas no tempo, desconsidera-se que tais sociedades são regidas por ritmos temporais próprios, ainda que em conexão com outras formas de temporalidade.

Para Balandier (1996), além de a concepção ocidental não admitir a idéia de movimento e desordem regendo as sociedades da tradição, a elas é negado qualquer possibilidade do novo, qualquer possibilidade para o renascer, como se não pudessem desprender-se do que foi – do que existiu. Por isso, elas se inscrevem no presente apenas como prolongamento do passado, ou como mera metáfora desse momento que já passou. É nesses termos que o *outro* ora aparece negativizado como pertencente a estádios evolutivos ultrapassados pela história, ora positivizado como portador de uma vida harmônica – desprovida de desordens.

Convém observar que, para o autor em foco, essas visões se presenciam, muitas vezes, no próprio interior do pensamento antropológico, cujo olhar tem sido voltado para as chamadas sociedades da tradição: inicialmente, preso às amarras da ideologia do progresso, "os primitivos" são vistos, no bojo do pensamento evolucionista, como mera reminiscência atemporal do passado – racionalidade morta. Quando eles não são percebidos como sobrevivência de um tempo remoto – na tentativa de apreendê-los em seus próprios termos –, tais povos acabam, muitas vezes, sendo apartados da história, vistos apenas em seu perpétuo presente etnográfico.

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira percorre em seus estudos as principais escolas do pensamento antropológico e os paradigmas que as sustentam na perspectiva de focalizar seus postulados básicos e linhas interpretativas³.

Sem levar em conta as considerações epistemológicas tecidas por esse autor aos paradigmas de base antropológica, entende-se que, a partir da concepção de tempo variável no interior dessas distintas escolas – algumas das quais configuradoras de uma perspectiva caracteristicamente atemporal – é que, de algum modo as categorias ordem e desordem manifestam-se na Antropologia. Pois conferir historicidade à vida social, em sentido largo, é pensar no dinamismo da vida social e, portanto, nos ruídos e nas perturbações que as envolvem.

Inferese do pensamento de Cardoso de Oliveira (1988:92-103) que é em função do lugar em que o tempo insere-se nas escolas antropológicas que tais categorias – ordens e desordens – aparecem em uma e outra, sendo que, a rigor, o **paradigma da ordem** perpassa as diversas tradições antropológicas, ainda que multifacetado, principalmente nas primeiras décadas do século 20 (ou talvez até meados desse século): por exemplo, enquanto o

³ Construindo uma "matriz disciplinar" dos distintos paradigmas desse campo do conhecimento científico, como expressões exemplares, o autor remete-se centralmente a quatro tradições que compõem essa matriz, quais sejam: a "Escola Francesa de Sociologia", fundada no paradigma racionalista e, em sua manifestação moderna, no estruturalismo; a "Escola Britânica de Antropologia", fundada no paradigma estrutural-funcionalista; a "Escola Histórico-Cultural" (norte-americana), fundada no paradigma culturalista e a "Antropologia Interpretativa", fundada no paradigma hermenêutico.

chamado paradigma racionalista "passa relativamente incólume pela ameaça de ser perturbado pelo tempo, praticamente ignorado enquanto tempo histórico", o paradigma estrutural-funcionalista conduz "a exclusão da história do horizonte da disciplina", com vista a estabelecer essencialmente **leis de interdependências funcionais**.

Nesses termos, a preocupação com a organização social, como o estabelecimento de regularidades e padrões culturais seja na busca de traçar leis universais do funcionamento das sociedades, seja para formular leis culturais, aparece claramente informada pela categoria da ordem. Para Cardoso de Oliveira (1988:93),

tal a força dessa categoria no universo da disciplina que não apenas orienta o discurso das diferentes 'escolas' [...] o que constituiria a bem dizer o impensado da disciplina, como ainda manifesta-se no centro de sua problemática, largamente explícita em todos os índices ou sumários de quantos ensaios e monografias que a antropologia conheceu em sua história.

Percebe-se, assim, como o paradigma da ordem vige no pensamento sociológico e antropológico de forma preponderante até o século passado, com desdobramentos ainda neste novo milênio, seja em relação a tradição, seja em relação a modernidade, em que pesem as perspectivas dinamistas que se sucederam na história e que se presenciam na contemporaneidade.

Se a desordem é o fio condutor da história, há que se distinguir como bem o faz Balandier (1997) as **desordens criadoras e as desordens destruidoras**⁴ – estas parecem já alcançar expressão na modernidade que se funda, em sua lógica dominante, na sociedade do desperdício e na cultura do extermínio. Sabe-se que a crise da modernidade já se conforma no que pode-se designar como **sociedade de risco**, na perspectiva de Beck (2001), em várias dimensões sociais, econômicas, culturais, políticas e ambientais.

