

COMUM

Publicação das Faculdades Integradas Hélio Alonso

Janeiro / Junho de 2004

v. 9 – nº 22

ISSN 0101-305X

Mas como? Se, ao nomear um animal, o que nós hoje chamamos de homem, de cavalo e ao que hoje chamamos nome de homem, será esse o...

A revolução social não é a poesia do passado, e não é sua tarefa enquanto não se torna supersticiosa do passado.

A etnografia, ciência em que o objeto humano é o mais necessário que se conhece, não se encontra no passado, mas no presente.

Deste logo, sendo-se tornam descompassado ouvir quer tão logo tornam-se touças (as o...

A primeira vista, a forma capitalista de produção influenciada por possibilidades tecnológicas...

22

Comum 22 abre suas páginas com três artigos que trazem reflexões dos seus autores sobre as obras de Friedrich Nietzsche, Christopher Marlowe, Walter Benjamin e Michel Foucault. A crítica radical que Nietzsche submete a metafísica é um dos temas centrais do artigo de Noéli Correia de Melo Sobrinho. O *Fausto* de Marlowe como primeira versão artística do mito e sua dimensão trágica é analisado pelo texto de Aristides Alonso. Rafael Haddock-Lobo trata da relação entre Walter Benjamin e Michel Foucault no que diz respeito às suas respectivas concepções de “história” e às implicações éticas a que tais teorias conduzem.

Em seguida, apresentamos mais um conjunto de três artigos que tratam da comunicação. O texto de Ivo Lucchesi analisa o perfil e os efeitos provocados pela predominância de uma progressiva cultura midiática, inclusive em sua dimensão política. O ensaio de Fred Tavares procura analisar o consumo, sob a ótica de uma perspectiva psicossociológica, capaz de refletir a subjetividade líquida, plástica e mutável do consumidor na pós-modernidade. O artigo de Felipe Franceschini mostra as sutis diferenças entre dois gêneros jornalísticos: a notícia e a reportagem.

O último conjunto de outros três artigos tem a antropologia, mais particularmente a etnografia, e a sociologia como principais temáticas. Marco Antonio da Silva Mello e Arno Vogel, inspirados nas reflexões de Victor W. Turner, apresentam um foco etnográfico privilegiado – o *tangolomango*, num rancho de pesca, à beira do Lago Grande de Maricá/RJ. O estudo de Wilma Marques Leitão faz uma análise etnográfica sobre um elemento observado na organização dos moradores da Ilha de Paquetá, através do qual se expressam seus conflitos e cuja base está na dualidade entre o *Campo* e a *Ponte*. Para completar esta edição publicamos o texto de Neiva Vieira da Cunha, que discute o papel das instituições de segurança pública através da consideração das práticas e ações dos agentes policiais.

Noéli Correia de Melo Sobrinho

Doutor em Filosofia pela PUC-Rio, professor de Ciência Política da UERJ e da FACHA.

Aristides Alonso

Doutor em Letras pela UFRJ e pós-doutorando da Universidade Nova de Lisboa. Pesquisador do ...etc. – Estudos Transitivos do Contemporâneo (CNPq / UFJF/0001). Professor da UERJ e da FACHA. Diretor da UniverCidadeDeDeus (UD) e membro do grupo NOVAMENTE. (www.novamente.org.br) (aalonso@openlink.com.br)

Rafael Haddock-Lobo

*Doutorando e mestre em Filosofia pela PUC-Rio, professor da PUC-Rio e co-autor de *Às Margens: a propósito de Derrida* (Ed. PUC-Rio / Loyola).*

Ivo Lucchesi

Doutor em Teoria Literária pela UFRJ, ensaísta, professor titular da FACHA e articulista colaborador do Observatório da Imprensa (on line), desde janeiro de 2002.

Fred Tavares

Doutorando em Psicossociologia pelo Instituto de Psicologia da UFRJ, mestre em Administração de Empresas, consultor empresarial, colunista do site www.marketing.com.br, professor titular da FACHA, professor e pesquisador do NPPG do Bennett e professor da UCB.

Felipe Franceschini

Jornalista, mestre em Memória Social e Documento pela UNIRIO e professor da FACHA.

Marco Antonio Mello

Doutor em Antropologia pela USP, professor e chefe do Departamento de Antropologia Cultural do IFCS/UFRJ, professor do Departamento de Antropologia do ICHF/UFF.

Arno Vogel

Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ, professor e pesquisador do Laboratório de Estudos da Sociedade Civil e do Estado (LESCE/CCH-UENF).

Neiva Vieira da Cunha

*Doutora em Antropologia pelo IFCS/UFRJ; professora da UERJ.
E-mail: neiva@ifcs.uffj.br*

Wilma Marques Leitão

Doutora em Antropologia pelo IFCS/UFRJ e professora do Departamento de Antropologia Universidade Federal do Pará.

- 05 *Friedrich Nietzsche: perspectivismo e superação da metafísica*
Noéli Correia de Melo Sobrinho
- 39 *A queda para o alto: o Fausto de Marlowe*
Aristides Alonso
- 56 *Walter Benjamin e Michel Foucault:
importância ética do deslocamento para uma Outra História*
Rafael Haddock-Lobo
- 76 *O sistema midiático e o real*
Ivo Lucchesi
- 122 *O consumo na pós-modernidade: uma perspectiva psicossociológica*
Fred Tavares
- 144 *Notícia e reportagem: sutis diferenças*
Felipe Franceschini
- 156 *Um Tangolomango para Aristóteles.
Ou, vida e morte no limiar da Lagoa.*
Marco Antonio da Silva Mello
Arno Vogel
- 173 *Rivalidade cultivada, conflito e unidade social num bairro carioca*
Wilma Marques Leitão
- 198 *Como se "fabrica" um policial: algumas considerações em torno
dos processos de socialização e formação profissional*
Neiva Vieira da Cunha

Expediente**Conselho Editorial:**

Carlos Deane, Drauzio Gonzaga, Fernando Sá, José Guilherme de Azevedo Leite, Nailton de Agostinho Maia, Noéli Correia de Melo Sobrinho, Rosângela de A. Ainbinder.

Coordenação Editorial: Fernando Sá

Secretário Executivo: Marcelo Bastos

Projeto Gráfico: Amaury Fernandes

Editoração Eletrônica: André Luiz Cunha

Impressão: Corbã Editora Artes Gráficas Ltda.

Organização Hélio Alonso de Educação e Cultura

Instituição de caráter educativo criada em 08.08.69, como pessoa jurídica de direito privado, tem por finalidade atuar no âmbito da Educação nos níveis do 1º e 2º Grau e Superior, com cursos na área de Comunicação Social, Turismo e Processamento de Dados, bem como contribuir através de projetos de desenvolvimento comunitário para o bem estar social.

Sede: Rua das Palmeiras, 60 – Rio de Janeiro – Botafogo – RJ.

FACHA

Rua Muniz Barreto, 51 – Botafogo – RJ – Tel./FAX: (021) 2553-0405

E-mail: facha@helioalonso.com.br

Diretor Geral: Hélio Alonso

COMUM – v 9 – n° 22– (janeiro/junho 2004) ISSN 0101-305X

Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Hélio Alonso

2004

Semestral

208 Páginas

I. Comunicação – Periódicos.II. Educação

CDD 001.501

Friedrich Nietzsche: ***perspectivismo e superação da metafísica***

Noéli Correia de Melo Sobrinho

1. Introdução

O pensamento de Nietzsche não pode ser desligado do impulso crítico iniciado com Hume e sobretudo Kant, crítica que Nietzsche radicalizou e transformou em *genealogia* e *perspectivismo*, a partir do privilegiamento do corpo sobre o espírito, a alma, a idéia etc.; portanto também da aparência sobre a essência, a substância, o sujeito; e finalmente da arte, do fingimento, da máscara sobre a verdade. A crítica de Nietzsche envolve um elemento hermenêutico por causa da natureza metafórica da linguagem implicada no discurso filosófico e um elemento genealógico por causa do impulso artístico que se encontra na base corporal da sua genealogia e do seu perspectivismo.

O projeto nietzschiano da *transvaloração de todos os valores*, que emerge da constatação da *morte de Deus* e que tem como alvo o advento do *superhomem*, de quem “Zaratustra, o ateu”, é o profeta e o anunciador, marca inequivocamente, me parece, não apenas a ruptura e o ultrapassamento da metafísica enquanto instrumento filosófico de apreensão do mundo, mas indica também e pressupõe por isso mesmo a presença do mais extremo niilismo, a partir do qual é, porém, possível edificar uma nova filosofia. Certamente, não podemos, aqui neste trabalho, arrolar todos os aspectos que, na obra

de Nietzsche, apontam para essa ruptura; contudo, temos indicado no correr da nossa investigação, algumas indicações dessa ruptura ligadas diretamente à questão do sujeito e da subjetividade.

O projeto da transvaloração, em primeiro lugar, exige a desconstrução de todas as categorias fundamentais da metafísica, em segundo lugar, requer um método de análise da origem e da história dos valores, assim como de suas configurações culturais; este método é a *genealogia* da vontade de poder. Com base na sua genealogia, Nietzsche estabelece uma *tipologia* que toma por critério a *vida*: o *perspectivismo* aponta exatamente para os modos como os tipos humanos interpretam e avaliam a vida, se afirmam a existência ou a negam. Da mesma maneira que o mundo e a natureza são tidos como “um monstro de forças” em eterno combate, a vida é propriamente *vontade de poder* como *pathos* resultante do pugilato entre as forças *ativas* e as forças *reativas* que agem fisiológica, psicológica e historicamente nos indivíduos. Articulado com isso e operando como *princípio seletivo* dos tipos morais, capazes de serem tocados por múltiplos afetos e por uma pluralidade de perspectivas, Nietzsche invoca o *eterno retorno*, com o que distingue a “moral dos senhores” da “moral dos escravos”, as espécies do “sim” e as espécies do “não”.

2. Sobre genealogia e perspectivismo

O ponto de partida do perspectivismo [*perspectivismus*] nietzschiano é a constatação de que o homem não se pode abster de julgar. O homem [*Mensch*] é um animal que mede, o seu olhar é já sempre um juízo; contudo, o seu erro originário foi acreditar que para cada coisa particularmente deveria haver apenas um conceito que a definiria enquanto tal, na medida em que a coisa era tida como possuindo uma existência em si, própria, una, idêntica, essencial e eterna¹. De fato, todo julgamento realizado sobre o mundo implica já uma avaliação que leva em consideração o impacto que os objetos externos exercem sobre os homens, ou seja, as sensações graduadas, de prazer e de dor que acompanham a apreensão dos objetos: estes sentimentos moldam de fato as perspectivas e as interpretações que fazemos das coisas: “É o que dá para nós *cor* ao mundo”². Segundo Nietzsche, todo conhecimento nasce na superfície do olho cuja visão se estende pelo mundo da aparência, pois sem esta atividade de excitação visual não haveria nem representação nem memória, nem vontade nem conhecimento³:

é o olho que põe em movimento o mundo e as coisas. Aquilo que se reflete no espelho do olho são as imagens que ele mesmo constrói e molda enquanto representações ilusórias a respeito de todas as coisas. O conhecimento constitui, portanto, uma perspectiva limitada por este órgão de cuja atividade ele é o resultado: a visão constitui uma “esfera” restrita de abordagem do mundo, assim como o são também a audição e o tato; por conseguinte, não se pode falar de unidade das sensações numa esfera única, pois trata-se aqui de âmbitos diferentes: os campos respectivos dos sentidos. Por outro lado, se o conhecimento possível é aquele que provém dos sentidos, especialmente, da visão, deve-se concluir que: “O erro, a aparência, é portanto a base do conhecimento. Unicamente a *comparação de aparências numerosas* engendra verossimilhança, que é portanto um grau da aparência”⁴.

O significado que a interpretação apresenta na obra de Nietzsche ou é ilusão e erro de um modo de conhecer puramente representativo que deverá ser ultrapassado e rejeitado por um conhecimento científico; ou é ilusão e erro de uma interpretação que revela a perspectiva consciente de uma subjetividade orgânica; ou enfim a interpretação é um modo perspectivístico informado pela vida para o conhecimento de si como natureza

Os homens se projetam no mundo e só podem ver aí estas projeções, embora pareça erradamente que é o mundo que se projeta sobre eles. O mundo nasce no nosso olho:

Esta *imagem refletida* pelo olho, a ciência consegue pintá-la! — e assim, ela *descreve* o poder exercido pelo homem, na medida em que continua a exercê-lo propriamente — nosso poder poético-lógico que consiste em estabelecer as perspectivas em relação a todas as coisas, em virtude das quais *nos conservamos vivos*⁵.

Em Nietzsche, a perspectiva é o modo como o homem pode capturar o mundo na sua fluidez infinita, nos seus infinitos graus de aparência⁶. Aquilo que os homens chamam de “mundo exterior” são simplesmente projeções de suas avaliações herdadas do passado e que permitem a sua conservação, mas de maneira nenhuma está garantido que seja verdadeiro; pelo contrário, tais avaliações perspectivistas são inexatas, indeterminadas, fluidas e totalmente simplificadas e contingenciais, e é assim que se tornam condições de existência⁷. “O mundo é portanto para nós a soma de relações numa esfera limitada de hipóteses fundamentais erradas. As leis da ótica são todas erros, assim como as da audição”⁸.

O conhecimento é uma pura “invenção”, produto da natureza lógico-poética do intelecto humano a respeito das coisas, não retrata uma “verdade” senão enquanto reflexo: “Ele põe aí algo que ele logo encontra — eis a natureza da verdade humana”. O mecanismo através do qual o homem inventa o mundo o leva inclusive a um conhecimento *negativo* deste mundo: mesmo a comparação é um meio de indicar que uma coisa *não é* outra coisa. Ao se lançar ao conhecimento do mundo, o homem faz como a aranha que, tecendo sua teia e capturando sua presa, quer satisfazer suas necessidades, por outro lado, jamais saciadas. O homem precisou refinar-se para satisfazer-se, isto é, precisou ampliar cada vez mais as suas perspectivas, e só assim seu intelecto pode se desenvolver.

Nosso conhecimento não é um conhecimento em si e, de uma maneira geral, não é tanto um conhecimento quanto uma dedução e uma elaboração desenvolvida: ele foi desde milênios a grandiosa e crescente dedução a partir de necessárias ilusões de ótica — necessárias na medida em que tínhamos absolutamente de viver — ilusões na medida em que todas as leis da perspectiva são elas próprias totalmente ilusórias⁹.

