

Capítulo 4

a) *As Ciências da Transição*

O movimento do “Cidades em Transição” certamente não é a única definição para as alternativas de um espaço coletivo mais criativo e facilitador de maior bem-estar.

Indubitavelmente, é uma proposição legítima de ativismo coletivo para este século pós-industrialização marrom, que se projeta, sobretudo, a responder interrogações para os desafios civilizatórios que desigualmente enfrentar-se-á ao longo do primeiro quadrante desse século.

O “Cidades em Transição” é uma proposta inovadora, sobretudo, na medida em que, para alcançar a flexibilização dos processos urbanos (em vista de uma Sociedade Pós-Carbono, ou de Baixo Carbono), elegeu-se como estratégia de ação: reinvenção dos fluxos comunitários de resiliência de base relocalista e comunitariamente vitalista nas suas produções, somado ao foco de ações mitigatórias dos impactos climáticos (Peak Oil e Mudanças Climáticas).

Entretanto, secundariamente ou escassa atenção foi concedida ao fato que, dado o Racismo Ambiental e a Injustiça Ambiental, os mais pobres, os negros, as mulheres e as populações mais vulneráveis sofrerão mais nesse processo: serão todos incluídos na utopia do “todos juntos e ninguém de fora”?

Este contexto de iniquidades é também deslocado com a preocupação inexistente de enfrentar e adaptar os largos sistemas do tecido social, realidades complexas estas (tais como o Estado, a

Democracia, a República etc) que não se restringem ao agrupamento operativo de vizinhanças comunitárias.

Se retroagirmos um pouco mais na história, para retomarmos alguns dos enquadramentos referenciais do centênio passado (que, vale lembrar, é de onde viemos e de onde, especialmente, também adveio nossa subjetivação e esforços interpretativos de mundo), com suas bandeiras e utopias contextualizadas aos, então, cenários e contingências propostas, eram outras as definições otimizadas e socialmente pertinentes ao lugar da Cidade com a qual sonhávamos.

Falávamos, àqueles dias (que, agora, parecem ainda mais distantes, em função dos movimentos, das crises e das rupturas ocorridas na década de 1990 e nesta primeira nova década de século XXI), de racionalidades que, não mais inseridas na Guerra Fria, pudessem equacionar, via dispositivos de Bem-Estar Social, o avanço do crescimento e das desigualdades construídas pelo Estado neoliberalista.

Uma das honrosas operacionalidades e esperanças sociais daqueles outros tempos era a criação de “Cidades Saudáveis”, a partir de um conjunto de ações globais no campo da promoção de saúde. É possível que nos lembremos, a partir da literatura técnica, que:

In 1984 a major public health conference was held in Toronto, Canada, to explore ecological and holistic approaches to health policy and it was at this forum that [psychiatrist Leonard] Dahl coined the phrase ‘Healthy Cities’ (...) this was viewed well given the likelihood that by 2000 almost half the world’s population would live in cities. The idea of the city as a primary site for strategic health policy approaches also seemed appropriate: cities are the most basic political and administrative level for assembling political and financial resources, and engaging participation and intersectorial

cooperation (...) In 1986, the WHO published the Ottawa Charter for health Promotion (Kellehear, 2005, p. 38).

O início dos anos de 1990 surgia com a aspiração de que, na virada do século insurgente, seríamos capazes, enquanto civilização, de inserirmos uma nova racionalidade histórica com vocação democrática e promotora de bem-estar coletivo:

Drawing from the WHO policy statements on 'Health for All' and the 'Ottawa Charter', this conference began to establish some of the first definitions and action statements around the idea of 'Healthy Cities'. In 1987 Healthy Cities was established as an actual policy programme of WHO's European Regional Office (Kellehear, 2005, p. 38).

Como fundamento dessa nova sociedade que haveríamos de estar vivenciando nos dias hoje, contaríamos com a mobilização social e a vontade política disponíveis, em vista de avançar numa compreensão humana a partir do seu contexto e dos processos lá estabelecidos.

Este raciocínio era particularmente cabíveis porquanto saúde e qualidade de vida seriam categorias derivadas de realidades trans-individuais:

This intersectorial approach to public health draws heavily on the idea that *the personal experience of health* depends on strong and sustainable social foundations - partnerships, community involvement and supports, reorientation of health services and the development of personal skills for all citizens. The premier assumption of this public health approach is that health is not merely the absence of disease. In a parallel way, quality of life is not merely the absence of problems (Kellehear, 2005, p. 37).

O apelo de "... Healthy Cities are modernist dreams..." (Kellehear, 2005, p. 55), embora também enraizado no indivíduo que constrói outro panorama de maior bem-estar social e empoderamento comunitário (em termos de emancipação, participação, controle social, militância, sindicalização, politização etc), não assume,

contrariamente à opção do “Cidades em Transição”, a proposta de realocização dos esforços no tecido social nas várias comunidades.

Entretanto, em comum, são dois movimentos que, partindo dos indivíduos, estabelecem cartas de princípios, valores e direções de transformação política (com manuais, inclusive). Para o “Cidades Saudáveis”, por exemplo, também se verifica:

The 20-step booklet that outlines the initial steps for the establishment of a Healthy City programme has been translated into over 20 languages (...) The three underlying concepts of the Health City then are: (1) health is a positive concept, it is not simply the absence of disease; (2) health is a holistic concept - in other words, the establishment and maintenance of good health depends on the nurturing role of the physical, social, political, economic and spiritual environment, not simply the quality of direct health services alone (...) finally (3), Healthy Cities must always be concerned with inequalities in health (Kellehear, 2005, p. 39-40).

O projeto das “Cidades Saudáveis”, todavia, parecia também omitir características importantes dos dramas humanos, que não estavam incluídos no marco ideológico da civilização do indivíduo moderno.

Para as culturas que introjetaram o raciocínio dos *recursos ilimitados - produção infinita - prazer maximizado - necessidades inesgotáveis*, o viver parecer ter assumido uma pretensão quimérica de eternalidade material:

But notwithstanding these worthy ideas about health and quality of life, the experience of death, dying and loss is largely absent from the language, theory and policy direction of Healthy Cities. Ironically, *the earlier idea of death as failure* (itálico nosso), so characteristic of medical thinking in the middle of the twentieth century, seems to suggest itself in current health-promotion theory and policy (Kellehear, 2005, p. 37).

Ainda que se trate de uma proposta em vista da saúde para os indivíduos e seus grupos, talvez, por isso mesmo, tendemos a negar

as paralizações, os impedimentos e as perdas (v.g., a morte/o morrer etc) pela confrontação e antagonismo explícitos aos mesmos: focamos nos líderes, mas não ensinamos aos demais que serão subalternos por toda a vida; estendemos o batimento do coração, mas não incluimos nos manuais os significados possíveis da morte.

A metáfora da morte (ou do silêncio, da penumbra etc) sugere ou antecipa a instabilidade permanente de uma subjetivação individual insegura acerca da sua "existência", limitada em sua autonomia e pluripotência.

Do ponto de vista do consumo capitalista, este diálogo não é bem-vindo, afinal, ter consciência da morte e estar em contato com a finitude iminente, com o processo do desgaste e do cansar-se diário do corpo, parece contribuir para uma experiência de viver com mais dignidade e responsabilidade.

Aos olhos da negação, faria sentido, portanto, construir mediações civilizatórias onde, na Cidade, a morte tenta ser subtraída e contornada, e, quando dos encontros involuntários (muito embora inevitáveis) com a dor e a perda, caberia compreender o fantasma da morte como a "falha", o "erro", o "equivoco", a "incapacidade" da vida.