De qualquer modo, ainda que de maneira perversa em sua lógica dominante, a modernidade se impõe nas comunidades tradicionais com múltiplas facetas, o que não permite pensar sua dinâmica homogênea e univocamente – como monólito fechado – mas em suas brechas históricas. Essa perspectiva complexa requer, portanto, a multidimensionalidade, no qual o todo não se define por sua completude fechada, mas por suas fissuras, contradições, rachaduras ou por suas insuficiências e carências. A vida é movimento; o todo é movimento, abertura.

Cabe observar ainda que, às vezes, numa confusão conceitual, *modernidade, modernismo e modernização (capitalista)* são tomados como equivalentes, sem se perceber que há entre eles diferenciações, assim como no interior de cada um, há um campo diferencial, não constituindo um bloco homogêneo. Ademais, nem sempre há um consenso sobre a que período histórico o moderno pertence, sujeito às mais variadas delimitações quanto à sua gênese. Sem pretensão de recobrir séculos e séculos que permeiam esse período histórico, sabe-se, entretanto, que o moderno atravessa várias fases históricas, com distintas significações em cada contexto, abrangendo a Renascença, a Reforma e o Iluminismo, como marcos históricos significativos até o presente, ainda que com configuração distinta na contemporaneidade.

Fim da Modernidade? Conexão e oposição entre tradição e modernidade

Hoje, aliás, a modernidade é vista, muitas vezes, como exaurida em suas possibilidades de realização histórica, como se tivesse esgotado, chegando ao fim – cedendo lugar ao que se chama de “pós-moderno”⁵. Entretanto, outros autores preferem designar o momento da modernidade em sua contemporaneidade, guiada por um conjunto de elementos sociais, culturais, econômicos e ambientais bastantes próprios, como, por exemplo, “alta-modernidade” (Giddens, 1991) ou “supermodernidade”, na visão de Marc Augé (1992), porém como desdobramento da própria modernidade. Convém salientar que não há dúvida que a

⁴ Considerando as desordens em termos relativos e distintos, Balandier (1997:48) coloca que: "a desordem se torna criadora quando acarreta perda de ordem acompanhada de um ganho de ordem, quando é geradora de uma ordem nova que substitui a antiga, desta podendo ser superior. O processo de complexificação opera segundo esta lógica, não por adição, mas por substituição em um nível mais elevado. De um lado, a realidade é amputada de formas de ordem que desaparecem sem compensação; de outro, é enriquecida por novas formas de ordem"; a desordem se torna destruidora quando existe perda de ordem, quando os elementos se dissociam e tendem a não mais constituir uma estrutura, mas uma adição, uma simples soma ('uma ordem de soma')".

⁵ Vários autores discutem, hoje, se a chamada pós-modernidade se realiza realmente como etapa posterior a modernidade ou se, na verdade, alguns de seus traços constituem uma nova fase da própria modernidade que ainda não se esgotou. Para uma crítica contundente ao pós-modernismo ver CASTORIADIS, C. A Época do Conformismo Generalizado, op. cit, pp.13-26

modernidade está em crise – pelo menos a chamada modernidade iluminista – mas não se assume aqui a perspectiva de que ela já se tenha sido esgotada como se fosse um projeto acabado.

Abstraindo-se tais questões – com várias implicações e desdobramentos –, é preciso ter-se em mente, de todo modo, que, à medida que são temporalidades que se cruzam, isto requer o pensar em uma noção transversal da história, onde tradição e modernidade se combinam e se interpenetram como termos contrários e complementares, ainda que de modo descontínuo. E de modo multifacetado – híbrido.

A antropóloga Lia Zanota Machado⁶, com a preocupação de buscar articulações de sentido entre valores culturais diversos, ou entre “ethos culturais de alteridade”, aponta para uma perspectiva bastante fértil na abordagem dessa questão assentada no que G. Marcus (1990) denomina de ciência social modernista. Para eles, segundo a autora, entre passado e presente, tradição e modernidade, não há ruptura nem compartimentação⁷. Isso implica, necessariamente, repensar a concepção temporal dominante, na qual, muitas vezes, a razão científica se assenta – passado, presente e futuro aí se relacionam de modo retilíneo: a tradição é situada como ponto inicial e a modernidade, ou o desenvolvimento, como ponto terminal (num processo, entretanto, sem cessar); entre os dois pontos, parece haver apenas “um tempo que medeia”, como o faz sugerir Duarte (1986:8).