As leis que os físicos, por exemplo, atribuem ao mundo não constituem, para Nietzsche, um “texto”, mas são antes “arranjos”, “falsificações”, “interpretações” utilitárias. O mundo poderia muito bem ser decifrado de maneira diferente; no caso, a partir da noção de vontade de poder, o *pathos* presente em todas as afirmações e negações, em todas as perspectivas. Certamente, isto seria ainda interpretação¹⁰, contudo, o texto aqui não é já qualquer abstração, mas antes o desencadear de forças múltiplas e opostas: a *vida* na sua dinâmica. Nietzsche vê os físicos como herdeiros da metafísica, na medida em que apontam o mundo dos átomos como sendo o único mundo, o mundo verdadeiro, cuja aparência se reporta necessariamente a uma subjetividade fixa qualquer: o átomo dos físicos é, porém, também ele, uma “ficção subjetiva” projetada pela consciência e mobilizada pelos sentidos.

E, finalmente, eles [os físicos] negligenciaram, sem o saber, alguma coisa nessa constelação: justamente o “perspectivismo” indispensável, graças ao qual todo centro de forças — e não

unicamente o homem — constrói o resto do mundo, ou seja, o mede com sua força, o toca, dá a ele uma forma... Eles esqueceram de incluir no “ser-verdadeiro” esta força que *coloca* em perspectiva...¹¹

Nietzsche condena o atomismo dos físicos exatamente porque eles não consideram o fato de que todo centro de forças tende a se expandir enquanto vontade de poder, tende a rechaçar tudo que se lhe opõe e a se apropriar e incorporar outros centros de força, num processo sem fim.

A perspectiva, portanto, se define por uma transitória *amplitude e intensidade* com as quais os órgãos da sensibilidade abordam o mundo; cada força particularmente se desencadeia no limite de suas possibilidades determinadas, sobre isto ou aquilo que resiste. Por conseguinte, o conhecimento é a resultante de uma correlação de forças instintivas que se desencadeiam e que formam uma perspectiva limitada e determinada das coisas: “O conhecimento é essencialmente *aparência*”.

Um verdadeiro conhecimento de todas estas esferas e limitações é uma idéia absurda, pois seria preciso imaginar aqui uma sensibilidade que *escaparia* dessas limitações: “segundo a amplitude”, “segundo a intensidade”, “sobre esta ou aquela coisa”; assim como uma força ao mesmo tempo *sem* limites e *com* todos os limites e criadora de todas as relações — seria uma força sem força *determinada*, um absurdo¹².

As coisas se dão a nós por intermédio das nossas sensações, portanto se dão necessariamente no registro do prazer e do desprazer, da atração e da repulsão, do acatamento e do rechaço. Este dar-se a nós é, porém, já um “juízo” que se alimenta da experiência do sujeito em questão, um sujeito que originariamente busca o idêntico e o permanente, interpretando desta maneira as excitações: o sentimento de força que decorre de uma interpretação está já na origem de todo juízo¹³. Toda perspectiva se liga às excitações e ao sentimento de força ou de fraqueza que elas podem trazer; não há portanto jamais estabilidade nas experiências de um sujeito. Toda perspectiva, por outro lado, nasce no plano inconsciente do homem, mas se apresenta no plano das sensações e da consciência, ou seja, no plano do reconhecimento e da conclusão. Se isto está correto, então, é possível

admitir que o afã de conhecer é talvez o impulso originário do animal inteligente, anterior mesmo às sensações, à consciência e à vontade. Mas a perspectiva, que é sempre plural e flutuante, esta é imediatamente uma conseqüência da dinâmica das sensações e da consciência¹⁴.

De acordo com o perspectivismo de Nietzsche, a maior objetividade que um conhecimento pode alcançar reside na maior diversidade de perspectivas que ele pode acolher: “Tarefa: *ver as coisas tal como elas são! Meio: poder observá-las com mil olhares, a partir de muitas pessoas!*”¹⁵ As coisas, portanto, não guardam uma identidade ou uma substancialidade em si próprias; na verdade, não há coisas, mas somente *graus de aparência*; quer dizer, o que as coisas são é sempre plural, por conseguinte, elas não são. Por outro lado, ver o mundo com muitos olhos é assumir uma posição contrária à moral e à lógica da metafísica, que alimenta a crença em que a verdade é uma única perspectiva, a sua própria.

Todo universo no qual atua o intelecto é o universo da perspectiva: ele não pode escapar desse círculo. Nesse sentido:

Não podemos olhar para além do nosso ângulo: é uma curiosidade sem esperança buscar saber quais outros tipos de intelectos e de perspectivas *poderiam* ainda existir: por exemplo, se alguns seres são capazes de sentir o tempo regressivamente ou num sentido alternativamente regressivo e progressivo [o que daria lugar a uma outra orientação da vida e a uma outra noção de causa e efeito]¹⁶.

Assim, em oposição à metafísica de Kant, que antepõe limites ao conhecimento e estabelece a incognoscibilidade das coisas em si, que afirma categoricamente a validade exclusiva de um ponto de vista único, o ponto de vista da razão e do homem, tal como são aí concebidos, aos olhos de Nietzsche, a existência está aberta a uma infinidade de interpretações e perspectivas. “O mundo, ao contrário, se tornou para nós novamente ‘infinito’: na medida em que não poderíamos ignorar a possibilidade *de que ele abriga uma infinidade de interpretações*”¹⁷. O mundo se torna novamente infinito porque se torna também passível de infinitas interpretações que emanam de um *pathos* colocado pelo corpo e pelo devir. Ao ligar o seu perspectivismo à dimensão da vida, para além portanto da esfera da lógica, que foi a origem do perspectivismo kantiano, Nietzsche liga também os

limites do pensamento ao campo do sentido e da interpretação, onde necessariamente estão envolvidos os sentidos, os impulsos, as experiências, ou seja, estes são os *horizontes* até onde chega o olhar humano. Em outras palavras, não só o mundo nos oferece uma infinidade de interpretações, em nós também encontramos uma infinidade de possibilidades perspectivistas. Isto significa dizer que não existe portanto um mundo em si, um sujeito em si, ou mesmo um “valor em si”; nada há em si, tudo é avaliação, interpretação, perspectiva¹⁸; tudo por isso está submetido à luta dos valores constitutivos e presentes nas interpretações. O processo da avaliação é uma “guerra de extermínio”¹⁹ que travam as diferentes perspectivas em jogo, cujo resultado são as imagens que formamos a respeito das coisas.

De acordo com Nietzsche, todos os conceitos e categorias com que lida a metafísica são perspectivistas²⁰, “linhas do horizonte”, ficções. Quando este perspectivismo metafísico é levado às suas últimas conseqüências, ele gera o ceticismo e o niilismo.

Mas, a supor que não sejamos tão loucos para avaliar a verdade, que é desconhecida neste caso, como sendo mais elevada do que a aparência, a supor que estejamos decididos a *viver* — não protestaremos mais contra esta irrealidade das coisas e insistiremos para que ninguém se detenha, com não se sabe que preconceitos, para descrever este *perspectivismo*: — ora, ele atingiu, de fato, a quase todos os filósofos, pois eles estavam cheios de preconceitos e gostavam das *suas próprias* “verdades”²¹.

O perspectivismo genealógico de Nietzsche elimina qualquer possibilidade de uma verdade absoluta, destrói todas as certezas imediatas, rompe enfim com a dicotomia metafísica constitutiva do *mundo aparente* e do *mundo verdadeiro*. Coloca portanto o pensador diante do perigo, da instabilidade, da insegurança, das possibilidades e das interpretações. Mas o perspectivismo nietzschiano não é um ceticismo absoluto, pois este só teria razão diante da existência de um mundo que fosse considerado por ele, ao mesmo tempo, verdadeiro e inalcançável; não é também um ceticismo relativista, porque isto significaria afirmar que o mundo também não se mostra à consciência tal como é na sua aparência empírica e flutuan-

te, e que seria preciso ainda buscar certezas já perdidas para além da pluralidade e da diferença do real sem sentido prévio.

O julgamento é sempre uma perspectiva a propósito da vida; o julgamento não é o resultado de uma pura experiência ou de um conhecimento, mas de uma “elaboração” e “destruição”; e não é mesmo possível ao homem furtar-se aos juízos e às avaliações²². O perspectivismo, na medida em que se apoia nos sentidos, está ele também restrito aos limites destes sentidos, daí portanto que a função do pensamento é sempre restringir e selecionar um campo de observação: em primeiro lugar, há coisas no mundo para as quais não temos sentido, em segundo lugar, para aquelas que temos sentido, só retiramos dela o que respectivamente diz respeito a esses sentidos limitados. O “mundo da perspectiva”, enquanto mundo dos sentidos da visão, do tato, da audição e do olfato, é admitidamente um mundo falso, ilusório, mas é, por outro lado, o único que nos concerne. E, se levarmos em consideração que há no mundo algo que se deixa capturar parcialmente pelo pensamento, isto significa também que neste ponto se tem um contato entre conhecimento e realidade²³.

O processo no qual os sentidos se refinaram foi o mesmo processo que tornou o mundo mais valioso e belo, à medida que o tornava também mais superficial e grosseiro. Toda perspectiva é um “horizonte”; todo horizonte é já uma avaliação; toda avaliação é sobretudo uma referência à vida²⁴. O conhecimento é uma determinação da vida²⁵, não uma determinação da verdade do intelecto. Portanto, o perspectivismo de Nietzsche estabelece de imediato a relação entre pensamento e vida e conclui dessa relação que todo conhecimento é relativo a uma subjetividade orgânica²⁶, na medida em que se dá em condições particulares de percepção de um indivíduo: com isso uma verdade objetiva perde qualquer sentido. O fenomenismo verdadeiro consiste no fato de que todos os impulsos psicológicos pertencem radicalmente a uma subjetividade, mas quando chegam à consciência deixam de sê-lo. O verdadeiro fenomenismo revela, por conseguinte, o caráter errôneo do perspectivismo animal gregário, pois ele é o possuidor desta consciência que não reconhece mais a singularidade.

Toda a história do conhecimento é a história da tentativa de eliminação do caos no mundo e no sujeito, através de hipóteses e esquemas que pretendiam ordenar, “explicar” e enquadrar o mundo e o sujeito. No que diz respeito ao sujeito particularmente, inventou-se para ele a moral e se quis

dar a ela um fundamento lógico²⁷. Mas todos os pressupostos lógicos de sustentação da moral sucumbiram à crítica filosófica mais atenta; assim, superada a moral²⁸, tal como Nietzsche admite, já não é mais possível argumentar com a lógica que quer esta verdade, até porque a idéia de um sujeito é somente uma interpretação, uma perspectiva²⁹. O próprio valor é uma perspectiva, de maneira nenhuma um fato: “Meu princípio maior: não há fenômenos morais, mas unicamente uma interpretação moral destes fenômenos. Esta interpretação é ela mesma de origem extra-moral”.³⁰ O princípio da *conservação do indivíduo*, sobre o qual a metafísica construiu o seu edifício moral, é já, para Nietzsche, uma avaliação que habita o fundo de todos os sentimentos de prazer ou desprazer, e nessa condição, ele é anterior a tais experiências, não decorre portanto delas; pelo contrário, ele as dirige e estabelece uma medida para elas: “conservação do indivíduo: isto significa supor que uma pluralidade com as atividades mais diversas quer se conservar, *não* como igual-a-si-mesma, mas ‘viva’ — comandante — obediente — nutrido-se — crescendo.”³¹ Conservação do indivíduo não significa propriamente conservação da espécie, que é um desdobramento daquele princípio originário; conservação do indivíduo supõe a dinâmica agônica da vontade de poder que se quer expandir. Em vista deste princípio, todas as construções intelectuais só foram possíveis na medida em que promoveram a conservação do indivíduo³²: assim o foram as leis com as quais se ordenou o mundo e as coisas³³, assim o foi também a constituição do sujeito autônomo livre.

O perspectivismo nietzschiano é inseparável da sua genealogia da vontade de poder: quer dizer, só podemos compreendê-lo no registro da vontade de poder. Nesse sentido, os juízos de valor, isto é, as perspectivas que se apresentam, são aqui fenômenos transitórios inscritos *particularmente* num indivíduo ou numa cultura; são expressões do desencadeamento de um *quantum* determinado de força que resiste e enfrenta um outro *quantum* de força, em vista de sua conservação e expansão; estas forças são instintos, impulsos, vontades de poder³⁴:

Todas as pulsões humanas, assim como as dos *animais*, tomaram, sob o efeito de certas circunstâncias, a forma de *condições de existência* e foram colocadas em primeiro plano. As *pulsões* são *efeitos posteriores a julgamentos de valor praticados há longo tempo*, e que agora funcionam instintivamente, como o faria um siste-

ma de julgamentos de prazer e de dor. Primeiramente constrangimento, depois hábito, depois necessidade, depois inclinação natural [pulsão]³⁵

As paixões certamente estão na origem de todos os julgamentos, mas as paixões são já produtos da inteligência, quer dizer, a inteligência é a instância que interpreta os sentimentos que não compreendemos: se quer uma explicação para o bem ou para o mal que nos acomete³⁶. A crença nos sentidos é o “fato fundamental” que alimenta o intelecto, o qual justamente interpreta as sensações movidas pela vontade de poder³⁷, quer dizer, por um *pathos*: esta é a mecânica da formação de todas as perspectivas.

Na origem de todas as avaliações e perspectivas, encontram-se os instintos: cada um deles, na sua relação com os outros, na medida em que ocupe uma função de comando, oferece esta ou aquela interpretação do que acontece e do que é experimentado. Cada homem abriga no seu ser uma pluralidade de instintos, ou seja, de vontades de poder; e cada um deles pode exprimir-se de várias maneiras, mas também só pode ser pensado na sua relação de mando ou subordinação com os outros, relação determinada que compõe um *pathos* diante de certas circunstâncias: os instintos não existem isoladamente³⁸: “São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos instintos, seu a favor e seu contra. Cada instinto é uma certa necessidade de dominação, cada um possui sua perspectiva que gostaria de impor como norma a todos os outros instintos”³⁹. O homem abriga no seu ser orgânico a luta constante de uma multidão de forças umas contra as outras, combate cujo resultado aparente é a perspectiva inscrita na consciência enquanto instrumento através do qual o combate segue seu curso, criando sempre novas perspectivas⁴⁰.