Nas "Cidades Saudáveis" e, de certa maneira, em todos os projetos de Cidade que orbitam no entorno das fugacidades individuais, a morte não consta como uma variável. Todavia,

(...) health is a positive concept that can *coexist* (itálico nosso) in the presence of disease, disability or loss (...) No conception of health makes sense without acknowledgement that (...) diseases singly or together affect most of the populations (...) any definition of health that excludes these experiences promotes an unnecessarily idealistic, in fact, unrealistic, idea of health (Kellehear, 2005, p. 43).

A luz dessas constatações fez-se necessário, então, outra configuração de Cidade, que pudesse restituir, à dignidade humana, uma experiência com menor omissão aos fluxos de surgir e cessação, ainda que isso significasse uma deparar-se com os fantasmas psíquicos da morte e seus temores evocados de múltiplas dissoluções. Entretanto,

How are such broad ideas to be translated into practical actions? There has been much written about the translation, implementation and evaluation of these broad policy ideas (...) just as health and quality of life are experiences founded on ecological relationships to social, physical and political support systems, so too the idea of compassion must be viewed as an idea and experience founded on the principle of social interdependencies (...) *compassion necessarily implies a concern with the universality of loss* (itálico nosso) (...) Death and loss have a wider meaning beyond disease, and these experiences and consequences need to be recognized and understood to create inclusive policies on loss that mean the most to most people (...) Do people in general feel that they are being supported in their loss? (Kellehear, 2005, p. 40-41 e 45).

Se é verdade, como por alguns postulados, que os sentimentos e acepções múltiplas de felicidade e realização constituem uma porção importante do que significa pertencer à espécie humana, é também legítimo (e, talvez, culturalmente mais aceitável em nossa realidade ocidental) considerar que a perda transita pelas várias dimensões das relações humanas, em seus vários sentidos, em suas diversas culturas. Em sua acepção de políticas públicas:

A Compassionate City approach will require dedication to 'social capital' (...) there is a broad agreement that the term social capital covers valued social activities such as cooperation for mutual benefit, community participation and support, levels of community trust and respect, and the degree to which communities interact with one another. Compassionate Cities create opportunities for community members to come together, establish networks, and develop trusting and caring relations with one another. Compassionate Cities, like Healthy Cities, create a policy space for building community

solidarity, not from the addition of more health or social services but through rising levels of communication, respect and trust. (Kellehear, 2005, p. 48).

Reconhecer ambos os lados da moeda é um compromisso ético de possibilitar compreensões diversas acerca da complexidade que constitui o viver humano. Neste prisma:

(...) *compassion is an ethical imperative for health. Compassion is the human response* (itálico nosso), the tender response aroused by the distress and suffering of others (...) Compassion must express itself not simply in an individual attitude but in changes in the workplace, churches, human services and schools (Kellehear, 2005, p. 43).

Enquanto que a ética das culturas orientais sugeriu a construção de uma **Felicidade Pública Genuína** (também chamada de Felicidade Interna Bruta) - por exemplo, no Butão -, é igualmente verdadeiro considerar que as culturas ocidentais, na faceta eqüidistante de um mesmo eixo de sentimentos humanos, imaginou quais seriam as mediações de uma **Compaixão Pública Genuína** (ou, também chamada, de "Cidades Compassivas").

Conforme se lê:

The idea of the Compassionate City is not entirely new for it can trace its history to at least Europe in the Middle Ages. For example, Sennett describes a crucial time on the development of Western cities when 'compassion' developed as an important topic of medicine, politics and social policy. The Middle Ages witnessed a rising tension between church, state and economy, a time when the rise of dispassionate mercantile values seemed to conflict with the very human basis of religion and society itself - the need for human beings to treat each other with empathy, fairness and kindness (...) A society-wide conversation arose, a discourse that remains equally relevant today, that attempted to reforge the modern citizen's responsibilities toward each other as vulnerable fellow human beings (Kellehear, 2005, p. 42).

Que se entenda que "... a Felicidade, quando não é interna, parece ser Bruta" (na afirmação do enfermeiro mineiro, Leonardo Santos), e que, por "interna", não se está falando da "intimidade"

ou da “privaticidade” dos sentimentos e sentidos do indivíduo. Ao contrário, “interno”, aqui, é sinônimo de “genuíno”, e foi empregado como um qualificativo que adjetiva e especifica o “coletivo”, em vez do particular.

Para lidar com o caráter emancipatório destas aspirações,

A whole new group of ‘therapists’ is necessary - ‘Public Interest Psychotherapists’ - who see themselves as (...) Committed to mass empowerment (...) dedicated to fostering compassion at all levels in the society, a Public Interest Psychotherapist could play a critical role (...) ultimately, the therapist must become another person in the world, who has a need for the client just as much as the client needs the therapist (...) [it] refers back to the world as constituted, a world that needs to be changed (...) These progressive therapists would be criticized for not maintaining the alleged ‘neutrality’ that ‘professionals’ in health care should maintain. In short, going the route of talking honestly would involve taking real risks (Lerner, 1994/1986, p. 338, 336 e 332).

Seja por meio de propostas que ratificam a Felicidade, seja por meio de propostas que pacificam o Sofrimento, nas culturas de lá e de cá temos um diálogo ético importante que coincide em sentidos mais amplos para a construção do viver e do agir público.

Citizenship recognizes that people in modern society have a set of civil, political and social reciprocities with the key institutions within their society (...) Citizenship is the key way that modern societies attempt to mediate the inequalities imposed differentially upon them by the vagaries of market economies, gender and ethnic inequalities, and the serendipity of acquired or inherited social status (...) ‘The French term ‘citoyen’ is derived from ‘cite’, which refers to an assembly of citizens who enjoy certain limited rights within a city’. Citizenship creates social solidarity despite social differences, but in so doing can create potential conflicts over entitlements. The citizen is socially, politically and legally equal to all other citizens (...) The public health view of whole person is the whole person as citizen. It is the person at the club, theatre or work desk, and it is at those sites that Compassionate or Healthy Cities approaches must engage those persons in taking an interest in their own health or compassionate care (Kellehear, 2005, p. 47 e 50).

Todavia, a Compaixão, já como sentimento da vivência humana e difícil de ser abarcado em sua complexidade funcional, torna-se, ainda, mais desafiador quando abordado na esfera do coletivo e dos grupos humanos.

Um dos aspectos que se há de relevar é que, longe de naturalizado e universal em seus significados, sentirmos culturalmente compaixão de formas e a respeito de manifestações diferentes.

Para ilustrar com um exemplo pertinente às políticas públicas que arguem a suposição de isenção de afetos e subjetividade na governança, a experiência, por exemplo, de Compaixão Pública em uma faceta do contexto ocidental, poderá entender compaixão como uma tentativa de comiseração e solidariedade em face dos sofrimentos que a todos alcança.

Em um tecido cultural oriental, aquele do Butão, por exemplo, ainda que compaixão esteja relacionada à expressão do sofrimento, esta não apenas se dirige apenas aos grupos humanos, na medida em que o sofrimento permeia as esferas conscienciais de todos os seres que, igualmente, fogem da dor, do medo e do desconforto, buscando alegria e realização.

Neste segundo contexto, que está implícito no pano de fundo cultural do Butão, a compaixão não é caracterizada como a resposta a uma característica intrínseca da vida, qual seja, a marca hipotética do sofrimento.

Segundo sua visão de homem, de mundo e de universo, a experiência insistente de insatisfação (dukka), de quase nunca sermos capazes de inteiramente aproximarmo-nos de uma experiência de

realização, seja temporária ou duradoura, está diretamente vinculada às várias camadas e contextos desabilitadores que não possibilitam aos seres adquirir ferramentas necessárias para reconhecer e desenvolver usos para seu potencial intrínseco.

Se é verdade que o desconforto, o incômodo, a perturbação, a angústia, a insatisfação (dukka) é resultante de vetores e alocações de esforços divergentes entre si, seu oposto, a realização, o florescimento, a felicidade (sukka), é também fatorial à reunião de características que sejam possibilitadoras do reconhecimento dessa esfera experiencial.