A oposição da modernidade em relação à tradição se pronuncia, todavia, não só nas pretensões da modernidade deixar tudo para trás, mas em face de um conjunto de características que demarcam suas descontinuidades, conforme indica Giddens (1991). Dentre elas destacam-se, aqui, duas: a primeira, “é o ritmo de mudança nítido que a era da modernidade põe em movimento; as civilizações tradicionais podem ter sido consideravelmente mais dinâmicas que outros sistemas pré-modernos, mas a rapidez da mudança em condições de modernidade é extrema. Se isso é talvez mais óbvio no que toca à tecnologia, permeia também todas as esferas” (1991:15); a segunda clivagem que o autor aponta diz respeito ao escopo da mudança que se situa em escala mundial, “conforme diferentes áreas do globo são postas em interconexão, ondas de transformação social penetram virtualmente em toda a superfície da terra” (1991:15-16).

Nessa perspectiva, tempo e espaço, na forma como são vividos e representados em contextos socioculturais distintos, são categorias chaves para apreender tanto as diferenciações entre o moderno e o tradicional, como suas conexões e especificidades.

Prosseguindo seu raciocínio, Giddens (1994) assinala que a descontinuidade da modernidade em relação às culturas “pré-modernas” está no fato de que enquanto o dinamismo da modernidade se pauta na separação do tempo e espaço e sua recombinação em novos arranjos “que permitem o “zoneamento” tempo-espacial preciso da vida social” (Giddens, 1994:25-26), as sociedades da tradição, embora de maneira imprecisa e variável, sempre entrelaçaram tempo e lugar como dimensões íntimas da vida social, nas quais “quando era quase universalmente conectado com o aonde”, ou identificado por ocorrências naturais regulares.

Para esse autor, a invenção do relógio mecânico no século 18 e sua difusão produziram uma quase separação ou uma ruptura entre tempo e espaço, “pois o relógio expressava uma dimensão uniforme de tempo vazio quantificado de uma maneira que permitisse a designação precisa de ‘zonas de dia’ (a jornada de trabalho, por exemplo)” (1994:25); assim, a mensuração do tempo e sua padronização correspondem à uniformidade da organização social do espaço. Segundo Giddens, “o esvaziamento do tempo é em grande parte a pré-condição para o esvaziamento do espaço e tem prioridade causal sobre ele, pois a coordenação através do tempo é a base do controle do espaço” (1994:25).

Assim, enquanto nas sociedades “pré-modernas” espaço e tempo são dimensões que coexistem dominadas pela presença em atividades localizadas, o surgimento da modernidade separa o espaço do tempo produzindo relação entre outros ausentes, localmente distantes das relações face a face. Nesse sentido, conforme Giddens (1991:27)

“em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico: i.e, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles – o que estrutura o local não é o que está presente na cena; a forma visível do local oculta às relações distanciadas que determinam sua natureza”.

Questionando a noção temporal dominante no pensamento ocidental, o poeta e escritor Octávio Paz tem dado contribuições significativas para o repensar sobre o sentido do tempo na história. Este autor coloca em questão a relação entre passado, presente e futuro – tal como é postulada no imaginário moderno – de modo sucessivo, cronológico e linear. Além de admitir outras temporalidades com significações e sentidos distintos nas chamadas

⁶ Machado, Lia (1988), *Tradição e Modernidade no Futuro da América Latina*, UNESCO. Ver também da autora, *Mulheres e política: o lugar da tradição na modernidade* (1990), UNB (série Antropologia, no. 105), Brasília.

⁷ Embora essa formulação da conexão entre os tempos seja interessante para romper-se com a visão dominante, preferimos pensar simultaneamente na relação de continuidade e ruptura.

“sociedades da tradição” – nas quais o tempo parece se configurar de modo cíclico ou circular –, Paz (1986) destaca o fato de a modernidade tender a negar o passado e a desprestigiar o presente, se projetando sempre no futuro: **não se sabe exatamente para onde só se sabe que onde está no futuro.**

Coetaneidade entre os tempos e o discurso articulador

Assentado nas formulações de Paz, particularmente em *Os filhos do Barro*, o autor Silviano Santiago assinala esta mesma idéia, chamando a atenção para o fato de que a “colonização do futuro” é a proposta vitoriosa do tempo da modernidade – a supervalorização do futuro em detrimento do presente e do passado. Contudo, Paz coloca em realce a necessidade de se pensar numa convergência dos tempos, estabelecendo a “poética do agora”, na qual se inscrevem, a um só tempo, passado e futuro: assim, ambos os tempos são constitutivos do presente.

[...] dentro da poética do agora de Paz começa a haver lugar para uma concepção de passado que não estaria marcada pela ruptura do presente, e para uma concepção de futuro sem supervalorização da utopia. Não indo nem para o passado nem escapando para o futuro, fincando pé no agora, por aí vemos de que maneira subreptícia o passado e a tradição começam a entrar na construção do presente, (colocando-se assim) o novo papel da tradição” (Santiago, 1987:119).⁸

Congregando as três dimensões do tempo – em relação de coetaneidade –, essa perspectiva, segundo Santiago (1987), permite colocar em questão, no domínio das artes, a chamada estética do *make – it – new*, que renega ou ironiza os valores do passado, pondo-se, de alguma maneira, sempre à sua frente, em posição de vanguarda. Em plano distinto, esse autor estabelece uma crítica tanto às tendências que propõem a destruição do passado como as que preconizam sua recuperação se não através do *Kisch* – forma, obviamente, rebaixada e distorcida do valor da tradição –, através da ironia ou da paródia; ou, ainda, mediante salvaguardas que congelam o passado, como se este não tivesse nenhum nexos com o presente.