Por isso mesmo, um pensamento ou um sentimento jamais possuem um sentido unívoco, quer dizer, eles são sempre suscetíveis a múltiplas interpretações, são “polissêmicos”, pois vêm sempre acompanhados de sensações, desejos e inclinações, e este fato é o que dá a eles um caráter complexo e perspectivístico, sem que jamais se possa esclarecer sobre a sua origem, mergulhada como está no “inconsciente”⁴¹. Ao lado de um pensamento ou de um sentimento existe um *pathos*, e é este *pathos* que dá sentido ao pensamento e interpreta o sentimento. Os julgamentos de valor são projeções interpretativas do mundo, juízos que querem descobrir um sentido para ele; no entanto, admitindo-se que *sentido* é sempre senti-

do para algo, uma noção relacional, não pode portanto haver um sentido em si ou no em si; o “sentido” é sempre perspectiva e vontade de poder⁴², abertura e diferença.

Segundo Nietzsche, a visão perspectivista do mundo é constitutiva do homem e como tal é inescapável. Por conseguinte, os espíritos filosóficos determinados por uma vontade de verdade inveterada, que querem “tudo compreender” e assim eliminar o caráter perspectivista de todo conhecimento, até onde chegam é à incompreensibilidade da natureza do sujeito cognoscente⁴³. Além disso, o conhecimento não é propriamente uma explicação, mas sobretudo uma interpretação; conhecer é “projetar-um-sentido” novo contra uma interpretação já ultrapassada e desacreditada; é buscar um fato, uma certeza, isto é, sem considerar que “tudo é flutuante, imperceptível, evanescente” e que portanto não há “fatos” nem “explicação”⁴⁴. O perspectivismo de Nietzsche descarta a idéia de “verdade” tal como ela foi concebida pela metafísica; para ele, o mundo que nos concerne é falso, é “uma invenção poética”, apenas uma interpretação. São palavras suas:

Que o *valor do mundo* reside nas nossas interpretações [— que em qualquer lugar, talvez, houvesse a possibilidade de outras interpretações que não fossem puramente humanas —]; que as interpretações tivessem sido até agora avaliações segundo uma perspectiva particular, graças às quais nos mantemos vivos, quer dizer, na vontade de poder, no crescimento de poder; que toda *elevação do homem* leva consigo a superação das interpretações mais estreitas; que todo fortalecimento alcançado, toda extensão do poder, abre novas perspectivas e faz crescer novos horizontes — isto impregna todos os meus escritos⁴⁵.

A pergunta metafísica a respeito do sujeito da interpretação não cabe por isso no perspectivismo de Nietzsche: não há um sujeito atrás da interpretação, a vontade de poder é já interpretação, quer dizer, é ela quem delimita e gradua as forças que aí atuam, quer dizer, os valores. A interpretação enquanto vontade de poder é já uma tentativa de apropriação, de dominação: “O *processo orgânico pressupõe um perpétuo INTERPRETAR*”⁴⁶. Diz ele ainda a propósito do sujeito da interpretação: “Não é preciso perguntar: ‘quem portanto interpreta?’, ao contrário, o próprio interpretar, enquanto

forma da vontade de poder, tem existência [não, no entanto, enquanto 'ser' [*Sein*], mas enquanto *processo, devir*], enquanto afecção"⁴⁷.

Os julgamentos de valor são meios de dominação tendo em vista a vida enquanto vontade de poder. Os conhecimentos que visam a satisfazer as necessidades humanas nascem dos julgamentos de valor. A origem do conhecimento, segundo Nietzsche, deveria ser buscada então nas mais antigas avaliações, naquelas mais enraizadas no espírito do homem; já que o humano enquanto ser orgânico sobreviveu, independentemente dos indivíduos que passaram, devia haver algo nele que permaneceu e que o levou a uma perspectiva particular, a tipos de interpretação particulares; e se algum dia o homem desaparecer, desaparecerá com ele este mundo que lhe concerne, quer dizer, o conhecimento e a verdade que ele projetou nesse mundo, a sua perspectiva⁴⁸.

Kant, ao contrário de Nietzsche, remetera os juízos de valor a um "mundo metafísico", a uma esfera transcendental, por isso não viu neles que eram meras interpretações, isto é, sintomas de determinados estados psicológicos, enfim, interpretações realizadas pelos afetos, pelas paixões, pelas necessidades⁴⁹. A fé na verdade moral que tomou conta do pensamento de Kant era, aos olhos de Nietzsche, um contra-senso, pois aquele não podia mais decididamente concebê-la pela razão, mas unicamente pelos afetos, quer dizer, pelo "inconsciente": os afetos seriam as armas que deveriam combater pela fé; portanto, aqui, abandonava-se a razão pela fé, uma fé cuja origem e poder remetiam a uma outra fé: a crença na diferença entre sujeito e predicado, entre causa e efeito⁵⁰. Kant foi responsabilizado pelo fato de remeter o real ao imaginário, ao desconhecido, de afirmar não somente a coisa em si, mas sobretudo o conhecimento em si, separados do mundo fenomênico, enfim, por ter querido ultrapassar as avaliações, a vontade de poder, a partir e em proveito de sua própria perspectiva e, assim fazendo, desvalorizar a vida⁵¹.

O perspectivismo de Nietzsche é o perspectivismo dionisíaco, onde impera a "grande razão do corpo" e onde o *homo natura* é o único texto disponível; é o perspectivismo poético, da criação. O perspectivismo de Kant, ao contrário, é um perspectivismo transcendental, que se norteia pelo "bem supremo". A liberdade de atribuir sentido sofre uma restrição enquanto fé racional em Kant, mas se eleva enquanto criação e sobretudo enquanto filosofia vital em Nietzsche. O mecanismo do perspectivismo kantiano pode então ser compreendido a partir da sua consideração da

relação contraditória que o homem mantém com a natureza: esta perspectiva se constrói no contato com um mundo que nos concerne, mas que é tomado como hostil; e é com base nessa constatação que ele julga a existência das coisas como reais: projetamos nossos valores nas coisas, em seguida, estes valores reagem sobre nós, sem nos darmos conta de que fomos nós que os colocamos lá e, então, acreditamos que tenham uma realidade independente; com isso falsificamos perspectivamente este mundo que nos vem no princípio da causalidade, sem contudo nos apercebermos disso. Em outras palavras, o modo como avaliamos positiva ou negativamente o mundo parte de uma premissa falsa: a causalidade⁵².

O pensamento adquiriu o hábito de projetar nas coisas os seus valores e as suas categorias, com o que as tornou formuláveis: o mundo adquiriu uma ordem; no entanto, a regularidade dos fenômenos que aparecem então para nós é tomada como um constrangimento que o mundo exerce sobre nós, roubando de nós a nossa liberdade. Contudo, isto é somente uma interpretação provocada pela projeção dos nossos valores no mundo, que nos leva, além disso, a ver um ser atrás do sentimento de constrangimento que experimentamos: um agente, um sujeito, que já tínhamos de resto posto lá. Da diferença que observamos entre nós e o mundo, entre *quanta* de forças diferentes, extraímos uma contradição e uma relação de causa e efeito, de tal modo que o mundo parece nos constranger. Mas, na verdade, ambos, sujeito e objeto, são já ficções projetadas por uma vontade de apropriação do mundo: não são coisas reais; o que há aqui são aparências complexas que surgem em graus de forças e durações variáveis, não absolutamente instâncias contraditórias, como as formula a perspectiva lógica⁵³. Podemos dizer que há uma contigüidade e uma imbricação do homem com o mundo possibilitada pela vontade de poder como *pathos* e princípio unificador: a vontade de poder é o ponto de contato do homem com o mundo.

O perspectivismo necessário do conhecimento humano tem seu limite nas “qualidades”, quer dizer, todas as diferenças de quantidade são já aqui experimentadas como qualidades, ou seja, valores que não se deixam conhecer na sua origem. Um ser diferente de nós, por outro lado, perceberia o mundo de um outro ponto de vista. Por conseguinte:

As qualidades são a nossa verdadeira *idiosincrasia* humana: exigir que as nossas interpretações e os nossos valores humanos sejam os valores universais e talvez constitutivos, isto faz parte das extravagâncias hereditárias da vaidade humana que continua a buscar na religião o seu lugar mais seguro⁵⁴.

O perspectivismo nietzschiano, na medida em que afirma só haver interpretações e não sujeitos ou fatos, é uma contestação respectivamente do positivismo e do racionalismo; em primeiro lugar, porque o que se chama de fatos é já uma projeção antropomórfica no mundo dos fenômenos; em segundo lugar, porque o sujeito é uma entidade etérea sobreposta tardiamente e já somente uma hipótese, uma interpretação. O próprio conhecimento é uma interpretação; enquanto tal, não estabelece uma só verdade, não produz um só sentido, mas várias verdades e vários sentidos: isto é o que Nietzsche chama de "perspectivismo"⁵⁵.

O perspectivismo de Nietzsche afirma que "ser e parecer" não comprovam a existência de um "ser em si", de uma "realidade", mas constituem "unicamente critérios para o grau de intensidade da aparência, medida pela força de *participação* que levamos a uma aparência"⁵⁶. A idéia de coisa em si de Kant é para Nietzsche uma "*hipótese totalmente ociosa*", exatamente porque ele a separa radicalmente da interpretação e da subjetividade, como se fosse possível uma coisa não depender de uma subjetividade que a interpreta perspectivamente, e que lhe aparece numa forma que corresponde ao grau de poder que juntou ao seu olhar⁵⁷. O perspectivismo de Nietzsche, na medida em que rejeita o dualismo metafísico entre fenômeno e coisa em si, afirma por outro lado que o único mundo organizado é o mundo dos fenômenos, para além do qual não se encontra absolutamente o "mundo verdadeiro", mas o "mundo informe e informulável do caos das sensações". O mundo fenomênico é o mundo logicizado, o mundo de quem percebe "o retorno constante das coisas idênticas", a que chama de *real*⁵⁸.

Ao afirmar que não existem fenômenos morais, mas somente interpretações morais dos fenômenos, Nietzsche corrobora com Kant em que as ações morais não podem ser de fato demonstradas, mas acrescenta também que "elas não são *absolutamente possíveis*", porque a distinção entre ações morais e ações imorais parte de uma antinomia inadmissível, aquela que separa o homem do mundo, o eu do não-eu, para assim plantar uma contradição no seio da própria vida através de uma falsa "livre-espontaneida-

de” diante do bem e do mal; ao contrário, para Nietzsche, o mundo e a vida não podem ser avaliados, pois seria preciso uma perspectiva que estivesse fora do mundo e da vida: uma condição absurda e impossível para o homem. Esta falsa dialética do eu e do não-eu acabou por subordinar o eu ao não-eu, quer dizer, acabou por submeter o indivíduo à gregaridade: a perspectiva do eu tornou-se a perspectiva do rebanho⁵⁹. Contra a perspectiva do animal gregário que determina a cultura moderna, Nietzsche levanta a possibilidade de outros critérios para medir a graduação do valor de uma perspectiva: abundância ou carência de forças, ação por força acumulada ou reação defensiva, obediência ou soberania, autenticidade ou dissimulação, coragem ou covardia, doença ou saúde, excepcionalidade ou gregaridade, afirmação ou negação⁶⁰.

Toda distinção entre moral e imoral é “perspectivamente condicionada”, ou seja, não pode haver moral em si ou imoral em si; pelo contrário, segundo Nietzsche, moral e imoral têm uma fonte comum, a vontade de poder: além disso, qualquer transformação ou evolução só é possível por meios imorais, quer dizer, por meios que contrariam a moral vigente. Se é verdade que a vida quer crescer, então, quanto mais forças ela acumular, mais o desencadeamento dessas forças será imoral⁶¹. O perspectivismo de Nietzsche não admite um agente separado da ação, uma ação separada do seu objetivo, um acontecimento separado da vontade de poder, ou seja, do “querer-tornar-se-mais-forte”; a luta que se trava entre os instintos dominados e o instinto do comando não está disponível à consciência: ela é subterrânea, desconhecida, secreta: “Todas as apreciações de valor somente são conseqüências e perspectivas muito estreitas *a serviço desta única vontade*: a apreciação de valor não é ela própria senão esta vontade de poder...”⁶² A vontade de poder — vontade de acumular forças e desencadeá-las — é o elemento específico da vida e talvez mesmo da “ordem cósmica”; esta vontade de mais, de elevação, de crescimento, “que emana de *todo centro de forças* é a única realidade”.⁶³

O perspectivismo de Nietzsche afirma que a aparência é toda realidade que concerne ao homem, quer dizer, a aparência é um modo de ser da realidade da qual o ser em si está totalmente ausente. A aparência é o campo de atuação dos nossos instintos⁶⁴. O perspectivismo de Nietzsche, na medida em que joga com graus de aparência e descarta a possibilidade de um mundo em si verdadeiro e incognoscível⁶⁵, deve também admitir a subjetividade orgânica como a instância que necessariamente relaciona o

mundo conosco, quer dizer, uma subjetividade determinada pela vontade de poder que extrai e gradua as formas que o mundo lhe traz. A aparência é um fenômeno relacional produzido pelo jogo de “ação-reação”. A aparência se apresenta sempre ligada a valores e constitui a perspectiva de um organismo particular que quer conservação e crescimento. A aparência tal como é para nós é a *nossa* perspectiva: “é portanto o *pôr em perspectiva* que dá o caráter da «aparência!» O mundo é na sua totalidade perspectiva. Diz Nietzsche: “Cada centro de força tem para todo o *resto* sua própria *perspectiva*, quer dizer, sua *avaliação* mais determinada, sua maneira de agir, sua maneira de resistir”⁶⁶. Não tem cabida falar aqui de uma aparência que engana, nem de um mundo verdadeiro inexpugnável, mas tão-somente de graus da aparência posta pela perspectiva determinada pela vontade de poder. Não se trata mais da disjuntiva metafísica de “mundo ou nada”, mas afirmação do mundo como perspectiva múltipla. Na verdade, Nietzsche quer retirar o ser do nada onde a metafísica o colocou e dar a ele uma realidade múltipla: o ser [o mundo] virou infinito e se tornou mais profundo.

O ser [o mundo] é uma incógnita que, não obstante, pode ser decifrada, não decifrada de uma vez por todas, não decifrada para sempre, não decifrada definitivamente, mas antes passível de uma decifração infinita: o pensamento está imbricado no mundo, não é portanto exterior a ele. O perspectivismo de Nietzsche é sobretudo uma invectiva contra a possibilidade metafísica de captar o ser-mundo na sua totalidade. Em primeiro lugar, não há totalidade, o mundo se dá a nós como multiplicidade fragmentada; em segundo lugar, o perspectivismo é da ordem da aparência: ser é aparência. A interpretação não é uma mera reflexão de um fenômeno configurado externamente, interpretação é invenção da aparência, quer dizer, o olhar capta um “texto” dando a ele uma aparência esteticamente perspectivada: o mundo é “texto”, um texto enigmático, obscuro, esquivo, dissimulado, poliforme, enganador. A investida da interpretação no texto é a investida de uma vontade de poder que ataca este texto indeterminado e aberto através de uma perspectiva. Quando Nietzsche fala de aparência, não concebe este termo do mesmo modo como a metafísica o faz: em Nietzsche, o fenomenismo é o próprio perspectivismo de uma vontade de poder que torna o mundo que nos concerne aparência⁶⁷. É a interpretação que imprime sentido e valor ao caos das sensações e nos traz o mundo numa perspectiva.