Sociedades como a Butanesa pré-abertura econômica, mas, também, o Tibete pré-genocídio Chinês, entendem que a convergência de compaixão e de uma sabedoria não-dualizada podem oferecer respostas, a um só tempo, para a redução da dukka por meio do reconhecimento intrínseco de um campo potencial de sukka.

Nesta ótica, a compaixão não caminha divorciada de uma sabedoria que trespasse, por exemplo, como uma ação política de liberação da experiência humana para os grilhões de separatividade e ignorância (avidia).

Quer isso dizer que, compaixão, nessa cultura, é a manifestação direta de uma atividade que visa transformação perceptual e atitudinal, emergindo de um campo informal onde se reconhece a interdependência dos fenômenos e a inseparatividade entre mente-realidade.

Compaixão, na perspectiva interpretativa do tecido cultural do Butão, por exemplo, não é meramente um ato de identificação e

simpatia, ou um ato de solidariedade entre corpos que, juntos, reconhecem que estão inseridos em um mundo de dor e dificuldade.

No Ocidente, por outro lado, de onde decorrem os sentidos implícitos na proposta das “Cidades Compassivas”,

The word ‘**compassion**’ means to (...) sympathy in another person’s suffering. The term ‘compassionate’ is to have this quality of attitude and action. It is **commiseration** – a joint journey of sharing with another (...) the term ‘compassion’ derives from two Latin root words: ‘**cum**’ meaning ‘together’ and ‘**patior**’ meaning ‘suffer’ (...) we learn that Latin prefix-compounds such as ‘**pati**’ (...) are Old French terms adopted from Late Latin. This root suggests a *sharing with* another’s suffering; to be patient in another’s suffering, to bear and support suffering (...) it is important to emphasize this focus on *mutual sharing* (itálico nosso) (Kellehear, 2005, p. 41,).

Compaixão, no plano interpretativo da cultura do Butão, é uma atividade que, como os raios boreais da aurora, como que a manifestação da atividade mesma proporcionada pelo sol, não seleciona a quem relacionar-se (o sol não se omite de inimigos e não investe mais em seus prediletos, não se abstém daqueles que não conhece).

Este sentido partilhado junto a todos que estão imersos na “avidia”, pode assumir características suaves e precisas (pacíficas), ou características mais firmes e incomuns (iradas), ambas com o objetivo de fissurar uma percepção cristalizada da realidade que vincula o indivíduo a uma experiência de sofrimento.

Deste argumento, é possível inferir que compaixão está próxima de uma qualidade maturacional de agir sobre o mundo. Arthur Jersild, professor de Psicologia e Educação na Universidade de Columbia (EUA), traduz, na matriz cultural do ocidente, que: “Compassion is the ultimate and most meaningful embodiment of emotional maturity. It is through compassion that a person achieves

the highest peak and the deepest reach in his or her search for self-fulfillment" (Jersild citado por Fox, 1999/1979, pp. 68-69).

Esta mobilidade atitudinal, segundo o mesmo autor, estaria vinculada a possibilidade de aberturas e contatos mais diversos com outras experiências humanas:

(...) there are elements of compassion once can possess only at the price of pain. There are other elements that one can possess only through having known the meaning of joy. But the *full tide of compassion comes from all the streams of feeling that flow through human existence* (italico nosso) (Jersild citado por Fox, 1999/1979, p. 88).

Na mesma direção, o psicólogo William Eckhardt entende que:

Compassion would be characterized by the reconciliation between the self and others in the affective part of the personality... between the individual and society in the ideological part of the personality, and between freedom and equality in the cognitive-moral part of the personality. At this mature level of development, the self would be treated as well as others, the individual would be valued as much as society, and justice would be defined in terms of these progressive qualities... In this manner the conflicts at the lower levels of development between egoism (self) and altruism (others), between freedom (capitalism) and equality (communism), and between freedom (existencialism) and reason (rationalism) would be resolved in a process of creative interchange by the principle of coherence (Eckhardt citado por Fox, 1979/1999, p. 76).

Se estamos considerando compaixão não como sentimento individual restrito à ajuda e à solidariedade, mas como expressão coletiva, então, manifestá-la exige considerarmos sua dinâmica pública:

We need to teach each other the ways that the economy works; the dynamics of the world of work; the interaction among work, personal life, and childhood; the ideas that make people feel powerless; the history of struggles to change things, and what worked and what didn't work (...) Compassion will not last long if it is based on an abstract love of humanity (...) Such ideas usually don't have the power to help us deal with the daily realities of our frustrated hopes and disappointments. If we are to have a compassion that leads us to act to change things, then (...) we need to know and understand the details of

each others' life experiences, and possess a detailed understanding of how the social, economic and political world shaped those experiences (...) Deep compassion must begin with a full understanding of the current economic and political realities (...) This is critical - because otherwise we will quickly fall into the trap of believing that all people really need to do is to change their heads and then everything will be OK (...) to develop real compassion, people must have a theoretical understanding, but the categories to develop that understanding are generally not available (Lerner 1994/1986, p. 321, 320, 321 e 320).

Trata-se, pois, de uma intervenção social que apreende compaixão como um catalisador de mudanças:

Just as Feminism emerged in the late '60s and in twenty years has effected a profound transformation in societal thinking about women, a mass movement for compassion could, in a very short period, create a powerful transformation in how most people think about themselves (Lerner 1994/1986, p. 322).

Entretanto, compaixão enquanto mudança - e não, simplesmente, como encontro, emoção e partilha de sentimento -, precisa interferir nos aspectos sociais e institucionais, além, obviamente, de atravessar indivíduos e seus grupos:

We already have many such natural support groupings, and typically they tend simply to re-create the patterns of isolation, domination, mutual exploitation, disappointment and distrust, sexism, racism, and self-blaming (...) Whether it be the local 'fraternal organizations', sports clubs, or family circles, it is an illusion to hope that these 'naturally existing' social support mechanisms will eventually be sufficient to undermine the carefully constructed alienation of this society. If anything is going to change, it will happen only when people in these and other support systems have leadership and assistance in learning about the subtle psychological processes at work that bind us together in ways that reinforce our mutual distrust and powerlessness. This kind of education requires a time for people to consciously re-think their lives, unpack the elements of self-blaming, repressed anger, and reclaim their impulses towards transcendence and self-actualization" (Lerner, 1994/1986, p. 343-344).

A construção de "Comunidades de Compaixão" (Lerner 1986/1994) demanda, contrariamente à ênfase do "Cidades em Transição" nos

esforços de realocização sociopolítica para os processos e necessidades comunitárias, um engajamento indissolúvel junto aos contextos largos das instituições e seu campo de forças, tensões e disputas:

(...) an understanding of the *larger social forces* (itálico nosso) that shape their individual experiences (...) social conditions which lead to so much pain in personal life (...) would have to start with a very different understanding of the world, one that would incorporate a full analysis of Surplus Powerlessness and how it operates in every judgment and every perception (...) seek to unpack the set of assumptions that clients hold about the social world, and reveal the subtle operations of the Social Unconscious, and teach their clients about the ways that the class structure has shaped judgments about childhood, parents, and family life (...) 'We can change our world.' Yes, individuals have responsibility, but it is a responsibility to get together with other people and collectively engage in activities to change things (Lerner, 1994/1986, p. 323, 31, 332).

A proposta, pois, das "Cidades Compassivas" (Kellehear, 2005), assim como os espaços de exercício das "Comunidades de Compaixão" (Lerner 1986/1994), da "Cidadania Bodisatva" (no Butão) e da "Cidadania de Transição" (na verdade, a aposta do "Cidades em Transição" é proporcionar uma Transição contrária ao funcionamento das Cidades atuais, portanto, uma Transição para a Não-Cidade atual ou Novas Cidades-Comunidades), somam, em seus respectivos raios de ação, elementos pertinentes a novos entendimentos da psique cidadina.