Procedendo a uma análise do discurso da tradição no modernismo, Santiago reconhece a importância da “estética da paródia”, originada no Brasil na década de 20, seja por representar uma superação do passado – que cultiva o passado em si mesmo –, seja por recriar a tradição em outros termos, dotando-a de novos significados; a originalidade desse movimento, a seu ver, apresenta-se pelo fato de que, mesmo vinculados à “estética da ruptura” (e da analogia), a tradição aparece entre os modernistas – ainda que com conteúdos invertidos – situada entre o futuro e o passado.⁹ Entretanto, no momento atual em que o futuro é desvalorizado, Santiago coloca em questão a “estética da paródia” (ou da ruptura) à medida que esta se reduziu de seu ponto de vista, a mero ritual, cerimônia, ou a recurso técnico de acesso à poesia. De qualquer modo, reportando-se a T. S. Eliot, esse autor observa que a verdadeira tradição está provida de sentido histórico: “o sentido histórico envolve uma percepção não só da condição passada, do passado, mas também de sua contemporaneidade” (Eliot, apud Santiago, 1987:121).

Nessa perspectiva, parece inscrever-se o pensamento de Machado (1990), introduzindo elementos bastante interessantes para o repensar sobre a conexão tradição e modernidade. Diz a autora que a “a diversidade cultural, como alteridade do *ethos* moderno, pode ser pensada como com ela coexistindo [...]” (Machado, 1990:7).

Para ela, a novidade nos “modernos” movimentos sociais indígenas, ecológicos e feministas, desde os anos de 1970, é propugnar o reconhecimento das diferenças, algo que se faz presente na linguagem política contemporânea, ainda que encompassando várias ordens de preocupações e interesses. Assim observa:

“Hoje, na predominância deste novo horizonte cultural que postula as diferenças, podemos ensaiar uma nova perspectiva de pensar (interpretar) as diferentes formas de articulação entre, por um lado, o processo de modernização social e econômico e a expansão da modernização cultural; e, por outro, os processos sociais de persistência de identidades tradicionais que buscam a conservação de modelos culturais com *ethos* “holistas” contrários ou diferentes dos valores modernos. A força de tradição aflora assim articulada às transformações da modernidade e delas também propugnadora” (Machado, 1990:12).

⁸ Ainda que esse autor tenha se debruçado nas formulações de Octávio Paz circunscritas ao modernismo na literatura brasileira (ver Santiago, Silviano, 1987, “Permanência do Discurso da Tradição no Modernismo”. In: *Tradição e Contradição*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 111-145), sua leitura de Paz é bastante sugestiva para o presente estudo.

⁹ São representativos dessa tendência no movimento modernista brasileiro - onde a tradição é ativada não apenas através do discurso da paródia - Oswald de Andrade e Murilo Mendes “ainda que a relação entre esses dois tempos para esses autores se revista de significação própria, em consonância a suas posturas filosóficas: enquanto o primeiro visualiza que “seremos um dia o bárbaro tecnizado”, o segundo esperava apocalipticamente a revelação de Cristo. (ver Santiago, 1987, op.cit).

Em suas reflexões sobre o feminismo, expressas num intercrucamento com a etnicidade, Machado analisa o discurso de Rigoberta Menchu (Prêmio Nobel da Paz, 1992), líder camponesa e indígena guatemalteca, no contexto de sua história biográfica, e aponta para conclusões bastante significativas:

“O discurso de Rigoberta sobre a mulher não é o da dissolução da “tradição”, e nem é o repúdio à modernidade, ou a submissão à modernidade. É o discurso articulador. É a desconstrução da naturalização da sexualidade. Mas por distinção frente ao discurso feminista da igualdade universal de gênero, fundado nas premissas iluministas, propõe a valorização da construção cultural. Inscreve-se assim no paradoxo criativo da desconstrução e da construção; da igualdade e da diferença” (Machado, 1990:34).