O perspectivismo de Nietzsche parece levá-lo a uma falsa disjuntiva entre relativismo [o texto é aberto a todas as interpretações] e o dogmatismo [o texto é um em si que só nos fornece a sua aparência]. Ele elimina a hipótese do dogmatismo, na medida em que não pode admitir uma coisa em si nem uma única interpretação definitiva como verdade: o mundo é aberto a múltiplas interpretações e à inventividade do homem; e elimina também a hipótese do relativismo, quando revela que o mundo, aí incluído o homem, é um texto que se apresenta como caos, quer dizer, abriga em si uma plasticidade infinita, mas não deve permitir interpretações que fujam desta natureza caótica⁶⁸. A tarefa genealógica é então buscar o que há de profundo no texto, e o que há de profundo no texto é o texto originário; o texto originário é o *homo natura*, é a vida.

O perspectivismo de Nietzsche pode ser descrito da seguinte maneira: ele afirma a pluralidade das perspectivas e nega, como sendo uma *contradictio in adjecto*, a existência de uma única perspectiva verdadeira; afirma que a pluralidade de perspectivas, mais do que uma simples diferença, envolve uma luta entre centros de força limitados que têm como arena o corpo enquanto subjetividade; afirma enfim que a subjetividade é a instância radical que transforma a materialidade orgânica numa perspectiva: a subjetividade é vontade de poder.

Em resumo: o perspectivismo de Nietzsche tem como base a *vida* como princípio explicativo último, ou seja, a vontade de poder como *pathos*, a vida como natureza. A sua genealogia é o método de interpretação que lhe permite decifrar a origem da perspectiva. A vida, como princípio da natureza, não é já uma interpretação; pois, nesse caso, cair-se-ia numa aporia insolúvel, num círculo vicioso e numa regressão ao infinito da interpretação⁶⁹; a vida é propriamente um texto, o texto radical de qualquer interpretação, para além do qual não é possível ir; o *homo natura* é texto originário do homem, e ele é um texto subterrâneo e enigmático.

3. Sobre a superação da metafísica

Como já apontamos anteriormente, Nietzsche começa a sua carreira intelectual inserido numa tradição metafísica que afiança a separação do pensamento e do ser e a impossibilidade de o pensamento alcançar o ser em si⁷⁰, o Uno originário, a não ser como reflexo, representação, aparência, isto é, como um puro fenômeno percebido esteticamente⁷¹, uma tradi-

ção que, por outro lado, se opõe ao pressuposto otimista da lógica de origem parmenidiana, que acredita, ao contrário, na identidade do pensamento e do ser⁷². Nesta metafísica do artista, o sujeito consciente é distinto da representação interna promovida pela natureza contraditória do uno primordial que aí se exterioriza, fundando nesta representação o princípio de toda moral que reside em redimir o mundo da dor e da contradição⁷³. A inexpugnabilidade da essência se mostra também na impossibilidade de as palavras revelarem o ser: os símbolos falam apenas das representações, das manifestações [*Erscheinungen*]; a essência permanece indecifrável e inefável⁷⁴.

Contudo, a partir do momento em que Nietzsche acusa Kant de ter eliminado a metafísica como ciência, porque este optara pela crença em detrimento da razão⁷⁵, a própria metafísica começará a parecer aos olhos daquele como suspeita, não a filosofia propriamente que, ao lado da ciência, ocupava ainda um estatuto de grandeza⁷⁶. Esta suspeita com relação à metafísica vem acompanhada, nesta oportunidade, do argumento heraclítico de que não há ser mas somente devir⁷⁷. Nietzsche parece rechaçar já também a idéia de que a aparência pudesse ser identificada ou como não-ser, ou como manifestação do ser: ele desconfia seriamente de que isto seja apenas uma superstição⁷⁸. Enfim, ele prescreve: “Não te deves refugiar numa metafísica, deves te ligar e te sacrificar pela *civilização que vai nascer!* Esta é a razão por que sou estritamente contrário às loucuras idealistas”⁷⁹. Ao reintroduzir os afetos — corpo, sentidos, fantasias — no campo da razão, abolindo assim o dualismo kantiano de razão e sensibilidade, Nietzsche instaura com isso novas possibilidades de sentido e ultrapassa definitivamente a metafísica exatamente quando abole tal dicotomia e todas as suas conseqüências teóricas e práticas. Tudo que é importante agora é da ordem da experiência, da aparência, do fenômeno, pois aí reside o limite do conhecimento; e, para além da experiência, não há nada⁸⁰. Com isso, Nietzsche quer dizer também que já não é mais possível pensar legitimamente numa coisa em si, num ser em si, ou melhor, que a coisa em si é unicamente este mundo e que nada existe independentemente de um sujeito avaliador colocado ao lado das coisas⁸¹. Em outras palavras, a metafísica é “impossível” e é mesmo “auto-castração”⁸²: “A filosofia [está] morta desde Kant”⁸³.

O mundo metafísico é, para Nietzsche, uma criação humana hipotética movida pela paixão, pelo erro e pelo engano; e se fosse possível revelar os

meios de que se serviram os filósofos para chegar até ele, certamente este mundo seria refutado por sua impossibilidade e inacessibilidade⁸⁴. Assim, na medida em que se pudesse estabelecer a origem da religião, da moral e da arte, e mesmo do conhecimento, sem apelar para as hipóteses metafísicas, ou seja, na medida em que os considerássemos simples representações, desapareceria também o seu fundamento, isto é, a distinção entre coisa em si e aparência: não haveria possibilidade de futuro para a metafísica⁸⁵. Nietzsche explica a vigência até então da metafísica pelo fato de ela estabelecer um sentido para o que não tem sentido ou é desesperador: a metafísica alivia e tranqüiliza. Mas ele afirma também que, quando as hipóteses metafísicas não apresentarem mais este resultado, e este parecia ser o caso, restaria sempre ainda a ciência e a história, as quais, talvez mais do que a metafísica, poderiam irresponsabilizar o homem pelo seu destino e assim apascentá-lo⁸⁶.

O procedimento metafísico aborda o mundo fenomênico fixando uma determinada configuração para depois explicá-la na condição de um ser que se oculta atrás desta aparência, um ser idêntico a si mesmo, uma coisa em si. Assim ocorre também com a noção de sujeito: acredita-se que o eu é sempre idêntico a si mesmo, que é uma substância e como tal é livre. Para Nietzsche, porém, estes pressupostos metafísicos são hipóteses falhadas:

Ora, na medida em que toda metafísica se ocupou principalmente com a substância e com a liberdade da vontade, poder-se-á caracterizá-la justamente como a ciência que trata dos erros fundamentais da humanidade, mas tomando-os como verdades fundamentais⁸⁷.

As intuições, as sensações, as representações com as quais percebemos o mundo não nos permite certamente falar num Ser; não obstante, o ser aparece como pressuposto do pensamento; mas isto ocorre exatamente porque o sujeito se vê como ser e projeta o mundo à sua semelhança⁸⁸; portanto, aquilo que se chama de ser, sujeito, ou matéria é somente sensação e representação⁸⁹. Nietzsche aponta que o único fato de que temos certeza é que representamos, mas, a respeito do que representamos e porque nos é necessário representar, disso só temos um conhecimento problemático; sabemos que o ser representado não é uno, mas saber se a

representação constitui ou não a natureza do ser, ou se haveria a possibilidade de um outro ser que não representasse, isto também é problemático⁹⁰. Não podemos, portanto, a partir da representação, extrair um ser representado ou um eu substancial que representa, pois a representação exclui qualquer permanência, qualquer identidade, portanto qualquer ser com tais características⁹¹.

Uma das críticas mais ferozes que Nietzsche dirige contra os metafísicos é que eles perderam o sentido do devir e portanto o sentido histórico, na medida em que todas as suas idéias são cristalizações *sub specie aeterni*, quer dizer, são entidades mortas. Metafísicos são idólatras e adoradores do Ser e da Verdade, ao mesmo tempo que são execradores do devir, da mudança e da aparência, isto porque, para eles, os sentidos, implicados necessariamente aí, enganam e não permitem a apreensão do Ser, pelo que são tomados como imorais e ilusórios⁹². Os metafísicos, apoiados na sua “Razão”, à busca de unidade, objetividade e duração, denegaram os sentidos, como se eles fossem os órgãos da mentira; em contrapartida, para Nietzsche, os sentidos não mentem jamais: somente eles podem dar conta do devir. Tomando mais uma vez Heráclito como mestre, ele afirma: “Heráclito terá eternamente razão ao afirmar que o Ser é uma ficção vazia de sentido [*dasz das Sein leere Fiktion ist*]. O mundo ‘aparente’ é o único mundo. O mundo “verdadeiro” é somente uma *mentira* que aí se junta...”⁹³ Para Nietzsche, os sentidos são os instrumentos mais delicados que o homem possui e sem eles não haveria propriamente ciência, sem eles somente se disporia de um procedimento “pré-científico”, como é o da metafísica, da teologia, da psicologia, da epistemologia, ou de um procedimento “formal”, como é o da lógica, das matemáticas⁹⁴. Os filósofos metafísicos colocaram, afinal, no alto de sua hierarquia as idéias mais gerais, mais abstratas, mais vazias e deram a elas o estatuto de *causa sui*: assim o são, para eles, o Ser, o Absoluto, o Bem, o Verdadeiro, a Perfeição, Deus, quando na verdade deveriam vir colocadas na escala mais baixa, posto que indicam o desprezo pelas coisas mundanas, reais, concretas; e os homens pagaram um alto preço por esta idiosincrasia⁹⁵.

Para Nietzsche, todas as categorias da metafísica são erros, erros cuja origem remonta à linguagem: a linguagem nos engana com o seu paradigma axiomático do sujeito e do predicado: é ela que nos convence de que deve haver um agente atrás da ação, é ela que quer nos provar a existência do Ser como causa e substância, é ela que permite, ao colocar o eu como Ser,

extrapolar o âmbito da subjetividade e projetar no mundo os seres, as “coisas”, à semelhança do eu⁹⁶. Além disso, a metafísica opera com categorias que ela própria não sabe definir: por exemplo, o que é ser, certeza, conhecimento. E, na impossibilidade de saber o que são estas coisas, a metafísica, enquanto autocrítica da faculdade cognitiva, é por conseguinte uma tarefa insensata, pois não dispõe de um arsenal adequado para cumpri-la. Por outro lado, o ser da coisa é uma invenção acrescentada depois que observamos múltiplos predicados⁹⁷: é uma dedução imaginária.

E, finalmente, quando os filósofos descobriram uma essência racional no homem, não aceitaram a proveniência humana desta razão, mas deram a esta dita faculdade uma origem transcendental: haveria um mundo superior. A metafísica é uma “superstição” que se revela na sua crença inamovível nas ficções do ser e do absoluto⁹⁸. De fato, o que Nietzsche mais rejeita exatamente na metafísica são seus conceitos, valores e formas eternos, cristalizados, imobilizados — ser, substância, absoluto, identidade, coisa — contra a qual ele argumenta com a cientificidade de uma filosofia apoiada fundamentalmente na história, isto é, na mudança, na contingencialidade, na fluidez e no devir dos acontecimentos. E a história mostra bastante bem como os homens desconfiados foram se afastando lentamente destas “verdades”, a ponto inclusive de não admiti-las mais:

Quanto mais os sentidos ficaram afinados, mais a atenção se tornou severa, mais diversas foram as exigências da vida, e mais dificilmente também se admitiu que o “conhecimento” de uma coisa, de um fato, pudesse passar como um conhecimento definitivo, como uma “verdade”; e, afinal de contas, à medida que a desconfiança metódica nos tenha invadido em nossos dias, não reconhecemos mais absolutamente o direito de falar de verdades no sentido absoluto — abjuramos a crença na cognoscibilidade das coisas, assim como a crença no conhecimento. A “coisa” é somente uma ficção, a “coisa em si” é mesmo uma ficção contraditória, interdita: mas o próprio conhecimento, o conhecimento absoluto e mesmo relativo, é da mesma maneira somente uma ficção. Imediatamente cai também o “sujeito” do conhecimento; não sei o que é “inteligência pura”, não sei que é “espírito absoluto”: — esta mitologia que o próprio Kant não abandonou totalmente, que Platão

preparou para a Europa para sua infelicidade, e que ameaçou de morte toda ciência do corpo e por isso mesmo todo desenvolvimento do corpo, graças ao dogma fundamental do cristianismo: “Deus é espírito” — esta mitologia já cumpriu o seu tempo⁹⁹.

A história da metafísica é a *história de um erro*, o erro do mundo verdadeiro que acabou virando uma fábula: mundo que, em Kant, se tornou definitivamente inacessível, embora pudesse e devesse ser pensado como um imperativo; mundo que, no positivismo, se mostrou desconhecido e incompreensível; mundo que, enfim, acabou como inútil e supérfluo; e com a abolição deste mundo verdadeiro, ficava abolido também o mundo aparente como seu contraponto¹⁰⁰. Em suma, a história da filosofia, que quase se confunde com a história da metafísica, foi desde o início uma busca incessante da verdade e ao mesmo tempo uma desvalorização contínua da aparência, da mentira e do engano. A razão desta preferência da filosofia, segundo Nietzsche, se devera ao fato de que esta escolha fora sempre mais útil à conservação do organismo, embora nem sempre agradável¹⁰¹.

O erro fundamental da metafísica consiste na sua crença em “espíritos e fantasmas”: uma interpretação equivocada do mundo retirado do seu devir e cristalizado na substância¹⁰². O absurdo da metafísica se revelava exatamente na sua tentativa de extrair o condicionado do incondicionado, quando seria da própria natureza do pensamento, inversamente, que o incondicionado aparecesse como consequência do condicionado; contudo, isto seria ainda uma invenção e um erro, tal como o eu ou a coisa como substâncias extraídas da pluralidade e do devir: de qualquer maneira, somente pelo pensamento é que o não-verdadeiro pode ser posto¹⁰³: os espíritos e os fantasmas da metafísica são criações genuínas do pensamento metafísico.