Do ponto de vista de seus princípios e visando ocupar o lugar de "... community partner - a reciprocal partnership in education and learning" (Kellehear, 2005, p. 47), estas "Cidades Compassivas" incorporam as seguintes estratégias:

[1] Compassionate Cities have local health policies that recognize compassion as an ethical imperative. There must be a public debate about the value and need for compassion to be an

ethical imperative in their environments, and for the health to take up the hard challenge of genuinely viewing health away from physical experience (...)[; 2] Compassionate Cities also meet the special needs of its aged, those living with life-threatening illness and those living with loss (...) should be an acknowledgement that death and loss are predictable and permanent experiences, and that we can and should strive for quality of life rather than denial in their shadow (...) [; 3] Compassionate Cities, as Healthy Cities, also have a strong commitment to social and cultural difference (...) [; 4] Compassionate Cities also involve the grief and palliative care services in local government policy and planning (...) [; 5] Compassionate Cities must also offer their inhabitants access to a wide variety of supportive experiences, interactions and communication (...) to see themselves, see their own experiences reflected in the face of their own community (...) [; 6] Compassionate Cities also promote and celebrate reconciliation with indigenous peoples and the memory of other important community losses (...) Compassionate Cities also provide easy access to grief and palliative care services (...) [; 7] Compassionate Cities also provide easy access to grief and palliative care services (...) [; 8] Compassionate Cities also recognize and plan to accommodate those disadvantaged by the economy, including rural and remote populations, indigenous people and the homeless (...) [; 8] Compassionate City preserves and promotes a community's spiritual traditions and storytellers (Kellehear, 2005, pp. 44-45).

Sustentar, portanto, um ambiente coletivo de compaixão, fundamentado que "However different people are, they do face common problems in this society that have common psychological consequences" (Lerner 1986/1994, p. 337), exige-nos considerar que "(...) people are free citizens, not patients in some sort of custodial relationship with a health care provider" (Kellehear, 2005, p. 47), uma vez que "(...) is key here is the genuine encounter with another human being who is allowing us to be our fullest selves" (Lerner, 1994/1986, p. 336).

A intencionalidade que mobilize uma ação ou dispare uma iniciativa, característica tão presente nos trânsitos culturais do

Butão, também se faz presente na discussão das “Comunidades de Compaixão”:

I emphasize thousands of such small groups to highlight two important features that would distinguish them from those groups that already do exist (...) When a city of 500,000 has 5,000 people in support groups, it is much more likely that the people in those groups will see themselves as ‘particularly needy’ or ‘in trouble’ (...) when the same city has 100,000 people participating in these groups, the understanding of what it means to be in any group is totally transformed (...) rather, one is participating in a social movement, a cause, a common project, a newly emerging community (...) Compassion groups must be part of an intentional movement, not just something that is in fact happening to lots of people (Lerner, 1994/1986, pp. 340 e 341).

Mas o Ocidente não é tudo - ainda que, por algumas vezes, práticas etnoculturalistas pareçam assim ensejar. E, portanto, intencionalidades outras seriam, talvez, capazes de plasmar realidades e organicidades outras.

Anteriores ao próprio Rogers (que, apenas em 1939/40, em uma conferência pública, passou a entender seu trabalho como uma intervenção de premissas próprias), Gustav Heyer (em 1933, com “The Organism of the Mind”) e Kurt Goldstein (em 1940, com “The Organism”), além de Ludwig Bertalanffy (com seu modelo inicial de “sistemas abertos”, também de 1940) e outros que estavam inseridos naquele zeitgeist, lançavam seus desdobramentos dessa perspectiva conceitual Organísmica no âmbito da Psicologia e da Psicoterapia.

Conceitualmente, esta era uma das maneiras para explorarem-se as necessidades vitais da experiência humana. Ainda que se tratasse de enfoques, até então, não considerados, “As condições descritas, porém, não formam um quadro completo uma vez que o ser humano, como um organismo, tem certas necessidades que são vitais (...) Os

psicólogos diferem quanto à maneira como classificam esses desejos fundamentais” (Rogers, 1979/1939, p. 25).

Discutia-se, já no âmbito teórico das Organicidades, as questões próprias ao singular e aos coletivos, de maneira que também os sistemas diversos (grupos, comunidades, ciência, política etc) traziam configurações particulares:

Bozarth e Shanks (1989), em correspondência aos conceitos de Tendência Formativa e Atualizante, referem que o grupo conjugal e familiar, e não apenas seus membros, tem igualmente o poder de auto-atualização. Concebem-no um ‘sistema vivo que tem a capacidade de se mover em direção ao crescimento’ (p. 282), uma vez que: a) Os indivíduos buscam atingir e manter o seu crescimento dentro da família (tendência atualizante); e b) o sistema conjugal e familiar busca naturalmente manter e aprimorar seu potencial de saúde (tendência formativa) (Alves, 2009, p. 55).

Neste agir político sobre o mundo, pretende-se que a “(...) consciência deixa de ser o ‘vigia’ de uma multidão de impulsos perigosos e imprevisíveis, dos quais poucos ‘podem ver a luz do dia’ para descobrir que os impulsos, sentimentos e pensamentos que emergem do seu organismo possuem uma autodireção confiável (...)” (Freire, 2009, p. 25). Quer essa posição, ademais, implicar que:

O centro de avaliação encontra-se na pessoa e não fora dela. Assim, o indivíduo passa a viver cada vez mais segundo um conjunto de normas que têm uma base interna, pessoal. Como sabem que essas normas baseiam-se numa experiência em constante mudança, as pessoas as tornam mais provisórias, menos rígidas. Não são esculpidas na pedra mas escritas por um coração humano (Rogers, 1983, p. 61).

Ainda que se trate de uma resposta possível do homem histórico aos desafios tingidos por sua época, não percamos do horizonte cultural, como o próprio Rogers não o fez, que os mundos são vários, descortinando-se inúmeros outros arranjos atualizantes-formativos:

Nas comunidades dos índios (...) encontramos padrões baseados em ritos e filosofias dos quais podemos tirar proveito (...) O bem-estar do organismo total, do Estado ou da Nação, é supremo. A autonomia individual torna-se secundária e cada pessoa é ajudada a se perceber somente como uma célula de uma grande estrutura orgânica (Rogers, 1983, pp. 53-54).

Ainda para o mesmo Rogers, na permuta operada pela cultura ocidental “(...) há uma tendência diferente, uma ênfase na importância do indivíduo” (Rogers, 1983, p. 54). Em sua análise:

Nós, ocidentais, parecemos ter desenvolvido uma adoração pela completa auto-suficiência, pela dispensa de ajuda, pelo completo isolamento, exceção feita a alguns poucos relacionamentos selecionados. Este modo de vida seria completamente impossível durante a maior parte da história, mas a tecnologia moderna tornou-o possível. Com meu quarto privado, meu carro privado, meu escritório privado, meu telefone privado (e que, de preferência, não conste nas listas), com comida e roupas adquiridas em enormes lojas impessoais, com meu próprio fogão, geladeira, máquina de lavar pratos, lavadora-secadora de roupas, estou praticamente imune ao contato íntimo com qualquer outra pessoa. E com as casas de massagem, as call-girls para os homens, os ‘serviços de acompanhantes’ para as mulheres, os ‘bares para solteiros’, para ambos, até mesmo as necessidades sexuais podem ser satisfeitas sem qualquer intimidade pessoal. O auge da privacidade na vida pessoal pode - e geralmente é o que ocorre - ser alcançado. Atingimos nossa meta (Rogers, 1983, p.64).