Nesta mesma linha de pensamento parece também se inserirem as proposições de Bonfil Batalla, em seu projeto de um *México Profundo*. Contrapondo-se à idéia de uma cultura uniforme inscrita na lógica ocidental que vê a si própria como portadora da civilização universal – como medida de todas as coisas –, o autor refere-se à necessidade de construção de projetos fundados em caminhos plurais. Sem obviamente negar a condição histórica da civilização, de conquista e dominação do ocidente, para o autor, entretanto, o problema não pode ser reduzido a “tudo ou nada”. Para ele não é possível proceder a uma negação global e absoluta do ocidente, nem se colocar isoladamente à sua margem – o que é uma impossibilidade:

“En consecuencia, hay que rediregir lo occidente o, para ser más preciso, hay que dirigilo por primera vez. Será indispensable despojar a los elementos necesarios de la cultura occidental del ropaje arrogante del que están vestidos por su relación histórica con la práctica imperial de las sociedades occidentales. Habrá que domesticar y hacer coexistentes a esos elementos con otros de origen distinto que no pretenden seguir las líneas básicas de la civilización occidental: deben ser unos más, no los únicos ni los preponderantes. Habrán de colocar-se, en última instancia, al servicio de un proyecto que no será occidental sino plural y en el que la civilización mesoamericana debe desempeñar el papel protagónico.” (Bonfil Batalla, 1989:235)

Olhares sobre a tradição e a modernidade latinoamericana

Nas dinâmicas das sociedades latino-americanas (passadas e presentes) e, mesmo nos atuais movimentos de globalização que conformam a ordem mundial, regidos pelo apagamento das diferenças e dissolução das tradições, é possível identificar esse mesmo fenômeno, ainda que, muitas vezes, de modo difuso e fragmentário: inúmeros exemplos históricos indicam como passado e presente se conjugam (e/ou se disjuntam) em distintas combinações e modulações. E mais, é possível evidenciar que, apesar de estarem, na atualidade, sob a égide da modernidade, os **povos tradicionais** reclamam seu lugar na história, sem perder de vista sua alteridade.

Isso coloca em questão várias linhas de interpretação existentes na América Latina nos anos 50, 60, 70 calcadas no que se denomina de “razão dualista” ou nos postulados da chamada “teoria da modernização”, que tomam o tradicional e o moderno como termos opostos e excludentes, como só pudessem se conectar numa linha seqüencial e cronológica em que o segundo termo domina o primeiro, prevalecendo como o único referente. Assim, por exemplo, a polaridade entre o “tradicional e o “moderno” apresenta-se tanto na visão dos “Dois Brasis” que opera com recortes regionais contrapondo o norte e o sul, quanto na oposição campo/cidade, agricultura/indústria, comunidade/sociedade; sendo que cada um dos pólos é definido ideológica e etnocentricamente de modo valorativo, pelo seu conteúdo “positivo” ou “negativo”, a partir da ótica da modernização (tradição = atraso; modernidade = avanço).

Numa contraposição a este tipo de visão que reparte e mede a aventura da vida e da história em unidades seriadas, assim observa Bosi, sobre as configurações do tempo na América Latina:

“nos países de passado colonial como o Brasil (e isso valerá agudamente para o México e Peru), a co-habitação dos tempos é mais evidente e tangível do que entre alguns povos mais sincronicamente modernizados do Primeiro Mundo. Talvez o nosso processo de aculturação euro-afro-americano ainda esteja longe de ser completado. E certamente os seus descompassos e sua polirritmia ferem os ouvidos afinados pelos sons dos clarins e das trombetas evolucionistas. Por tudo isso, é preciso escutar a nossa música sem pressa, nem preconceito. Com dedicada atenção. É um concerto que traz um repertório de surpresas, é verdade, mas que, no seu desenrolar-se, está constituindo a nossa identidade possível. Somos hoje a memória, viva ou entorpecida do ontem e do anteontem e o prelúdio tateante do amanhã.” (Bosi, 1992:32)

Mesmo os enfoques mais abrangentes, à época em que foram concebidos, pautados numa visão histórico-estrutural (ver, por exemplo, a chamada “teoria da dependência” ou a “teoria do desenvolvimento desigual”), tratam, muitas vezes, tradição e modernidade em termos dicotômicos, ou sob o prisma temporal evolutivo, unilinearmente. Quando tais processos não se apresentam numa relação frontal de oposição, como fenômenos que se negam e se excluem (tradição versus modernidade), a tradição é vista como elemento do passado que

tende inexoravelmente a desaparecer no confronto com a modernidade ou a ela se subordinar. Isso ocorre, não obstante os conteúdos dos dois termos sejam, numa visão crítica, redefinidos ou invertidos em seu conteúdo valorativo.

Reportando-se à literatura clássica predominante entre os anos 50 e 70 no âmbito das Ciências Sociais, Machado demonstra de que modo “a tradição como passado, sobrevivência e persistência (presente tanto no marxismo como na teoria da modernização) informava seu horizonte cultural” (1990:12). Como exemplo disso, a autora se remete à posição de Schwartzman (1989), para o qual a questão da diversidade cultural só será tratável pelas ciências sociais contemporâneas desde que “nos livremos da penumbra das tradições culturais qualitativamente irreduzíveis entre si e aceitemos que podem mudar com grande velocidade”. De outro modo, se nas visões correntes, a tradição não desaparece, persiste apenas como mera sobrevivência do passado, ou por sua força intrínseca – “a força da tradição” –, que tende a se esvaír com o passar do tempo.