O julgamento é o modo histórico como o homem abordou o mundo como verdadeiro ou falso: o juízo se formou de tal maneira no homem, que ele acabou colocando um em-si atrás de todos os predicados, de todos os efeitos, de todas as transformações. O em-si foi sempre tido como sendo o oposto da aparência: não como acontecimento [*Geschehen*], mas como Ser [*Sein*]. A metafísica portanto separou dois mundos distintos e contrários e projetou em tudo esta dicotomia; por exemplo, acreditou que ação e agente eram coisas diferentes, mas ligadas por uma relação de causalidade: “Quando digo: ‘o raio ilumina’, coloquei o luzir uma vez como

atividade e uma segunda vez como sujeito: portanto, infiltrei no acontecimento um ser que não se confunde com o acontecimento, mas antes *permanece, é, e não 'devém'*"¹⁰⁴. A derivação psicológica da crença metafísica na razão é que há um sujeito dotado de vontade livre que age conforme a sua consciência e existe para a ação como sua causa e condição, quer dizer, como um em si diante do mundo fenomênico. Contudo, se é certo que todas as categorias da metafísica são extraídas dos sentidos, então não há como sustentar a existência deste sujeito em si, sujeito-substância¹⁰⁵. Nietzsche afirma que o que mais o separa dos metafísicos é a crença fundamental que estes depositam no sujeito do conhecimento, no sujeito gramatical: o eu [agente] penso [predicado]. Para ele, ao contrário, é a atividade do pensamento que produz o "eu", assim como de resto todas as outras categorias da metafísica; portanto, o eu no registro da vontade de poder é somente uma "*ficção reguladora*" que, por outro lado, abre a possibilidade de uma cognoscibilidade do mundo, através da fixação de sensações e representações e da "poetização" [*Hineingedichtet*] do curso do devir¹⁰⁶. Toda possibilidade do conhecimento exige certamente a existência de um eu orgânico como "linha do horizonte" capaz de múltiplas perspectivas, mas exige também necessariamente a crença no ser, a despeito do fato de o mundo ser devir¹⁰⁷.

Nesse sentido, Nietzsche nos aponta os pressupostos de uma filosofia que deixaria para trás todas as hipóteses metafísicas: o mundo da aparência é o único mundo real; o mundo verdadeiro da metafísica é o mundo do não-ser, do nada, idealmente edificado como contraponto moral do mundo real; o estabelecimento de um mundo verdadeiro pela metafísica carrega consigo o desprezo da vida e o espírito de vingança contra a vida; enfim, distinguir um mundo verdadeiro e um mundo aparente é uma expressão da *décadence*, a que se opõe o espírito trágico afirmador da vida, a despeito de ela ser problemática e terrível, e a despeito de ela não ter um sentido em si¹⁰⁸.

Em primeiro lugar, se considerarmos que a metafísica é antes de mais nada uma ontologia, a destituição do estatuto do ser é também a destituição da metafísica: "«Ser» indemonstrável, porque não há «ser». O conceito de «ser» foi formado a partir do contrário de «nada»"¹⁰⁹. Em outras palavras, o ser é uma perspectiva construída por antonomásia à idéia de nada, que é por sua vez uma hipótese perspectivista vazia. Nietzsche admite que a crença no "ser" foi historicamente o fundamento da vida e da ciên-

cia, mas diz também que não há nada que possa “justificar” a propriedade desta crença¹¹⁰. O mundo da metafísica é o mundo dos contrários, contrários esses que se ligam por uma relação de necessidade lógica: verdade e aparência, autonomia e heteronomia, condicionado e incondicionado, ser e devir. Contra a oposição metafísica do ser e do não-ser, com a qual ela negava o devir; Nietzsche, ao contrário, afirmou que o ser só pode ser tomado como forma de expressão da vida e do devir, que a aparência não é o não-ser, não está em contradição com o ser enquanto vida, não é propriamente ausência de sentido¹¹¹. A crítica dirigida por Nietzsche contra a metafísica e a ontologia é também uma crítica do princípio constitutivo da lógica dialética: o princípio de contradição [ser e não-ser, verdadeiro e falso]. Para ele, não há absolutamente contrários, há apenas diferenças de graus da aparência introduzidas por uma vontade de poder criadora de formas e sentidos num *processus in infinitum*¹¹².

Se existe uma ontologia em Nietzsche, ela só é concebível no registro do ser como interpretação, na aceção da vontade de poder como interpretação. O mundo existe somente na condição de que possa ser interpretado de infinitas maneiras. É possível admitir que Nietzsche não abole absolutamente a noção de Ser, mas o eleva à condição de problema, na medida em que não aceita a postulação metafísica que trata dele; por isso, ele apenas o teria retirado do registro metafísico para retomá-lo na perspectiva da vontade de poder: ser como vontade de poder¹¹³. Nietzsche não teria rompido assim a relação do conhecimento com o ser, mas antes teria excluído qualquer possibilidade de um conhecimento absoluto ou de um ser absoluto, ou seja, o modo metafísico de interpretação: assim, no registro da vontade de poder, o ser é para ele “a última embriaguez da realidade que se evapora”¹¹⁴.

Nietzsche afirma, contra a metafísica, que só há estados corporais e que os estados mentais são apenas símbolos daqueles primeiros: a divisão do mundo em exterior e interior é já uma determinação dos sentidos e a aparência só existe para o olho; aquilo que a metafísica chama de ser — sujeito ou coisa — é um erro de perspectiva¹¹⁵. Aquilo que se atribuiu às coisas como sendo suas propriedades são apenas sensações do sujeito; e a própria coisa em si não é senão uma suposição do sujeito que acredita que, independentemente de suas sensações, haveria ainda uma coisa¹¹⁶. A metafísica deposita todos os seus créditos na razão, ao mesmo tempo que desvaloriza os sentidos: a razão leva à verdade, à felicidade e à eternidade;

ao contrário, os sentidos levam ao erro, ao sofrimento e à morte, eis o seu axioma fundamental. O homem procurou no mundo exatamente aquilo que o detratava. A metafísica é a religião da infinitude e da perenidade contra a mutabilidade, a fugacidade e a transitoriedade do mundo; a metafísica é a afirmação absoluta do ser contra o devir. Nisso, a metafísica corresponde à perspectiva dos homens inferiores: a sua vontade de verdade recende à impotência de criar¹¹⁷.

A história da filosofia é um ódio *secreto* contra as condições primeiras da vida, contra os sentimentos de valores da vida, contra o pressuposto em favor da vida. Os filósofos jamais hesitaram em aprovar um mundo, que contrastasse com este mundo aqui, que fornecesse um meio cômodo para falar mal deste mundo aqui. Esta foi até agora a grande *escola da calúnia*: e ela se impôs tanto, que ainda hoje a nossa ciência, que se tem como advogada da vida, *admite* a posição fundamental da calúnia e trata este mundo aqui como simples aparência, esta cadeia de causas como simplesmente fenomênica. *O que é que eles odeiam mais fortemente?*...¹¹⁸

A vida se tornara incompreensível e desprezível para o filósofo da metafísica porque ele quis compreendê-la com a ajuda de conceitos. Mas conceitos são abstrações e a vida é real; portanto, parece haver uma incompatibilidade radical entre vida e conhecimento na metafísica: quanto mais se conhece, mais a vida se afasta e não se deixa capturar, mais ela se torna enigmática. Os filósofos sempre inverteram a perspectiva a respeito da vida¹¹⁹: para eles, vida é razão. A metafísica colocara a oposição entre o mundo verdadeiro e o mundo da vida; inversamente, Nietzsche colocou a vida como critério para determinar qual o valor deste mundo verdadeiro; quer dizer, não se trata tanto da oposição entre um mundo verdadeiro e um mundo falso, de verdade e mentira, mas de qual é o valor para a vida de uma perspectiva: num extremo, temos todos os pessimismos e niilismos da vida, noutro extremo, as perspectivas afirmadoras da vida. A vida é somente aparência cuja graduação e hierarquia depende da força do olhar que se lança para ela¹²⁰.

O *pathos* que move o pensamento metafísico é o da insatisfação contra o instinto que lança o homem para “um futuro mais elevado”,

“sobrehumano”; e os homens, diz Nietzsche, mais fogem para este além do que cultivam este futuro¹²¹. A psicologia que se oculta atrás das formulações metafísicas, segundo Nietzsche, tem origem no ódio, no ressentimento e na vingança contra um mundo que faz sofrer, como se fosse possível viver sem lidar com esta experiência, razão por que se apelava para um mundo isento de sofrimento, como se ele existisse. Por outro lado, a admissão do sofrimento levou os metafísicos a buscarem um sentido para isto, e eles o encontraram na falta, no engano, na culpa; portanto, deveria haver um outro mundo no qual estas coisas estivessem ausentes, o mundo do em si, o mundo verdadeiro, o mundo da felicidade eterna¹²².

A vontade de verdade expressa uma força de interpretação própria que se encontra esgotada: o homem que buscava a verdade acabou por retornar a si mesmo como humanidade infeliz; o homem da metafísica se tornou niilista, ou seja, quer que o mundo não seja como ele é e afirma que o mundo como deve ser não existe; o homem da metafísica se tornou maliciosamente cético, ou seja, a sua perspectiva é totalmente atravessada pelo “*pathos do em vão*” em vista de um sentido sempre buscado, mas realmente inexistente. Para Nietzsche, ao contrário, a força estaria naquele que dispensa qualquer sentido e pode suportar esta constatação: “*porque organiza para si um pequeno fragmento deste mundo*”¹²³.

O mundo interpretado do ponto de vista lógico é “falso”; o mundo como coisa em si é “vazio de sentido”; o mundo realmente preenchido de significados é o “mundo *como erro*”, como aparência: é com tais afirmações que Nietzsche caminha para a “*superação da metafísica*”, ou seja, a *transvaloração de todos os valores*¹²⁴. Nietzsche acusa os metafísicos de não perceberem a complexidade embutida no “fenômeno” [*Erscheinung*] e na “aparência” [*Schein*]¹²⁵. Para ele, a aparência é a única realidade, aquela que possui todos os predicados, próprios e contrários; o “mundo verdadeiro”, ao contrário, é puramente uma ficção lógica. “Um nome preciso para esta realidade [aparência] seria ‘vontade de poder’, assim designada segundo sua estrutura interna e não a partir da sua natureza proteiforme, incompreensível e fluida”¹²⁶.

Em Nietzsche, a afirmação do devir é propriamente a negação da metafísica como erro, pois devir é fluxo e metafísica é fixação do ser; devir é diferença e condicionalidade, metafísica é identidade e incondicionalidade¹²⁷. A crença metafísica no ser é portanto o correspondente da negação do devir como supérfluo. Ela foi a condição de possibili-

dade de todo conhecimento, até que a suspeita se tivesse levantado contra ela e a tornado também supérflua: descobriu-se, além disso, que ela estava na raiz mesmo do niilismo, isto é, da desvalorização do mundo. Contra esta ontologia negativa, Nietzsche argumenta: 1º se o devir é infinito, o ser não é a sua finalidade; 2º o devir não é aparente, mas o mundo aparente em devir é o único existente; 3º o devir é destituído de valor, pois não há medida de valor que lhe caiba, e por isso é inocente: “O valor total do mundo é não mensurável”¹²⁸. “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação e de intensificação com relação às formações complexas de uma relativa duração de vida no seio do devir”¹²⁹. Nesse sentido, a genealogia de Nietzsche exige que todas as formas metafísicas — materialismo, sensualismo, idealismo — sejam remetidas a uma escala de valor, a uma hierarquia¹³⁰. Na genealogia da vontade de poder não há mais lugar para o ser enquanto unidade última e eterna; aqui, o devir circunscreve a esfera de atuação da vontade de poder na sua multiplicidade e ausência de finalidade. O valor é a perspectiva que só tem cabida para estes centros de força quanto à sua soberania ou subalternidade, seu domínio ou obediência, seu crescimento ou diminuição: um *quantum* de força é um devir, não um ser, e não encontra por esta razão linguagem que lhe corresponda¹³¹.

Nietzsche resolve o problema do mundo e do sujeito como arte, quer dizer, o sujeito e o mundo são obras de arte: o eu transcendental e o ser em si são neste registro uma “contra-natureza”, uma perspectiva que nutre uma profunda hostilidade contra a aparência graduada e múltipla, que é a única realidade¹³². A coisa em si, pedra de toque da metafísica kantiana, é mesmo um absurdo e uma contradição, na medida em que não se pode pensar algo que não concerne a ninguém, como um absoluto; todo conhecimento, ao contrário, é relacional e perspectivístico; aqui, nem o sujeito nem o objeto são incondicionais em si¹³³.

A doutrina da vontade de poder, ao contrário da metafísica, elimina o caráter sistemático de suas perspectivas¹³⁴, afirma o mundo como erro e admite que a mentira é uma condição da vida. A metafísica também é somente um resultado da natureza estética do pensamento: “A arte e nada senão a arte. Ela é a grande possibilidade da vida, a grande sedutora que carrega consigo a vida, o grande estímulo para viver...”¹³⁵ A desconstrução e a destituição das categorias metafísicas como ficções subjetivas não elimina o fato de que são expressões da vontade de poder, mas indica somente que são antropomorfismos com os quais o homem pode pensar

esquemáticamente o mundo, pode estabelecer um modo de conduta adequado à sua conservação: “a quantidade de ‘querer conhecer’ é proporcional ao crescimento da vontade de poder da espécie: uma espécie capta a realidade para dominá-la, para colocá-la a seu serviço”¹³⁶. As categorias da metafísica constituem uma “semiótica” em vista da conservação e do crescimento de poder: não são modos de expressão adequados para as coisas; são modos de organizar e esquematizar para prever, calcular e manipular, para fins de auto-conservação¹³⁷. O erro inscrito nas categorias da metafísica reside, enfim, no fato de que ela confundiu sua utilidade biológica com a verdade das suas proposições; nesse sentido, a metafísica é um “sistema de falsificação” antropomórfico no qual a realidade é desvalorizada como falsa em proveito de um mundo totalmente abstrato tomado como verdadeiro¹³⁸.

Podemos assim resumir a abordagem que Nietzsche empreende a propósito da genealogia e do perspectivismo como instrumentos filosóficos que lhe permitem desconstruir e superar o pensamento metafísico:

· A genealogia é o método através do qual Nietzsche realiza a desconstrução das categorias da metafísica; trata-se de uma interpretação que privilegia o corpo sobre o espírito, a alma e a idéia, que valoriza a aparência em detrimento da essência e da substância e que dá mais importância à ilusão e à arte do que à verdade. A genealogia nietzschiana é um projeto que, diante da constatação da morte de Deus e da emergência do niilismo mais extremo, tem em vista a transvaloração de todos os valores e o anúncio do superhomem, experimentado no eterno retorno como princípio seletivo.