Neste contexto aludido, a ênfase não é para “o organismo total” ou o “bem-estar da Nação” - aqui, “supremo” é apenas a experiência que se oferta ao indivíduo. Trata-se de um tecido experiencial que tem um custo institucional e social:

De nossa juventude alienada emergem nossos criminosos, capazes de uma violência sem sentido. De nossos anos adultos, vividos em privacidade, ‘progredimos’ para um solitário status de ‘cidadão idoso’. Tanto o jovem quanto o velho são quase completamente inúteis em nossa sociedade moderna e têm uma aguda percepção dessa inutilidade. Não há lugar para eles. Têm sua privacidade, seu isolamento - e nenhuma esperança (Rogers, 1983, p.64).

No ocidente do indivíduo, é “A filosofia da democracia, dos direitos humanos, o direito à autodeterminação [que] são os aspectos

ênfatizados. A partir desse terreno, desenvolveu-se uma filosofia de vida específica - a abordagem centrada na pessoa (...)” (Rogers, 1983, p. 54).

Desse campo apresentado por Rogers, “A liberdade para ser um indivíduo, para trabalhar visando suas próprias metas, numa harmonia de diversidades, é um dos aspectos mais valorizados (...)” (Rogers, 1983, p. 59), uma vez que:

A experiência é, para mim, a suprema autoridade. A minha própria experiência é a pedra de toque de toda a validade. Nenhuma idéia de qualquer outra pessoa, nem nenhuma das minhas próprias idéias, tem a autoridade de que se reveste minha experiência. É sempre à experiência que eu regresso, para me aproximar cada vez mais da verdade, no processo de descobri-la em mim (Rogers, 1999/1961, p. 28).

Mas o Ocidente não é tudo (Jambet, 2006/1986) - ainda que, por algumas vezes, práticas etnoculturalistas pareçam assim ensejar. Como seria, ao contrário, adentrar uma experiência diferente de corporificação, de psiquismo, de construção de sentidos para vida e morte, de referências culturais para o Estado?

(...) Len Holdstock quien ha argumentado con más pasión que la terapia centrada en la persona necesita ampliar su comprensión del Self si quiere ofrecer un modelo realmente global del sufrimiento y desarrollo humano (...) Para Holdstock esta es esencialmente una visión occidental del Self y en claro contraste con el modelo de interdependência característico de muchas culturas no occidentales (...) Em estos contextos, la primera tarea de la persona es establecer la interdependência e interconexión (Mearns & Thorne, 2003, p. 141, 142 e 143).

Centrar-se na polaridade sofrimento-crescimento humano é a única maneira de construir uma reflexão transcultural do humano?

b) Outras Transições, Outros Mundos

Siddharta Gautama, o homem do clã dos Shakyas (à época na Índia) e conhecido historicamente como o Buda (“Aquele que Despertou”), quando retornou de sua longa experiência meditativa nos bosques, não permeneceu justo aos sábios, retirados nas Florestas. Siddharta, então renunciante, levantou-se: foi em busca da Cidade.

Honrando a insatisfação decorrente da mudança, do vir a ser, da impermanência física, mental e moral, do incômodo e do sofrimento (dukka), Siddharta (Trungpa, 1995/1976) passou a compartilhar uma proposta que, reconhecendo o sofrimento e suas causas, explicitou a possibilidade de cessação de aprisionamento involuntário e apresentou um caminho a ser construído em vista de realização (sukka).

Suas palavras miram:

(...) at developing keen and caring insight into the interdependence of all things for the purpose of enabling sentient beings to author liberation from trouble and suffering (dukkha) (...) the nature of interdependence stresses how values-intentions-actions (karma) shape and orient the patterns of outcomes and opportunities that structure the dynamics of interdependence. It is the engagement with interdependence as both dynamic and dramatic (or value- and intention-laden) that underlies the particular promise of Buddhism as a body of resources for crafting coordinative public policy in light of complex and predicament prone realities.

Recent developments in ecological systems theory and complexity theory also promise much in the way of resources suited to framing policy in an increasingly interdependent world (...) Contrary to purely factual approaches to understanding interdependence (...) insight into interdependence is coeval with insight into the moral complexion of change (...) understanding implies responsibility. This alliance of the real and the moral assumes particular force in light of the Buddhist teaching that, for the purpose of resolving trouble or suffering (dukkha), all things be seen as impermanent. Seeing all things as impermanent is to see that whether a situation can be changed is not ultimately in question, but only in what direction change is occurring, in accordance with what values-intentions-actions. (Hershock, 2004, p. 94).

Maitri, nesse contexto de responsabilidade e cuidado, seria a expressão amorosa que tem a capacidade de aspirar felicidade temporária e construir as raízes de felicidade duradoura com o outro, enquanto que Karuna é a manifestação compassiva capaz de remover a aflição imediata e afastar as raízes da experiência do sofrimento vivenciada pelo outro.

Ambas, a Bondade e a Compaixão que a todos abraçam, seriam duas importantes forças desse movimento de transformação coletiva. Forças que se inclinam às necessidades do outro e que, no campo originário de agência, ratifica uma experiência própria de realização na vida e no mundo.

Junto às pessoas das cidades, o jovem Siddharta falou da sua experiência acerca da natureza da felicidade (sukka) e da infelicidade (dukkha), sugerindo que, mais importante que o dedo ou as palavras que apontam, é a experiência com o brilho da lua referida:

Happiness (sukkha) (...) arises as pivotal phase in a process of increasingly refined and highly attuned presence and relational enhancement. The ultimate meaning of happiness is an environment suffused with relationships focused on the realization of clear and abiding mutual welfare.

In terms of personal practice, happiness links bodily tranquility or the absence of stress with attentive mastery or the capacity for freely, flexibly, and yet concentratedly attending to one's situation, as it comes to be, the result of which is transformative and liberating emotional maturity. Happiness comes with mindfully expressing caring insight into the interdependence of all things in zealously skillful attentive action. Happiness is appreciation turning to contribution.

Dukkha is ultimately a function of disrupted and disoriented relationships that are personal and communal, but also national and global in scope. Dukkha means relationships that are devaluing, that resist meaningful participation and that thus erode diversity or the presence of self-sustaining patterns of mutual contribution to shared welfare. To the extent that the process of Buddhist practice resolves dukkha,

happiness or sukka can be seen as pivotal occurrence in personally, locally, nationally, and globally opening and revising the meaning of relationships to bring about resolutely liberating and enriching interdependence (Hershock, 2004, pp. 100-101).

Suas narrativas históricas estão fusionadas em toda cultura Butanesa, e delas conta-se que, o mundo atual, está inserido em um período afortunado pela visita e ensinamentos de inúmeros outros Despertos para a Natureza e o Funcionamento da Mente. No conjunto diverso dessas filosofias e práticas culturais, é curioso constatar que da qualidade da compaixão emana um Bodisatva da Compaixão e um Buda da Compaixão.

O Bodisatva da Compaixão não é uma pessoa ou um título, mas uma qualidade relacional com a vida que emerge de uma forte aspiração de reduzir os efeitos do sofrimento e a falta de lucidez acerca das ações que causam sofrimento, e cujas ações de corpo, de fala e de mente encarnam as qualidades engajadas da compaixão.

Bodisatvas, em decorrência dos seus compromissos e aspirações, renunciaram adentrar a experiência exaustiva da liberação até que o último dos seres não esteja liberto, em definitivo, de todo o ciclo de repetição de insatisfação e sofrimento.

Iconograficamente representado pela figura de Tcherenzi (ou Avalokiteshvara), em sua análise semiótica está acoplada a narrativa mítica do seu nascimento a partir de um raio de luz advindo de uma (Amithaba) das cinco qualidades primordiais que a tudo compõe.

Por compaixão insuportável (legítima emoção humana), Tcherenzi suplica que seu corpo fosse aniquilado uma vez que não seria capaz de socorrer a vastidão do sofrimento de tantos os seres.

Das suas lágrimas, surgiu a manifestação feminina Tara, que pacifica os medos dos seres. Da sua dor pelo aflitos dos mundos, sua única cabeça tornou-se onze, seus braços multiplicaram-se em mil, cada mão com um olho, na tentativa de alcançar todos os dramas e sofrimentos dos infinitos seres.