Com base nessa dicotomização entre tradição e modernidade – vistos sempre como termos antitéticos e inconciliáveis – coloca-se em discussão os distintos olhares sobre a tradição, produzidos sobre a égide da razão evolucionária, quer em sentido negativizado, quer em sentido positivado. Isso implica, necessariamente, refletir sobre o sentido da linha do tempo tecida no imaginário moderno que, numa perspectiva linear e fragmentária, produz a disjuntiva entre passado, presente e futuro. Deriva-se daí a necessidade de se pensar – nos limiares do contemporâneo – na construção de um novo projeto civilizatório que possibilite a recombinação de tradição e modernidade em novos termos ou sínteses históricas.

Assim nos ensina o pensamento fecundo de Merleau-Ponty (1975:389):

[...] “O aparelho de nosso ser social pode ser desfeito e refeito pela viagem, assim como podemos apreender a falar outras línguas. Há aí uma segunda via rumo ao universal: não mais o universal de sobrevôo de um método estritamente objetivo, mas como um universal lateral, cuja aquisição é possível através da experiência etnológica, incessante prova de si pelo outro e do outro por si. Trata-se de construir um sistema de referência geral onde possam encontrar o ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma experiência alargada que se torne, em princípio, acessível para homens de outro país e de outro tempo [...].

O que importa salientar, aqui, é que tanto a tradição como a modernidade devem ser vistos na história em permanente movimento – o que pode ensejar um leque aberto de possibilidades de conjunção de distintas temporalidades. O que se postula é em novo encontro histórico entre tradição e modernidade que permita articular simultaneamente passado, presente e futuro numa ressignificação temporal; encontro este que permita aos **povos da tradição** (re) inscrever-se em sua história de modo protagônico.

Em outros termos, reinventando a tradição e livrando-se dos fetiches da modernidade – considerando que as possibilidades da modernidade não estão exauridas – postula-se também a absorção de experiências modernas, ancoradas em nova racionalidade socioambiental e na dimensão do sensível, pois, ainda que se torne necessária a desconstrução da modernidade, tal como ela se configura em suas bases destruidoras, estas experiências temporais transmutadas em sua positivação podem potencializar a própria tradição: em ato de entrega (ou de troca) de conhecimentos e tecnologias ambientalmente apropriadas, tais intercâmbios entre tradição e modernidade podem atuar na abertura para o novo, para a construção de novas sínteses históricas, num diálogo entre tempos, saberes e formas distintas de expressões societárias.

Coloca-se, assim, a necessidade de construir o novo fundado, porém, em elementos da tradição, que em combinação com processos modernos alternativos, pode transformar o passado em elemento ativo; de outro lado, a modernidade não deve ser encarada meramente em sua face destruidora – em recombinação com a tradição ela também se pode transformar em **tempo de criação**.

Nesse sentido é significativa a observação de Morin, em seu livro "Terra Pátria", ensejando uma profunda reflexão. Assim afirma:

"Certamente não devemos idealizar as culturas; é preciso saber que toda a evolução implica abandono, toda a criação comporta destruição, que todo o ganho histórico se paga com perda. Temos de compreender que, mortal como tudo o que vive, cada cultura é digna de viver e deve saber morrer (para um novo renascer). Temos igualmente de manter a necessidade de uma cultura planetária. Todavia, não poderemos extrair de cada uma e generalizar o que ela trouxe de mais rico? Como integrar então os valores e tesouros culturais das culturas que se desintegram? Não será demasiado tarde? [...]" (Morin e Kern, 1993:67).

Conquanto esse autor acentue a crise da modernidade (e da própria tradição), há em seu pensamento a necessidade de uma nova política de humanização e uma ética do futuro repleta de possibilidades em que o inédito tem lugar; uma ética na qual os **tesouros culturais** das sociedades da tradição e da humanidade produzida em todo seu decurso histórico possam ter lugar, num circuito dialógico e dialético, para a recriação

da vida em múltiplas dimensões. Isso requer um novo encontro entre a tradição recodificada e a modernidade reestruturada – confronto novas conexões.

Diálogo entre saberes: para a construção de um projeto sustentável.

Tais conexões entre distintas temporalidades trazem consigo também a necessidade premente da construção da dialogia entre os saberes patrimoniais e os saberes científicos ou entre as “ciências da tradição” e as “ciências modernas complexas”.¹⁰ A construção de um diálogo fecundo entre saberes de várias ordens para a construção de sociedades sustentáveis deve colocar em cena expressões de saber e cosmovisões tecidas ao longo do tempo para a produção e recriação da vida em suas múltiplas dimensões.