O perspectivismo de Nietzsche pressupõe, em primeiro lugar, que o homem é um animal que mede e ajuíza, em segundo lugar, que todo conhecimento nasce na superfície do olho, em terceiro lugar, que toda interpretação é um erro e uma ilusão promovidos pelo poder “poético-lógico” do intelecto e, enfim, que o mundo é somente aparência e fluidez das aparências.

O fundamento do perspectivismo nietzschiano é a vontade de poder que implica na admissão de um *quantum* de forças que mede, dá forma e se expande na luta contra outros *quantum* de forças num processo sem fim. Este perspectivismo afirma que as sensações é que dão amplitude e intensidade às aparências e que todas as forças [os instintos] só podem ser concebidas na sua finitude e na sua natureza relacional, pois uma força

ilimitada e absoluta é um absurdo. Por conseguinte, a maior objetividade de um conhecimento é determinada pela maior quantidade de afetos implicados aí, quer dizer, com os “mil olhos” que constituem os “horizontes” da experiência, a mundo se torna novamente “infinito”. O *homo natura*, a subjetividade orgânica, é o “texto originário” e a instância radical de todas as interpretações que torna o mundo das aparências como suscetível a uma decifração infinita.

A metafísica para Nietzsche constitui a “história de um erro” que consiste fundamentalmente em admitir a existência de dois mundos, um falso e um verdadeiro, e em afirmar a superioridade do ser sobre o devir, com o que se nega ao mesmo tempo o valor dos sentidos e da aparência, e sobretudo se perde o sentido histórico, isto é, o sentido da mudança e do devir. O último argumento de Nietzsche contra a metafísica é que a idéia de Ser é somente algo definido e extraído como contraponto à idéia de Nada, e portanto é tão vazia quanto esta: admitido que tudo está submetido ao fluxo do devir, nada se sustenta como identidade e substância no tempo: não há ser senão como vida e devir.

Enfim, a crítica radical que Nietzsche endereça à razão da metafísica não o faz absolutamente cair no irracionalismo, onde alguns detratores insistem em colocá-lo. A doutrina da vontade de poder — não como síntese de todas as determinações do ser-mundo — mas sobretudo como um *princípio unificador* que abriga muitas forças e a luta de muitas almas, implica ao mesmo tempo a presença de Apolo e de Dionisos, isto é, de pensamento e paixão. O perspectivismo não é um “vitalismo”, tal como normalmente é concebido, mas uma determinação dos instintos¹³⁹, não como fatores invariáveis, mas como suscetíveis de muitas acomodações de natureza biológica ou histórica. Não se trata realmente de razão ou desrazão, mas de uma vontade de poder perspectivista que é ao mesmo tempo um *pathos* e uma interpretação.

Notas

1. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, III, 1 III 18, pp. 44-45.
2. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 24[15]683.
3. Cf. *ibid.*, V 11[133]359; XI 38[10]341.
4. *Ibid.*, IV 6[441]557.
5. Nietzsche, *Oeuvres*, V 15[9]513.
6. Cf. *ibid.*, IX 4[149]167: “Uma interpretação perfeitamente humana da evolução do mundo é ao mesmo tempo *necessária* — ou: para cada uma das fases do sentimento humano, uma interpretação consoladora da evolução do mundo foi possível”.
7. Cf. *ibid.*, XI 34[247]231-232.
8. Nietzsche, *Oeuvres*, IV 6[441]557.
9. *Ibid.*, V 15[9]513.
10. Cf. *ibid.*, VII PBM 22, pp. 40-41; XII 7[34]297.
11. Nietzsche, *Oeuvres*, XIV 14[186]148.
12. *Ibid.*, IV 6[441]558.
13. Cf. *ibid.*, IV 10[F100]671-672.
14. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IV 10[F101]672-673; XII 7[9]286.
15. *Ibid.*, V 11[65]336-337.
16. Nietzsche, *Oeuvres*, V GS 374, p. 283.
17. *Ibid.*, V GS 374, p. 284.
18. Cf. *ibid.*, XI 34[120]189, onde se lê: “Não há coisas em si, nem conhecimento absoluto; o caráter perspectivista, enganoso, pertence à existência”. Ver também XII 1[115]47, onde Nietzsche afirma “o caráter interpretativo de tudo que surge”, e onde ele revela: “Não há acontecimento em si. O que surge é um conjunto de fenômenos, *escolhidos* e juntados por um ser que interpreta”.
19. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IV 5[23]451.
20. Cf. *ibid.*, XII 2[149]141, onde se lê: “A «*essência*» [Essenz], a *unidade* [Wesenheit], surge de uma tomada de perspectiva e pressupõe já uma multiplicidade. Na base, há sempre «o que é isso para mim?»”. Ver ainda XII 2[150]142; XII 5[3]187.
21. *Ibid.*, XI 40[39]385.
22. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 5[1] [234] 224, onde podemos ler: “O criador deve sempre ser um destruidor. Mas a ação mesma de avaliar não poderia ser destruída: *ora, isto não é senão a vida*”.
23. Cf. Gaétan Picon, *Nietzsche. La vérité de la vie intense*, p. 134.
24. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, X 25[505]164; X 26[118]205.
25. Cf. Gaétan Picon, *op. cit.*, p. 130: “A vida se inscreve no conhecimento. Ela impõe a este seus limites: o sujeito não dispõe, para conhecer, senão dos meios colocados à sua disposição pela evolução da vida”. Ver também pp. 131ss.
26. Cf. *ibid.*, pp. 127, 129
27. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 24[18]687-688
28. Cf. *ibid.*, XI 34[247]231-232, onde se pode ler: “Assim, a interpretação *moral* total das *nossas ações* poderia ela também não ser senão um gigantesco mal-entendido, assim como o foi evidentemente a interpretação moral de todo o devir natural”.
29. Cf. *ibid.*, XII 2[67]100, onde ele diz: “«Eu», «sujeito» como linha do horizonte. Inversão do olhar que quer em perspectiva”.
30. *Ibid.*, XII 2[165]150.
31. Nietzsche, *Oeuvres*, X 25[427]142.

32. Cf. *ibid.*, X 25[427]142; X 26[119]205. Ver ainda X 27[41]318, onde se lê: “Caso se quisesse sair do mundo da perspectiva, se morreria”.
33. Cf. *ibid.*, XI 40[55]392.
34. Cf. *ibid.*, X 26[414]290.
35. Nietzsche, *Oeuvres*, X 25[460]153. Ver também X 26[119]205, onde se pode ler: “o fato de esquecermos que não há avaliações senão segundo uma perspectiva engendra o aumento de avaliações que se contradizem, e por conseguinte de pulsões contraditórias num único homem. Esta é a expressão que reveste a doença que fere o homem por oposição ao animal, no qual todos os instintos respondem a tarefas bem definidas”.
36. Cf. *ibid.*, IX 24[20]687-688.
37. Cf. *ibid.*, XI 34[55]166.
38. Cf. *ibid.*, XII 1[58]34; XI 40[69]404. Ver também XII 1[120]48: “Um mesmo texto permite muitas interpretações: não existe interpretação «justa»”.
39. *Ibid.*, XII 7[60]305. Ver também XIII 11[73]234-235.
40. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 1[124]49.
41. Cf. *ibid.*, XI 38[1]330.
42. Cf. *ibid.*, XII 2[77]105; XII 2[149]141.
43. Cf. *ibid.*, XII 1[114]47.
44. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 2[82]107; XII 2[86]111. Ver também XII 2[174]154, onde podemos ler: “Não se encontra nas coisas nada senão o que nós próprios aí colocamos: este jogo de criança, que me abstenho de pensar mal, se chama ciência?”
45. *Ibid.*, XII 2[108]119-120.
46. *Ibid.*, XII 2[148]141.
47. *Ibid.*, XII 2[151]142.
48. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 7[2]250-252.
49. Cf. *ibid.*, XII 2[190]160.
50. Cf. *ibid.*, XII 4[8]183.
51. Cf. *ibid.*, XII 5[14]191.
52. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 5[19]193-194.
53. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 9[91]53-54.
54. *Ibid.*, XII 6[14]237; XII 7[1]247.
55. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 7[60]304-305.
56. *Ibid.*, XII 7[49]301.
57. Cf. *ibid.*, XIII 9[40]30.
58. Cf. *ibid.*, XIII 9[106]63.
59. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 10[57]134.
60. Cf. *ibid.*, XIII 10[145]174-175.
61. Cf. *ibid.*, XIII 10[154]178-179.
62. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 11[96]241.
63. Cf. *ibid.*, XIV 14[81]58. A propósito do tema cosmológico em Nietzsche, ver XIV 14[82]59-60, onde se lê: “Todos os pressupostos do mecanicismo, matéria, átomo e impulso, gravidade, não são «fatos em si», mas interpretações com a ajuda de ficções *psíquicas*”.
64. Cf. *ibid.*, XIV 14[93]67.
65. Cf. *ibid.*, XIV 14[103]74-76.
66. *Ibid.*, XIV 14[184]146.

67. Cf. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 319: “o fenomenismo é a concepção do conhecimento segundo o qual o que é «conhecido» representa um conjunto de «fenômenos», ou de aparências, ligados e ordenados em função de uma «perspectiva» particular e refletindo as exigências vitais de um centro de Vontade de Poder que luta pela incorporação do real e que «traduz» o texto do Ser segundo seus nomes próprios”.
68. Cf. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 324: “O “caos” designa assim, aos olhos de Nietzsche, o poder plástico da vida no que ela tem de inumano, de terrível, de indomável”.
69. Cf. Yvon Quiniou, *Nietzsche ou le impossible immoralisme*, p. 147.
70. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, I, 1 5[92]243; I, 1 7[110]280.
71. Cf. *ibid.*, I, 1 7[157]309; I, 1 7[170]313.
72. Cf. *ibid.*, I, 1 6[14]257; II, 1 23[12]288.
73. Cf. *ibid.*, I, 1 9[105]393.
74. Cf. *ibid.*, I, 1 12[1]430-432.
75. Cf. *ibid.*, II, 1, 19[34]281-282; II, 1 19[51]290
76. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, II, 1 19[83]200, onde podemos ler: “uma vez a metafísica descartada, são outras as coisas que progressivamente parecerão novamente *grandes* para a humanidade. Quero dizer que os filósofos privilegiarão outros domínios; estes, esperamos, pelos quais poderão exercer uma influência salutar sobre a nova civilização”.
77. Cf. *ibid.*, II, 1 19[120]210.
78. Cf. *ibid.*, II, 1 19[148]217.
79. *Ibid.*, II, 1 19[154]219.
80. Cf. Jesús Conill, *El poder de la mentira*, p. 81, onde se lê também: “[Nietzsche] coincide com Kant na concepção de que a faculdade teórica tem um limite e carece de orientação em questões que concernem ao sentido e ao valor da vida”.
81. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, II, 1 19[146]217; II, 1 19[156]219.
82. Cf. *ibid.*, II, 1 19[319]266. Ver também II, 1 26[6]313, onde Nietzsche fala do “oceano obscuro da metafísica”.
83. Nietzsche, *Oeuvres*, II, 1 19[321]267.
84. Cf. Nietzsche, III, 1 III 9, pp. 36-37.
85. Cf. *ibid.*, III, 1 HH 10, p. 37; III, 1 HH 15, p. 42.
86. Cf. *ibid.*, III, 1 HH 17, p. 44; XIII 9[48]34-35.
87. *Ibid.*, III, 1 HH 18, p. 46. Ver também III, 1 HH 16, pp. 42-44; III, 2 VO 12, p. 182.
88. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, II, 1 23[13]289.
89. Cf. *ibid.*, II, 1 26[11]314.
90. Cf. *ibid.*, V 11[325]432.
91. Cf. *ibid.*, V 11[330]434.
92. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 1, pp. 75-76.
93. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 2, p. 76.
94. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 3, p. 76-77.
95. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 4, p. 77.
96. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 5, pp. 77-78.
97. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 2[87]111-112; XII 7[4]261.
98. Cf. *ibid.*, XI 34[28]158.
99. Nietzsche, *Oeuvres*, XI 38[14]347. Ver também XI 40[12]369.
100. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “Comment, pour finir, le «monde vrai» devint fable”, pp. 80-81

101. Cf. *ibid.*, X 25[372]125; X 25[412]137.
102. Cf. *ibid.*, IX 5[1][179]218.
103. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 8[25]353-354.
104. *Ibid.*, XII 2[84]110.
105. Cf. *ibid.*, XIII 9[98]59-60.
106. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XI 35[35]255-256; XII 6[13]236.
107. Cf. *ibid.*, XII 2[91]113; XIII 9[89]52.
108. Cf. *ibid.*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 5, p. 79; XIV 14[93]67.
109. *Ibid.*, X 25[185]76.
110. Cf. *ibid.*, X 26[328]263.
111. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 9[63]42; XIII 9[73]46.
112. Cf. *ibid.*, XIII 9[91]53-56.
113. Cf. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 304. A respeito da existência de uma ontologia em Nietzsche, ver Eugen Fink, *A Filosofia de Nietzsche*.
114. Nietzsche, *Oeuvres*, VIII, 1 CI, “La «raison» dans la philosophie” 4, p. 77.
115. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, IX 9[41]370.
116. Cf. *ibid.*, IX 24[13]681.
117. Cf. *ibid.*, XIII 9[60]38-39; XIII 9[38]29-30; XIII 9[160]89.
118. *Ibid.*, XIV 14[134]105.
119. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, X 26[70]190; X 26[192]225.
120. Cf. *ibid.*, XII 7[42]299; XII 7[49]301.
121. Cf. *ibid.*, X 27[74]326.
122. Cf. *ibid.*, XII 8[2]318-319.
123. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 9[60]39; XIII 11[99]242-243.
124. Cf. *ibid.*, XI 40[65]402.
125. Cf. *ibid.*, XI 40[52]391.
126. *Ibid.*, XI 40[53]391.
127. Cf. *ibid.*, XI 35[51]265.
128. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIII 11[72]233-234.
129. *Ibid.*, XIII 11[73]234-235.
130. Cf. *ibid.*, XIII 9[62]41.
131. Cf. *ibid.*, XIII 11[73]234; XIII 11[96]241; XIV 14[93]67.
132. Cf. *ibid.*, XII 2[119]125-126; XII 2[149]141; XII 5[19]193-194.
133. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XII 2[154]143; XII 5[4]187; XII 7[4]262; XIII 9[62]41-42; XIII 10[202]209.
134. Cf. *ibid.*, XIII 11[410]362; XIV 15[118]230; XIV 15[118]230.
135. Cf. *ibid.*, XIII 11[414]365.
136. *Ibid.*, XIV 14[122]91.
137. Cf. *ibid.*, XIV 14[152]116-118; XIV 14[184]146.
138. Cf. Nietzsche, *Oeuvres*, XIV 14[153]118-119; XIV 14[168]130; XIV 14[186]147; XIV 15[59]207.
139. Cf. Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, p. 46.