Assessorado pelo Bodisatva da Compaixão, o próximo Buda desse período historicamente afortunado, seria capaz de manifestar e transmitir as qualidades da Bondade-Amorosa. Seu nome é Maitreya (em Tibetano, byams pa, Jampa/Jampu/Chamba/Zamba) e alguns interpretam-no como não mais enquanto uma manifestação restrita a um único corpo, porém vislumbrando a Bondade-Amorosa através de uma comunidade.

Thich Nhat Hanh, em dezembro de 1996, em um dos encontros públicos, comentava acerca dessa Territorialidade de Bondade Sem Fronteiras, que não precisa estar limitada a um indivíduo:

(...) falamos sobre a mente do amor, bodhicitta. Quando vocês estão motivados pelo desejo de transcender o sofrimento, de sair de uma situação difícil e ajudar outros a fazer o mesmo, obtêm uma poderosa fonte de energia que os auxilia a fazer o que desejam para se transformar e ajudar outras pessoas. A isto damos o nome de bodhicitta, a mente do amor. Sua origem é uma forte sensação de que não querem mais sofrer. Não desejam mais que outras pessoas sejam envolvidas em tal tipo de situação (...) O próximo Buda que virá para nós é descrito como o Buda do Amor, Maitreya. Esforçamo-nos para fazer com que sua aparição se torne realidade. Estamos preparando as bases para o Buda-que-virá. O próximo Buda poderá ser uma Sangha, uma comunidade de prática, uma comunidade de pessoas que compartilham os mesmos valores, não uma pessoa apenas, porque o amor é para ser praticado coletivamente. Precisamos uns dos outros para que a prática seja bem-sucedida, ou seja, a prática do amor entendido por muitas pessoas ao mesmo tempo (...) (Hanh, 2005).

Este Organismo Coletivo permeado de Bondade e de Amorosidade sem Fronteiras, cujas ações representam-se através de uma comunidade

de práticas específicas, é manifesto, sobretudo, através da Cidadania bodisatva. Esta Cidadania seria a força matriz de outra forma de sociabilidade e relacionabilidade.

Expressa por atitudes de Alegria-Empática, Equanimidade, Bondade-Amorosa e Compaixão, este modo de presentificar um senso do coletivo no espaço da Cidade e das Comunidades é referido como portador de atitudes incomensuráveis na facilitação e na promoção de Felicidade Genuína para aquele que a exercita, e transmissão de gentileza e solidariedade para outros que nela fazem parte.

É o caminho exatamente inverso que, no ocidente, desarticulou as comunidades:

For hundreds of years, nation-states have attacked communities. Earliest and most emblematic were the enclosures: when governments passed laws to privatize common land, the spirit of collectivity was undermined as surely as the site of it. The vicious system of reservations for Native Americans robbed people of communities of land and stole from them the communal autonomy central to their cultural survival. Indigenous people all over the world have found their language communities assaulted, fracturing even their ability to speak. From the monster-enclosures of colonialism to the subtle but strangulating enclosures of Time, through which people ceased to "own" their own time, instead being corralled into the factory-time of industrial capitalism, the idea and the actuality of community has been eroded in countless ways. "There is no such thing as society" – the most sociopathic lie ever uttered by a British prime minister – was Thatcher's summing up as she and Reagan broke the unions, and for decades agribusiness has destroyed the lives and dignity of campesinos in South America, while neoliberalism has wreaked havoc on communities across the world (...) The colonial powers practiced the policy of "divide and rule," usually dividing one community from another, but in contemporary society there is a more insidious policy of "atomize and rule." The world of mass media fragments real societies into solitary individuals, passive recipients of information, consuming the faked-up society that television, in particular, provides, and one result of this is that the public, political injustices that communities have habitually analyzed and acted upon (food-poverty, housing-poverty, fuel-poverty, or time-poverty) have been rendered as merely an individual's private problems. It's interesting (and not a little sad) that although the French

Revolution announced that it stood for three things, only two of these (Liberty and Equality) have survived in political parlance while the third, Fraternity, has been made to sound both quaint and unnecessary (Griffiths, 2009).

Todavia, se a Territorialidade Pessoal de uma Bondade Sem Fronteiras é importante, não poderíamos, outrossim, desconsiderar a manifestação de um funcionamento complexo que, por meio de estruturas, instituições e tecido cultural, mobilizasse a construção de um espaço público de Compaixão.

Há que se considerar, para efeito de qualquer intervenção significativa e duradoura no espaço público, as estruturas coletivas de manipulação e privação que:

(...) had been nurtured on the same kinds of doubts and self-put-downs, even though there are millions of different ways that we then incorporated those feelings into our behavior and understanding of the world. At the most basic levels, we have common fundamental needs for the actualization of ourselves and others. We have years and years of learning how to deny those needs based on the assumption that a recognition of who we are by others was completely impossible and that our need for such a recognition was impermissible. We all had parents who had similar structures in their lives, and who have passed on their fears and doubts to their children. Most of have experienced a society and an economic world which squashes the opportunity for our best parts to flourish. Moreover, we are all afraid to trust others because we feel sure that others will disappoint us. We still hold on to the belief that we are not fully deserving of recognition and love that we so desperately desire. Hence, we assume that people who are giving us respect and caring don't really know us. And all these feelings are very hard to overcome precisely because we live in a society that so massively invalidates us through the oppressive structure of the world of work, the impact of the competitive economy, and the dominant motif to put personal gain over love and community. We cannot expect massive changes in human beings without a simultaneous change in these social and economic structures, replacing them with a society and economy based on cooperation, trust, and taking care of each person (Lerner, 1994/1986, p. 345).

Esta mudança na estrutura social com base na compaixão tem sido o objetivo da Política Pública de Estado no Butão. Dessa

aspiração de uma Territorialidade Pessoal de Amorosidade sem Fronteiras e de uma Territorialidade Política de Compaixão sem Fronteiras, **conjuntas**, surge como pano de fundo para a operacionalização de um modelo de desenvolvimento, no Butão, balizado pela Felicidade Pública Genuína (ou Felicidade Interna Bruta):

HM King Jigme Khesar Namgyel Wangchuck defined GNH as the creation of an enlightened society in which the happiness and well-being of all people is the ultimate purpose of governance. Strictly speaking, it is the well-being of all people plus all sentient beings (...) Humans are not that different from other sentient beings, their main difference resulting from their greater cognitive ability. Hence, under a GNH society, there is an extended view of citizenship encompassing all life forms, such as the humble earthworm that delivers no small ecological service. Those for whom the State works extend beyond the human population. GNH should be considered as a Buddhist society's equivalent of the social contract, where citizens pursue collective happiness. To be a member of a GNH society requires one fundamental property: to see all things as interdependent with all other things. By being convinced and informed about interdependence, compassion should naturally arise as a person recognizes that his happiness is dependent on all other creatures' welfare. Without this basic understanding, the individual sinks into poor motivation and weaknesses (Ura, 2007).

A proposta dessa complexa estrutura política, cuja referencia conceitual de indivíduo, de Democracia e de Estado são radicalmente outras, organizou-se em torno da manifestação do IV Rei do Butão, para quem a felicidade do povo era prioritária a outras direções de governo.

Let's go back to the time when His Majesty was still a teenage monarch, when in 1972 he spoke to an American newspaper about GNH and questioned the then prevailing assumption that Gross Domestic Product alone could deliver happiness and wellbeing to society. It was really a breath-takingly bold and profound question, more so because it came out of the mind of a teenager (Ura, 2009a).