Configurando-se com parte integrante do saber ambiental, Leff (2001) – coloca a importância de saberes que, com matrizes próprias, condensam os sentidos inscritos em vários tempos que se articulam, tanto os tempos físicos e biológicos, como os tempos cósmicos, os quais regem as concepções e apropriações sobre o mundo das diferentes culturas que compõem a história.

Nessa linha de pensamento, esse autor fornece contribuições bastante relevantes sobre a necessidade de fecundar esse diálogo entre saberes tradicionais e modernos gerando um novo encontro entre esses saberes dotados de lógicas próprias. Esta perspectiva rompe com a colonialidade de saber que, historicamente se processa quando agentes externos (como instituições governamentais e até as não-governamentais) atuam de forma autoritária e unilateral em relação às sociedades tradicionais, descoladas de seu rico universo material e simbólico.

Sob esse prisma, há que se buscarem fios de interação de várias expressões do conhecimento, considerando que a instauração da dialogia entre saberes pressupõe a articulação de discursos diferentes e contraditórios em seu capital argumentativo e não a construção de verdades absolutas e unilaterais centradas numa relação de poder. Ressalta-se que é no interior dessa relação que muitas vezes se explicita o poder dos agentes de fora no universo dos povos tradicionais, dos meios de comunicação de massa, do global sobre o local e do conhecimento científico formal sobre o conhecimento tradicional.

Reconhecendo, pois, o estatuto e o valor do saberes milenares ou seculares das sociedades da tradição, Leff (2001a, p.188-189) propõe, em termos epistemológicos e político, um diálogo entre os saberes de diversas ordens para a construção de um novo modelo de conhecimento que rompe com os padrões da ciência formal. Assim observa:

"[...] isso implica a necessidade de desconstruir a racionalidade que fundou e construiu o mundo, no limite da razão modernizadora que a conduziu a uma crise ambiental, para gerar um novo saber no qual se reinscreve o ser no pensar e se reconfiguram as identidades, mediante um diálogo de saberes (encontro, enfrentamento, intercruzamento, hibridação, complementação e antagonismo) na dimensão aberta pela complexidade ambiental para o reconhecimento e re-apropriação do mundo." (Leff (2001a:188-189)

Considerando que os povos da tradição estão imersos em processos modernizantes – muitos dos quais produtores de desordens destruidoras –, um projeto amplo de sustentabilidade tanto no plano social como ambiental exige paradigmas criativos e inovadores, que possam colocar em novos termos a relação tradição e modernidade como processos que possam produzir novos arranjos socioculturais e ambientais.

Pensar num novo encontro entre tradição e modernidade é, talvez, seguir as próprias palavras do líder indígena Ailton Krenak. Assim assinala:

“Essas tradições precisam se comunicar porque a tradição que guarda a lembrança da criação do mundo, que tem essa memória e esse aprendizado no sonho, pode junto com essa tradição que avançou tanto nas tecnologias, buscar reverter o caminho que tem sido feito pelos homens tecnológicos no sentido de curar a Terra.”

De qualquer forma é preciso considerar que um novo encontro entre tradição e modernidade implica um olhar sábio e simultâneo para frente e para trás; ou, numa linha de rotação do tempo, um olhar que envolve o atrás sem ir para trás, o que permite pensar no enlaçamento entre os tempos de ricas e distintas maneiras. Isso

¹⁰ Algumas das formulações que se seguem estão presentes no artigo de minha autoria denominado “Temporalidades e Territorialidades no Mundo Costeiro” em processo de publicação na Revista *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Curitiba-PR-, Brasil, UFPR, 2010.

requer pensar em novos paradigmas que permitam a um só tempo resgatar e restaurar a tradição dos povos da floresta (ou os saberes da tradição) sob novos termos num circuito interativo entre temporalidades distintas que possibilite a conjunção entre tradição e modernidade, entre o saber patrimonial e o saber científico e entre saberes transgeracionais, numa relação de simultaneidade.

Um fórum permanente de troca ou permuta de idéias e experiências entre o saber patrimonial do pescador e o saber científico baseado nas ciências da complexidade que incorpora a ciência da tradição, numa circulação dialógica, poderá gerar propostas ou programas concretos que levem à melhoria das condições de vida das populações tradicionais; conduzindo-as a um modo auto-sustentável de re-apropriação da natureza em termos econômicos, sociais, culturais e ambientais.

Deve-se, pois, ter em vista que,

"não haverá transformação radical, sociedade nova, sociedade autônoma a não ser pela nova consciência histórica, que implica ao mesmo tempo uma restauração do valor da tradição e outra atitude face a essa tradição, outra articulação entre essa e as tarefas do presente/futuro" (Castoriadis, 1987:305).