Resumo

Este artigo tenta mostrar como, a partir das noções de *genealogia* e *perspectivismo*, Nietzsche não somente submete a metafísica a uma crítica radical, como também realiza o trabalho de superação de um modo de pensamento fundado nos princípios da identidade e da contradição, privilegiando por outro lado as noções de fluxo, abertura e diferença.

Palavras-chave

Friedrich Nietzsche [1844-1900], filosofia, metafísica, vontade de poder, genealogia, perspectivismo.

Abstract

This work tries to show how, beginning with the terms *genealogy* and *perspectivism*, Nietzsche not only assumes a radical and critical position against the metaphysics, but also carry out the end metaphysics, putting apart a way of thinking based upon the notions of identity and contradiction and giving the utmost relevance to notions as flux, openness, and difference.

Key-words

Friedrich Nietzsche [1844-1900], philosophy, metaphysics, will to power, genealogy, perspectivism.

*A queda para o alto: o Fausto de Marlowe**

Aristides Alonso

*Aguça o teu engenho, Fausto, e sê divino.
Marlowe¹*

Uma versão do mito

Na história da literatura, esta versão é considerada pela crítica como o primeiro grande poema sobre Fausto. E o roteiro narrativo seguido pelo poeta reproduz, em linhas gerais, a lenda codificada do mito no *Völsbuck* editado por Spics. O poema trágico de Marlowe, escrito sob forma de peça teatral, apresenta, no início da seqüência de ações que compõem os núcleos da trama, o monólogo de Fausto sobre o conhecimento das fronteiras impostas pela morte, abertura que se tornou um dos momentos mais típicos da teatralização da angústia de Fausto perante os impasses e crises de sua existência. O pacto com Mefisto, o poder e o saber daí resultantes seguem os componentes já conhecidos da lenda do personagem.

Marlowe acompanha de perto a estória do mito como fixada no texto da tradição. Sua originalidade não está na alteração dos componentes narrativos que serão cada vez mais modificados em poemas posteriores como os de Goethe ou Fernando Pessoa. Sua criatividade está no redimensionamento que o personagem adquire quando passa a representar a situação trágica de confrontação com uma situação irreversível, com um horizonte extremo onde o preço é o mais alto possível, neste caso representado pela “venda da própria alma”.

Na dramatização desse confronto, Marlowe se mostra não só contemporâneo das grandes polêmicas originadas a partir de Lutero sobre predestinação e livre arbítrio, mas também poeta de um homem injustiçado por uma concepção teológica e patricêntrica, vítima da discordância radical entre a realidade que se lhe oferecia e seu desejo e, por tudo isso, condenado exemplarmente.

O sentido edificante e a desmesura

Essa é a razão por que a peça não deixa de passar um tom moralizante e edificante, no que segue a linha original da primeira versão do mito. Apenas que, à diferença de uma fábula moralista, não se limita de forma alguma a isso e entrecabre outra questão fundamental que por ora chamaremos de vontade de liberdade. Esse tema é dos mais importantes para a dimensão trágica do personagem e o apontamento de sua situação, não só de ascensão e queda, mas de ênfase em sua competência artificial e artística, para cujo vôo cada um costura, como pode, a potência de suas asas: “Insatisfeito com as limitações de “mero” homem, Fausto vende sua alma ao diabo para tornar-se deus; mas, como Ícaro voando muito perto do sol, ele queima as asas e cai”.² Como se pode verificar, trata-se da arcaica narrativa do cristianismo que reorganiza uma versão leiga da rebelião de Lúcifer contra Deus, da criação do mundo, do homem, sua queda e posterior redenção. Trata-se também da exposição de uma ação extrema, com os resultados daí emergentes no campo dos sentidos codificados ou fossilizados para o homem europeu do século XVI.

Fausto é a versão humanizada, em carne e osso, de Lúcifer e seu desejo (tão condenado pela tradição judaico-cristã) de igualar-se a Deus. O sentido moralizante que a peça tem passa por essa matriz quando faz comparecer alegoricamente a condição do homem como anjo decaído e, perante tal situação, sua reação é de positiva não-aceitação. Mas ressoa a velha questão cristã: “De que serve a um homem ganhar o mundo inteiro se ele perde a sua própria alma”³, que expõe o ato de Fausto como experiência extrema nessa circunstância:

Nesta figura sem imaginação universalizante (o Fausto da primeira legenda), Marlowe projetou uma linha de compreensão da natureza humana como excesso e paixão, devir e mudança, exuberância e individualismo revoltoso, que expressa bem a

ousada aspiração do renascimento nos campos científico, político, ético e estético. Mas a desmesura alumbrada do sonho fáustico esbarra com uma mundivisão harmoniosamente ordenada, estante e não deviniente, em que o Homem é apenas, deve ser apenas, mais uma peça na ordem imutável dos seres e das coisas, *nexus et natural vinculum*.⁴

O problema assim posto fica apenas como uma boa constatação, o que não é pouco, mas falta ainda dimensionar a função que o personagem desempenha entre esse mundo supostamente “fixo” e “harmoniosamente ordenado” e sua ação mutante e desordenada na visão clássica do problema.

A dimensão que Marlowe dá ao seu Fausto só ganha sentido no decurso do poema. A apresentação que o Coro faz de Fausto situa a tradição da legenda do mito como na tragédia grega. Assim temos a apresentação dos “destinos de Fausto, bons e maus”⁵:

A vossa indulgência suplicamos,
E da infância de Fausto falaremos.
Ora nasceu, de humildes pais,
Na cidade alemã chamada Roda.
De mais idade foi para Wittenberg,
Onde parentes seus o educaram,
tão depressa progride em teologia
(Cuidado o torrão fértil da escolástica),
Que o grau de doutor em breve aufere,
Superando todos os que em doce gozo divertiam
As divinas matérias teológicas.
Até que, de orgulho e de saber inchado,
Suas asas de cera sobem, desmesuradas,
Derretem-se, e os Céus tramam-lhe a ruína,
Pois, rendido às artes diabólicas,
Saciado com os áureos frutos do saber,
Se abarrota em negra necromancia.
Nada lhe é tão caro como a magia,
Que prefere à sua bem-aventurança;
É este o homem que vereis sentado em seu gabinete.⁶

A comparação com Ícaro (e seu vôo metafórico rumo ao Sol) delinea o movimento fáustico de ascensão e queda ao mesmo tempo em que o associa a uma linhagem mitológica que, na cultura ocidental cristã, vem desde *Lúcifer*. Além, é claro, do parentesco com *Prometeu* no que diz respeito à referência a uma vontade de ultrapassar todo e qualquer limite. Pode-se observar que em todas as narrativas em torno desse mitema há uma circunstância por demais empedrada e fossilizada que faz com que, em vez de mais um reviramento e um novo arranjo das circunstâncias em jogo, haja um efeito catastrófico, o que caracteriza a situação como trágica em cada um dos momentos em que isso ocorre.

Magia, saber e poder

O monólogo de Fausto em seu gabinete nos dá, na voz do próprio personagem, o enunciado das questões que o angustiam. Em uma recapitulação de seus conhecimentos e de seus atos mais importantes – passando da teologia à medicina – Fausto reconhece em todas elas a condição temporal e falimentar de seu desejo de *mais além*, o que o leva a buscar uma nova via, a magia:

Se negamos ter pecado, a nós próprios nos
enganamos e nenhuma verdade existe em nós.
Mas parece então
Que temos de pecar e, por conseguinte, morrer.
Ai...temos de morrer, e morrer para todo o sempre.
Como chamais a esta lei? Che sarà, sarà
O que for se há-de ver. Teologia, adeus.
Estes arcanos é que são divinos.
Linhas, círculos, sinais, letras e caracteres.
Ah! Isto é o que Fausto mais deseje.
Que mundo de lucro e de prazer,
Quanto poder, onipotência e honra
Estão prometidos ao artífice aplicado!
Tudo o que se move entre os dois pólos quedos
Terei às minhas ordens: Imperadores e Reis
Só nos seus domínios são obedecidos,
E não podem erguer ventos, rasgar nuvens,

Pelo seu poder, que tudo isto excede.
E vai até onde a mente humana alcança,
Um mágico sagaz é quase um deus.
Aguça o teu engenho, Fausto, e sê divino.⁷

A magia comparece para o personagem como o modo mais eficiente e eficaz para tratar de seu desejo por ser supostamente a via mais rápida de intervenção e transformação da realidade, seja ela qual for. Por isso faz a negação de um caminho já conhecido, a medicina e a teologia, do qual já sabia as limitações: *Aguça o teu engenho, Fausto, e sê divino*. A engenhosidade para ele, nesse momento, se dá através do pacto com Mefistófeles que possibilitaria o acesso à *realização* de sua vontade (realização não só no sentido de *facibilidade*, mas na suposição de poder saber, dominar e abranger a totalidade do que há).

Fausto, após consultar os dois magos, Valdez e Cornélio, predispõe-se à realização do pacto reafirmando que não foi somente devido aos conselhos deles, mas que foram “vossas palavras, mas também a minha fantasia”⁸, determinando sua autonomia em relação a seus pares. Sua ação é pressentida como algo maléfico por muitos dos que o conheciam, particularmente por Wagner, seu discípulo. Mas para Fausto não há hesitação. Entre a possibilidade que entrevia e o julgamento que isso pudesse ter, isso não era questão perante a sua decisão firme: “Nada temas, Fausto, sê, pois, resoluto, e ousa o máximo que a magia pode obrar”⁹.

Na negociação que Fausto estabelece com Mefisto para a aceitação dos termos do acordo¹⁰ a ser feito entre eles, além da exigência maior de Fausto (para a qual Mefisto também precisa da permissão de seu chefe, o anjo Lúcifer), enuncia-se no texto a comparação entre Lúcifer e Fausto, como se este fosse uma repetição, de modo mais fragmentado, da primeira rebelião contra Deus:

FAUSTO - “Condenação” não é palavra que me assuste,
Pois para mim Inferno e Elísio são o mesmo:
Fique-me a alma com os filósofos antigos.
Mas basta de almas humanas! Ninharias!
Diz-me o que é esse Lúcifer, teu senhor.

MEFISTO - Arqui-regente e chefe dos demônios.

FAUSTO - Não foi outrora Lúcifer um anjo?

- MEFISTO - Pois foi, Fausto, e bem amado de Deus ele era.
- FAUSTO - Como se tornou então no Príncipe dos diabos?
- MEFISTO - Oh...! Por orgulho, ambição e insolência,
E por isso Deus o expulsou do Céu.
- FAUSTO - E o que sois vós, os que viveis com Lúcifer?
- MEFISTO - Miseros espíritos que caíram com Lúcifer,
Que contra Deus conspiraram com Lúcifer,
E foram para sempre condenados com Lúcifer.
- FAUSTO - E para onde fostes condenados?
- MEFISTO - Para o Inferno.
- FAUSTO - Como é que então estás aqui, fora do Inferno?
- MEFISTO - Mas isto é o Inferno; não estou fora dele.
Pois pensar que eu, que vi a face de Deus
E provei as eternas delícias do Céu,
Não me atormento com dez mil infernos
Só por estar privado da sempiterna felicidade?
Oh, Fausto, deixa essas perguntas vãs,
Que se me arrasa a alma de terror.
- FAUSTO - Que vejo eu? Mefistófeles tão pesaroso
Por ter perdido as delícias do Céu?
Aprende com Fausto a varonil firmeza
E desdenha as delícias que nunca hás-de ter.
Vai, leva estas novas ao grande Lúcifer,
Já que Fausto incorreu na morte eterna
Por ímpios pensamentos contra Jove;
Diz-lhe que ele entrega a alma em troca
De vinte e quatro anos para viver
Na volúpia dos prazeres terrenos
Tendo-te sempre para me servires
E dares tudo quanto eu exigir,
Responderes a quanto eu perguntar,
Socorreres amigos meus, matares meus inimigos,
E obedecereis sempre à minha vontade.
Volta para o poderoso Lúcifer,
E vem ter ao meu gabinete à meia-noite.
- MEFISTO - Assim farei, Fausto.¹¹

Nesse momento, a positividade de Fausto é muito maior que a de Mefisto. Este se mostra melancólico em face de sua condição de anjo decaído, enquanto que Fausto busca saída para sua situação de recalçado, por um ato decisivo de não-acomodação às fronteiras fixadas. Quando dissermos que Fausto era uma repetição de modo fragmentário da rebelião de Lúcifer contra Deus, é no sentido de que a sua revolta, enquanto homem, dá-se do lado de cá do limite imposto, em uma versão mais localizada da primeira cena mítica que terá sido, de modo semelhante ao mito adâmico, invenção poética para discursar a condição humana como aquela acometida por toda forma de recalque.

Esta é uma das linhas mestras do poema de Marlowe. Um Fausto como reedição da queda luciférica pelo menos em dois sentidos: a) como aquele que afronta o poder divino, pois tenta igualar-se ao Pai-Deus e b) por isso mesmo é também aquele que *porta a luz*, leva o archote em movimento progressivo de deslocamento das fixões/ficções que emparedam o homem em regionalizações culturais.