Nesta entrevista, o Rei do Butão já se referia ao *zeitgeist* do seu pronunciamento de coroação, no mesmo ano de **1972**, quando se posicionou a favor de “gyel-yong ga-kid pel-zom”. “Pelzom”, no sentido de tudo aquilo que é de melhor e em abundância; “Ga”, para o corpo; “Kid”, para a mente; “Gyelyong”, por todo o povo. “Gakid”, às vezes “Delwa”, assume o sentido comum de “felicidade”. Certamente, uma felicidade intrínseca (*sukka*), na medida em que prazer, entretenimento tem outro sentido, “Trowa”.

No Butão, este cenário está condensado na expressão “delwa-jorpa”, na qual “Jorpa” assume o sentido de riqueza que se expressa por meio de uma liberdade suficiente a possibilitar realizações mais profundas. “Delwa-Jorpa” é a riqueza que permite a expressão da felicidade. “Del-Jor” (na sua grafia abreviada) é o substrato do qual emerge “gyelyong gakid pelzom”: uma Felicidade Pública Genuína.

Tornamos o fato em uma “notícia”, para os interesses do Ocidente, em uma publicação, quinze anos depois, em 3 de maio de **1987**, no Weekend FT (Weekend Financial Times), pelo jornalista John Elliott, no artigo “The Modern Path to Enlightenment: John Elliott visits Bhutan, where the search for Gross National Happiness co-exists with worldlier concerns about Gross National Product” (Elliot, 2008).

Entretanto, o conceito popularizou-se nos círculos internacionais apenas quase uma década seguinte, no final dos anos de 1990:

The concept of GNH was first mentioned to the international community in the autumn of 1998 at the ‘Asia-Pacific Millennium Summit’ in Seoul. This was followed by a bilateral seminar ‘GNH - as challenged by the concept of decent society’, held in January 2001, in Zeist, the Netherlands, co-

hosted by the CBS [Centre for Bhutan Studies]. More recently, the SAARC [South Asian Association for Regional Cooperation] economic and planning ministers adopted the concept of GNH and its four pillars among the principles and strategies for the eradication of poverty in South Asia (Acharya, 2004).

Atualmente, e por força da Monarquia Constitucional Democrática, estabelecida em 2008, o Governo não se orienta pelas circunstâncias financeiras que produz, mas pelas condições que proporcionam felicidade ao povo. Contudo, o tecido cultural que sustenta essa compreensão de felicidade não é dos mais recentes:

We have had this experiment initiated and guided by the enlightened leadership of their Majesties the Fourth and Fifth Kings. It is also partly true that such adaptations are continuations of efforts in Bhutan's past; documents as far back as 1695, and again in one legal code of 1795, it mentions explicitly that the purpose of governance as happiness (generally referred to as *dewa*) (Ura, 2009a).

Este movimento de Felicidade Coletiva, nem tanto como finalidade, é a origem de um movimento social, a partir de:

(...) incisive, deeply historical analyses of the karma (values-intentions-actions) that have been and continue to drive global practices associated with each policy domain (...) GNH seemingly rests on an insulating 'glass ceiling' supported by these found development pillars. GNH is thus often seen as corollary result of development activity, but not as an analytically forceful driver of that activity (...) Given that happiness consists of a quality and direction of relationship, the concept of nation involved in GNH should also be glossed in fully relational terms as a responsive interface merging local with regional and global patterns of relationship. In this sense, the nation is empty (*sunya*) of any essence and consists of characteristic ways of relating the local and the global. (Hershock, 2004, pp. 104-105).

Graficamente, as dimensões são representadas por meio de um círculo com nove pontos. Entende-se que "ações e práticas" estabelecem "valores", e um conjunto de valores, por sua vez, define uma "dimensão".

Na tabela, a seguir, exemplificam-se alguns destes aspectos, conforme exposição desenvolvida por Ura (2009b):

TABELA 1: Dimensões da Felicidade Pública no Butão

FELICIDADE PÚBLICA GENUÍNA ENQUANTO "CONSCIÊNCIA NACIONAL" (Ura, 2009b)			
ACTIONS & PRACTICES →	VALUES →	DOMAIN →	PURPOSE →
High air quality; High water quality; Conservaition of biodiversity; Efficient energy use; Proper waster disposal; Eco friendly mass transportation, Industry, Urbanisation; Sustainable land use; Organic agriculture;	Interdependence, Eco-consciousness, Sustainability, Non-Doministic, Non-Utilitarian, Aesthetic, Naturalistic, and Nature reverence	Environmental Diversity & Vitality	"GNH is about removing obstacles of public nature to collective happiness through policies, programmes and associated public expenditure" (Ura, 2009b)
Strong family ties; Volunteering; Donation; Labour exchange; Community participation; Socialization;	Altruism, Trust, Reciprocity, Fairness, Fidelity, Family closeness, Solidarity, Quality, Unity, Hospitality, Cooperation, Honor, Sociability, Cohesion	Community Diversity & Vitality	
Dialect proficiency; Arts and architecture; Traditional games and sports; Tshechus; Artisan skills;	Identity, Dignity, Non-Alienation, Diversity	Cultural Resilience	
Yoga and other physical activities; Balanced diet; Avoidance of intoxicants; Avoidance of risky behaviours; Mindful consumption;	Vitality, Fitness, Soundness, Self-worth, Prevention, Precaution, Non-Malignance	Health	
Historical literacy; Civic literacy; Cuiltural literacy; Econological literacy; Food and nutrition literacy; Health literacy; Other indigenous knowledge literacy;	Creativity, Openess, Diligence, Insightfulness, Perseverance, Patience	Education	
Service delivery; Political participation; Rights, responsibilities, and freedom; Rule of law; Media; Judiciary;	Integrity, Trust, Genuine Dialogue, Justice, Wisdom, Credibility, Far-sightedness, Empowerment, Non-	Citizenship & Governance	

	Discriminativeness, Commitment		
Meditation for mental training; Prayers as aspect of attitude training; Pilgrimage - as aid to acculturation, meditation, and physical activity; Volunteering; Donations and other forms of socially concerned engagements;	Compassion, Generosity, Forgiveness, Calmness, Gratitude, Empathy, and other wholesome emotions	Psychological Wellbeing	
Basic needs like non-second hand clothes; Food security; Income sufficiency; Financial security, including lack of indebtedness; Ability to contribute to community collection; Housing;	Self reliance, Security, Sustainability, Adequacy, Lack of Shame	Living Standards	
Work-life balance; Adequate sleeping hours; Recreation and leisure satisfaction; Community service; Socialization;	Stress free-ness, Serenity, Tranquility, Bonding, Healthy lifestyles	Allocation and Use of Time	

Destaque, a partir do quadro acima, para o fato que, no ocidente, o Estado tem assumido o objetivo de remover impedimentos para o crescimento do indivíduo e, nesta análise, trata-se de remover os obstáculos (internos, externos e secretos) para a realização imediata e duradoura de felicidade pública genuína.

Quando falamos da Felicidade Pública e das suas dimensões propostas, é mais do que necessário situar alguns pontos no intuito de resguardar a coerência de sua proposta. Um primeiro, e talvez o mais óbvio dos aspectos, é que a mera soma de ações embutidas em cada uma das nove dimensões de atuações propostas não são, em si mesmas, suficientes para, em nossa tradução cultural ocidental, reconhecermos felicidade.

Não porque saibamos o que é felicidade e poderíamos sinalizar alhures sua ocorrência, mas, tão simplesmente, pela constatação que

a soma de aspectos de educação, comunidade, saúde, cultura, ecologia, governança, bem-estar, tempo, padrão (qualidade) de vida não nos equivale, necessariamente, à felicidade.

Não quer isso dizer que estes critérios possam, eventualmente, estar correlacionados a mais significado e sentido de vida, sugerindo uma vida que pode valer mais a pena de ser percorrida, ainda que isso não se equipare, objetivamente, a qualquer expressão cultural da nossa felicidade.