O elo entre distintos mundos e temporalidades talvez permita a construção (ou reinvenção) de uma "casa comum" planetária – universalista, pluralista e polifônica – em que haja lugar para os múltiplos e diversos modos de vida – inclusive os dos "povos da tradição" –, fundada numa reconexão entre natureza e cultura, num encontro fecundo (confronto) com a história numa perspectiva trans-secular ou transhistórica.

Uma casa comum que abrigue os diferentes modos de vida dos povos da terra, do mar, do rio, da floresta, a partir das infinitas lições que essas gentes do mundo da tradição podem oferecer para a vida no planeta em conjunção com outras formas de conhecimento e temporalidade.

Bibliografia

- Augé, M. (1994), Introdução a uma Antropologia da Super-modernidade, Papirus, Campinas/SP.
- Balandier, G. (1976), "Ordem tradicional e contestação" em Antropologias, Edusp/Cultrix, São Paulo.
- Balandier, G. (1969), "Tradição e Modernidade" em Antropologia Política, Universidade de São Paulo/EDUSP, São Paulo.
- Balandier, G. (1997), A desordem: elogio do movimento, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- Bonfil Batalla, G. (1989), México Profundo, Grijalbo, México.
- Beck, U. (2001), "Épistémologie politique de la société du risque" em La société du risque: sur la voie d'une autre modernité, Alto Aubier, Paris.
- Berman, M. (1988), Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade, Companhia das Letras, São Paulo.
- Bornheim, G. (1987), "O conceito de tradição" em Tradição – contradição, Zahar / FUNARTE, Rio de Janeiro.
- Bosi, A. (1987), "Cultura como Tradição" em Tradição-Contradição, Zahar / FUNARTE, Rio de Janeiro.
- Bosi, A. (1992), "O tempo e os tempos" em Novais, A. Tempo e História, Companhia das Letras, São Paulo.
- García Canclini, N. (1997), Culturas Híbridas, Ed. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Cardoso de Oliveira, R. (1988), Sobre o pensamento antropológico, Edições Tempo Brasileiro/CNPQ, Rio de Janeiro.
- Carvalho, E. (1997), Polifônicas idéias: antropologia e universalidade, Imaginário, São Paulo.
- Castoriadis, C. (1987), As encruzilhadas do labirinto 3. O mundo fragmentado, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Cunha, L. H. (2001), "Olhares sobre a tradição" em Desenvolvimento e Meio Ambiente: teoria e metodologia em meio ambiente e desenvolvimento, Curitiba (PR), v.4.
- Cunha, L. H. (2002), "Movimentos, tempo e natureza: o singular e o universal" em Revista Margem, São Paulo, Nº 15.
- Cunha, L. H. (2007), Ordens e Desordens Socioambientais: saberes tradicionais em dinâmicas pesqueiras da costa paranaense, UFPR (Tese de Doutorado/ Curso de Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento), Curitiba.
- Diegues, A. C. y Arruda, R. V. (2001), Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil, Ministério do Meio Ambiente, NUPAUB-USP, (Série Biodiversidade 4), Brasília.
- Duarte, L. F. (1989), "Tempo Social" em Dicionário de Ciências Sociais, UNESCO/Fundação Getúlio Vargas.
- Eisenstadt, S. N. (1991), A dinâmica das civilizações: tradição e modernidade, Cosmo, Lisboa.
- Giddens, A. (1991), As conseqüências da modernidade, Ed. da UNESP, São Paulo.
- Machado, L. Z. (1988), Tradição e modernidade no futuro da América Latina, UNESCO.
- Machado, L.Z. (1990), Mulheres e Política. O Lugar da tradição na modernidade, UNB. Série Antropologia, Nº 105.
- Marcus, G. (1991), "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial" em Revista de Antropologia, São Paulo, v.34.
- Merleau-Ponty, M. (1975), "De Mauss a Lévi-Strauss" em Chauvi, M. (Org. y trad.), Merleau-Ponty, Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores), São Paulo.
- Morin, E. (1984), Ciência com consciência, Publicações Europa - América, Portugal.

- Morin, E. & Kern, A. B. (1993), Terra pátria, Instituto Piaget, (Coleção Epistemologia e Sociedade), Lisboa.
- Moura, M. C. (1992), O saber antropológico: complexidade, objetivações, desordens, incertezas, (Tese de Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Nestrovski, A. (1992), Semana de Arte Moderna: desdobramento 1922-1992, EDUC, São Paulo.
- Ricoeur, P. (1975), "As culturas e o tempo (introdução)" en Ricoeur. P. et alia (orgs.) As culturas e o tempo, Vozes, Petrópolis.
- Santiago, S. (1987), "Permanência do Discurso da Tradição no Modernismo" en Tradição-contradição, Zahar / FUNARTE, Rio de Janeiro.
- Santos, B. (1998), Um discurso sobre as ciências, Afrontamento, Porto.