E, a bem da verdade, também não seria “felicidade”, no Butão, se não emergisse de um pano de fundo cultural que lhe é substrato de significados e finalidades cada uma das ações, valores e dimensões.

Por esta razão é que não se passa despercebida o fato que “Felicidade Pública Genuína”, embora seja referido como finalidade e resultado, não implica dizer que tal manifestação será a mera resultante de um grupo de elementos fundantes ou portadores de uma essencialidade:

When we say that collective happiness is the goal of governance, GNH should not be misunderstood, as a kind of simple, reductionist concept where citizens are only concerned with happiness for themselves, obsessed with feeling pleased. This is not the view. Nor is the view correct that under GNH the government would just maximize aggregate happiness (...) GNH is a very rich development philosophy and it is also an enlightened personal ethos (Ura, 2009a).

Ao contrário de uma visão simplista de operacionalidades, antes de cada uma das referidas nove dimensões estão as validações culturais da interdependência (que não tem qualquer coisa a ver com uma sensação de que as coisas, os fatos e os fenômenos existem, e porque existem, estão relacionados entre si, mas, ao contrário, porque **nenhum** fenômeno tem realidade inerente e qualidade de

existência intrínseca, então, sua manifestação necessariamente impermanente está condicionada por um conjunto de fatores temporariamente reunidos) e da bodhicita (aspiração que todos os seres, de todos os reinos e expressões, possam reconhecer e manifestar seu potencial intrínseco).

Banhada em ambas aspirações, emerge a necessidade que todos os seres possam engajar-se em ações de maitri (bondade-amorosa) e karuna (compaixão) para alavancar as expressões dessa qualidade da talidade em cada ser. E somente desses significados é que as ações são empreendidas e dirigidas, cada uma, como realização coletiva de um senso de responsabilidade anterior de sukka (felicidade).

Percorrer cada uma das dimensões já é engajar-se e manifestar-se aspectos múltiplos de sukka, e, nesse sentido, sistematizado dentro de suas raízes e enquadramentos culturais, encontram respaldo para traduzir-se em valores e atitudes que satisfazem e corporificam um panorama filosófico que lhe é anterior.

Se retirarmos o sentido cultural do Butão, suas dimensões caem, meramente, no materialismo da objetivação que não nos diz nada. E se estivermos, de fato, obliterados pelo fascínio do "FIB", então, que encontremos constructos de nossas culturas que possam nos justificar, através de nossas narrativas, porque merecemos entender estas nove dimensões como associadas à felicidade coletiva que também aqui desejamos.

Embora Shambala e Sangri-la sejam lugares celestiais que alguns dentre nós gostaríamos de visitar - quem sabe habitar -, é mais próximo da realidade dizer que, tão absorvente quanto nosso fascínio, é intensa nossa indisposição para fazermos o esforço de

alcançá-la em nossa experiência - uma vez que, desprovidos das justificativas culturais, simplesmente não entendemos porque, afinal, a grandiosidade do empenho e mudanças de prioridades seriam recompensáveis.

Este não é, pois, o sistema de um Capitalismo de Estado (como na Venezuela), não é um Constitucionalismo da Pachamama (no Equador), não é um Bem Viver Político (da Bolívia), não é um sistema psicológico da Vida Boa (segundo Carl Rogers), é, apenas, a proposta do Butão.

A proposta desse Reino, embora falando de Ecologia, pode não atender aos nossos anseios, uma vez que não tem como responder às categorias culturais de sustentabilidade por meio de dimensões onde não estão espelhadas as crises antropocêntricas da individualidade.

Os medos, solidões e tristezas, do Butão, não são as subjetivações de medos, solidões e tristezas no Brasil. Sua dimensão da política e do espaço público, embora forte e vitalizada, não se transcorrem na Pólis, herança cultural do Ocidente, e seus encontros, debates e enfrentamentos, não se dão na Paidéia. Ao contrário, a Sabedoria, expressa no Butão, não é, necessariamente, coletiva em termos do Brasil, posto que sua direção cultural não se propõe a satisfazer as necessidades da coletividade ocidental.

Certamente, no Ocidente, é possível dizer que a estratégia do "FIB", aos olhos das liberdades e conquistas da individualidade ocidental, só faz sentido para aqueles que vão renunciar sua autonomia e capacidade crítica para depositar sua experiência em uma direção que não lhes é cabível estabelecer qualquer sentido crítico

e racional fora do conjunto de símbolos e signos culturais que o antecedem.

E, provavelmente, as culturas inspiradas na experiência do Buda histórico, por uma modéstia espiritual que reconhece os traços de impermanência em todos os fenômenos, não excluiriam de suas análises o próprio sistema de valores que estão referendando: desprovidos de qualquer sacralidade ou eternalismo, são apenas veículos temporários, veículos criados para as necessidades de compreensão e operacionalidade humanas.

Quando não mais fizerem sentido, que sejam deixados de lado. Quando já houverem cumprido seu propósito, que sejam deixados de lado. No final, levados a cabo ou deixados de lado, serão, necessariamente, levados pela poeira do tempo e da impermanência... com o próprio Buda ("se vires o Buda, mata-o", diriam na China e alhures... é o mesmo significado que atribuímos às nossas práticas culturais de espiritualidade?)

Talvez, por isso, faça sentido, muito sentido para alguns, especialmente no Brasil, considerar o Butão como uma fonte de inspiração social, que nos permite lembrar que há mais para medir e considerar que maximização de riquezas de bens.

E dessa inspiração, seríamos, cada um, em cada cultura, capazes de resgatar nossos valores e aspirações, cada cultura retomando o que há de anterior ao senso de individualidade e que pode, eventualmente, servir-nos como laço de humanidade comum.

No Brasil, especialmente, esse laço ainda é muito fresco, considerando que, muito embora o projeto de colonização date os anos de 1500, apenas em 1808, com a mudança da Corte Portuguesa para o

Brasil e do único Rei europeu a habitar nas Américas, temos, apenas, 200 anos de intensidades difusas nas camadas da individualidade moderna, que ainda tentam camuflar as ancestralidades aborígenas e africanas aqui estabelecidas e miscigenadas.

Para alguns (como Francisco Cavalcante Junior, Blake Poland, Yuri Sales etc), e certamente este autor dentre eles incluído, se houver algo que nos aproxima, enquanto Felicidade Pública Genuína, aqui no Brasil, no Butão e alhures, quaisquer que sejam as propostas atuais, culturalmente consistentes e não dirigidas por modismos, é a tentativa de formular alternativas para um modelo civilizatório Pós-Colonialista.

Uma proposta genuinamente Pós-Colonialista, que saiba, reconhecendo suas limitações, construir uma proposição política que não seja mais organizada em torno da manipulação, da dor, do medo, da dominação, do controle, da imposição, da conquista, da exploração. Um paradigma que não apenas “liberte” ex-escravos e ex-colônias, mas que também possa abolir os grilhões de uma imagem da Terra e do Universo como bens para nosso usufruto, como objetos para nossa análise.

Se pudermos entender como legítimo tomar a Terra e as demais expressões do Universo como parte da complexidade da vida, e, portanto, auto-dirigidas, então, não é mais cabível supor que a nossa modesta Razão, meramente humana, teria a capacidade de deliberar e limitar qualquer ação e expansão no campo de atividades das mesmas.

A nossa Razão e os nossos desejos, em não sendo suficientemente robustos para “decidir em nome da” Terra, poderia

apenas reconhecer, numa atitude Pós-Colonialista de Reciprocidade entre diferentes Manifestações da Vida, que a Terra e a vida como podem ser respeitadas e reintegradas ao nosso convívio como portadores de direitos intrínsecos.

Nesse aspecto de uma Abordagem Centrada na Vida, os diferentes referenciais de Felicidade Pública Genuína poderão vir a aquiescer, ainda que por justificativas culturalmente diversas e operações culturalmente respaldadas por suas formas particulares de produção de sentidos.