A ambição fáustica é de todo poder e saber possíveis, o máximo de possibilidades perante tudo o que há de tal forma que ele se tornasse o regente do mundo disponível:

Tivesse eu tantas almas como estrelas há no céu
Todas elas haveria de dar por Mefistófeles.
Por ele serei Imperador do mundo,
Farei uma ponte através dos ares instáveis
Para com um bando de homens passar o oceano;
Ligarei à Espanha os montes que cingem a África
E delas farei um só continente,
Prestando ambas tributo à minha coroa.
Nem o Imperador, nem os grandes da Alemanha
Hão-de viver sem a minha permissão.
Agora, que alcancei o meu desejo,
Irei especulando nesta arte
Até que Mefistófeles regresse outra vez.¹²

As vias do artifício

O projeto fáustico é perfeitamente factível ainda que sob forte pressão da ordem pré-estabelecida e dominante com seu *corpus* de leis e normas codificadas que se impõem como simulacro da realidade possível aqui e agora, embora esta se apresente como definitiva. Deparamo-nos a seguir com Fausto já pactário, firmando por escrito, com a tinta do seu próprio sangue, o acordo com Mefisto em troca de sua alma. Entretanto, no prazo de vida que lhe resta (vinte e quatro anos), será igual a Lúcifer, conforme palavras de Mefisto, alçado então à condição de grande anjo, de arqui-anjo (arcanjo) conforme seu desejo. É bem verdade que ele chega a vacilar em cima da hora, treme, mas não recua, embora seu sangue tivesse se coagulado, dificultando a sanção final e fosse necessária a intervenção de Mefisto com um braseiro para que o documento fosse finalmente assinado. *Consummatum est.*¹³

Os termos das exigências de Fausto são muito semelhantes à legenda do *Völsbuck* de Spies, de onde Marlowe partiu. A equívocidade da condenação na qual Mefisto e Fausto se encontram, este por antecipação, delimitam a infernalidade como homóloga ao próprio mundo em que ele vive e assim nos permite situar tanto a ordem do pacto quanto a danação de Fausto no campo dos sentidos que ele habita e com os quais se defronta. Ou seja, tanto o *pacto* quanto a *condenação* são modalidades de enfrentamento de um limite, de uma fronteira: por um lado, o máximo de possibilidades mediante uma intervenção, por outro, um conjunto de valores arcaicos, correspondentes à codificação já estabelecida no campo dos sentidos já fixados. Por essa razão é que o Inferno que o Mefisto marlowiano descreve é a imagem e semelhança da realidade existente *já* para Fausto, da qual ele quer, exige – e faz por onde –, uma *outra versão*. Assim Mefisto pinta o Inferno:

(...)

Não tem limites o Inferno, nem se circunscreve

A um só lugar, pois onde estamos é Inferno

E é aí que sempre haveremos de estar.

Em suma, ao dissolver-se o mundo,

E purificada toda a criação,

Lugar que não é Céu, será Inferno.¹⁴

Deste momento em diante, Fausto assume seu lugar tutelado por Mefisto. Os saberes e poderes por ele demandados lhe são concedidos. Entretanto o atormenta, mesmo depois de pactário, a perda do Paraíso e o próprio Mefisto, mais uma vez, que lhe faz a demonstração de que o *Paraíso também é aqui e agora*, do mesmo modo que o Inferno.

MEFISTO - (...) Mas julgas que o Céu é coisa de tanto esplendor?
Pois não tem nem metade de tua beleza,
Ou da de qualquer homem sobre a Terra, digo-te eu.

FAUSTO - E como provas tu isso?

MEFISTO - Foi feito para o homem, logo este é mais sublime (...) ¹⁵

Nessas idas e vindas, de um lado ou outro, Fausto oscila entre o “bem” e o “mal” e na equívoca semelhança entre eles. O Anjo Bom e o Anjo Mau aconselham-no. Fausto mais uma vez hesita até firmar-se em sua resolução: “Mas Fausto nunca se há-de arrepender”¹⁶. Começa então a fazer uso de seus direitos e prerrogativas. Aprende os segredos da astronomia, é levado a escalar o monte Olimpo em carruagem puxada por dragões, percorre e conhece todo o universo sabido da época e retorna já incitado a novas aventuras¹⁷. A partir daí, o poema aborda alguns dos “feitos mais célebres” de Fausto, onde se expõem seus poderes, inteligência, astúcia e perversidade no trato com outros homens, quase sempre representantes também de algum poder político e/ou religioso, embora também compareçam cenas burlescas e carnavalizadas onde predominam a esperteza e a trapaça, de modo geral, uma versão mais folclórica de suas ações. Em Roma, com a ajuda de Mefisto, torna-se invisível e prega uma peça no Papa e nos cardeais fazendo-os passar por bobos ao mesmo tempo em que liberta um prisioneiro, Bruno, o papa rival. A seguir, já admirado por seus feitos e por seus conhecimentos, encontra-se no palácio de Carlos V onde novas proezas serão realizadas: o aparecimento espectral de Alexandre Magno e Helena de Tróia, a metamorfose de Benvólio em veado pondo-lhe cornos ao mesmo tempo em que evoca os espíritos para que se transformem em cães para devorá-los, repetindo a cena mitológica entre Diana e Ácteon e, desta forma, humilha Benvólio na presença do Imperador. Posteriormente Benvólio, Martino e Frederico tentarão armar uma emboscada para matar Fausto e temos mais um exemplo de sua crueldade contra seus inimigos¹⁸. Seguem-se agora as trapaças de Fausto contra o mercador de

cavalos, a estalajadeira e o carreteiro. Em todas elas há um tom de farsa bastante diferente do trágico que predomina toda vez que se retorna à problemática nuclear do poema: seu destino.

O pacto e o preço

Depois desta seqüência de cenas em que os feitos do personagem são apresentados, o poema se fecha com sua morte e condenação. Temos então Fausto no auge do desespero tentando revogar o peso da sentença que ele, antecipadamente, já conhecia. Marlowe segue à risca a moral político-religiosa de seu tempo no final do seu poema. Um Fausto que em muitos sentidos não consegue arcar com as conseqüências de seu ato e treme, horrorizado, perante tudo aquilo que ele desdenhara. Não deixa de haver descompasso entre o Fausto do início do poema, quando ele arrosta arrogantemente as limitações morais do seu mundo, e o Fausto do final, punido e desesperado, igualando-se a Mefistófeles em seu discurso de horror e desespero por ter perdido o paraíso mitológico: “Fausto, está perto a tua hora”. E Fausto irá, em paga do que deve¹⁹.

Neste momento surge no poema um aspecto novo em relação à narrativa tradicional. Fausto, perante a irreversibilidade (certamente que modalizada) de seu destino, face ao que Lacan chamaria de “segunda morte”²⁰, busca na beleza de uma mulher suporte para a sua angústia. E assim surge Helena de Tróia, personagem da Ilíada, comparada ao Paraíso perdido, como aquela que é capaz de devolver a alma de Fausto.

Foi este o rosto que lançou ao mar mil barcos
E às imensas torres de Tróia lançou fogo?
Faz-me imortal com um beijo, doce Helena.
Sugam-me a alma os lábios dela: vede onde voa.
Vem, Helena, vem devolver-me a alma!
Aqui quero viver, que o Céu está nestes lábios,
E tudo é impuro o que não é Helena.²¹

O tema do amor e da figura feminina nas narrativas fáusticas só ganha primeiro plano no *Fausto* de Goethe, quando o sentido da condenação final muda completamente de rumo e a “salvação” se dá através de uma “mulher transfigurada”. Tanto em um poema quanto no outro, condenação e

salvação têm que ser pensadas no campo onde ele se encontra, isto é, no estado da situação. O semblante de Helena de Tróia é para ele formação privilegiada e, como tal, sintoma do impossível desejado. Fausto expõe o seu desespero extremo. Maldiz-se, renega seus atos, sua vida passada, seu saber e poder, lamentando seu estado. Supõe até que a serpente que tentou Eva no paraíso poderá ser perdoada, mas ele não. Pelas mãos do Anjo Mau ele vê abrir-se em sua frente uma cena do Inferno²² e, em um monólogo de dimensão trágica, expõe sua angústia na hora fatal, quando para ele nada mais parece possível.

Por que o *Fausto* de Marlowe, apesar de todo o seu poder e saber, não consegue reverter o seu destino funesto? Afinal, como se vê depois em outras obras, Mefisto poderia perfeitamente levar um calote! Parece ser este o caminho que os poetas posteriores, a começar por Goethe, vão explorar com maior intensidade, esvaziando cada vez mais essa mitologia por demais fixada. O Fausto marlowiano acredita demais em Mefisto e se rende a uma ficção como se ela fosse para ele uma conformação definitiva. E debate-se com o que, para ele, é irrevogável:

Ah, Fausto!

Só te resta agora uma hora de vida,

E depois será a perdição eterna.

Parai, esferas do céu sempre em movimento,

Para que o tempo cesse e não chegue a meia noite.

Olho da bela natureza, ergue-te outra vez

E faz dia perpétuo: ou que esta hora seja

Um ano, um mês, uma semana, um dia,

Para que Fausto se arrependa e salve a alma.

O lente, lente currite noctis equi.

As estrelas movem-se, o tempo corre, o relógio há-de soar,

O demônio há-de vir e Fausto está perdido.

Oh! Vou erguer-me até Deus! Mas quem me puxa para baixo?²³

Tal qual Édipo em Colona, Fausto também enuncia o seu *mé funai*, desejo de não-Haver²⁴, de jamais ter existido para não ter que passar por tal situação e circunstância, e por isso amaldiçoa os pais que o geraram. Não tivesse havido não teria sido tal!

O final do poema é uma exortação a todos que não sigam o exemplo de Fausto, por demais perigoso para quem a tanto se arrisca, em uma clara afirmação moralizante da realidade disponível e sua promessa de segurança e certeza:

Fausto partiu, atentai na sua queda,
No seu infernal fado. Que ele exorte os prudentes
A mera admiração das coisas proibidas,
Cujo abismo aos audazes, como ele, incita a mente
A maiores cometimentos que o Céu consente.²⁵

O Céu é o limite. Fausto é condenado porque deseja, assim como qualquer *um* de nós, mas é exposto em praça pública como exemplo disso que, para qualquer um é tão somente condição de existência.

Isso se pode ler em qualquer das narrativas sobre esse mito, e a problemática em torno da questão da condenação ou salvação é de certa forma secundária se considerada perante o que sintetiza o traço mais marcante do personagem. Se assim não fosse, esse mito não teria desenlaces tão diferentes que, entretanto, mantém uma invariante comum, mesmo que visando alvos diferentes: *um homem rebelando-se contra uma realidade já dada*. O que é capital na figura fáustica então não é o problema de sua salvação ou condenação, mas a atitude de rebeldia em relação a mundo pré-estabelecido e que no século XVI essa rebelião compareceu, por exemplo, como Reforma luterana e Maneirismo.

O deus com prótese

O sintagma renascentista que bem define a postura fáustica é precisamente “Deus in terris”, que configura o homem e sua competência técnica como analogia da divindade e faz jus ao seu atributo maior de *imagem e semelhança*. Por outro lado, correlativa a essa tese, permanece também a referência à *impotência* do personagem localizada discursivamente no modelo medieval, em cujo centro Fausto é um vulcão em erupção. Na recusa do discurso que afirma o homem como algo já feito e pronto, Fausto inaugura como sua *práxis*, a mudança do semblante do homem, deslocando-se de sua certeza teológica para o reconhecimento, nada senso-comum, do *modus in rebus*, via de acesso a

sua questão maior, a sua condição de artífice demiurgo: “*Aguça o teu engenho, Fausto, e sê divino*”.

O fio de prumo do poema de Marlowe de um certo modo cabe nesse verso acima citado que aproxima, de maneira esclarecedora e fulgurante, *divindade e artifício*, Deus e homem, circunscrição do homem como aquilo que Freud, no *Mal-estar da civilização*, nomeou adequadamente como o *deus com prótese*: o deus protético e prometético, o “deus in terris”, afetado pulsionalmente. A dimensão maneira, por enquanto apenas apontada, é aquela que não cessa de inventar modos e jeitos de se divinizar na terra, este céu infernal ou inferno celestial, que lhe coube acontecer como homem a fazer-se, porque disso não há como escapar. Isso que Ortega Y Gasset, em uma ressonância com o pensamento freudiano, nos aponta quando diz em seu texto sobre o “ensimesmar-se” e o “alterar-se”:

Porque a diferença última entre Deus e o homem consiste em que para o pobre homem viver significa estar numa circunstância, portanto em algo que não é ele, que lhe é alheio e estranho. Por isso passa a vida “estranhando-se”. Deus, em troca, existe flutuando em seu próprio elemento: nada lhe é estranho, banha-se em si mesmo e habita em seu próprio país, em sua própria casa. Deus é a sua própria circunstância.²⁶

Embora esse suposto Deus também não possa tudo: não pode por exemplo, morrer definitivamente. A via de acesso a qualquer coisa que haja, a qualquer Formação do Haver, só se dá artificialmente. E é isso que o *Fausto* de Marlowe poematiza indicando uma outra travessia que se desdobra em novas versões desse evento. Efeitos de um *poema*, ato artificial.

Fausto, apesar de esmagado pelo poder da circunstância, passa a representar o jogo maneirista em sua agonística com os sentidos dados e fixados:

Fausto (...) torna-se o herói de um combate, certamente que desigual mas sublime, travado contra um Deus cruel por um homem que é finalmente esmagado mas que, no plano espiritual, aparece como vitorioso. Fausto é aclamado como o arquétipo do homem novo que se afirma a partir do Renascimento, uma espécie de Prometeu condenado à morte, mas que sua fome de saber e sua vontade de poder transfor-

mam em modelo heróico. Fausto é assim alçado ao nível mítico: sua aventura em sua própria desmedida torna-se o símbolo da história do homem moderno. O castigo que um Deus justo, mas severo, inflinge é de hoje em diante percebido como um crime inqualificável contra o homem apaixonado pela liberdade e pela independência. Santayana não hesita em fazer da tragédia de Fausto o mártir do homem do Renascimento em sua luta contra o aprisionamento do espírito.²⁷

Desde esta versão poética de Marlowe, pode-se verificar um sentido vetorial insistente e que será retomado por tantos outros artistas na consideração alegórica de uma dimensão específica do homem e seu modo de existência no mundo.

Notas

* Trabalho produzido para o Projeto Integrado de Pesquisa *Um Pensamento Original no Brasil: Revisão da Modernidade*, da Linha de Pesquisa *Psicanálise, Cultura e Modernidade* desenvolvida pelo ...etc. – Estudos Transitivos do Contemporâneo, inscrito nos Grupos de Pesquisa do Brasil/CNPq pela Universidade Federal Juiz de Fora, código UFJF 0001.

1. MARLOWE, C (1987), p. 37.

2. WINE, M. L. (1969), p. 5. No texto original: “Dissatisfied with the limitations of “mere” man, Faustus sells his soul to the devil to become a god; but, like Icarus flying too close to the sun, he burns his wings and falls”.

3. MATEUS, S. (1974), p. 993: “Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro se, depois, perde sua alma? Ou o que poderá dar o homem em troca da sua alma?”

4. MARLOWE, C. (1987), p. 20. Na *tradução, introdução e notas* de João Ferreira Duarte e Waldemar Azevedo Ferreira.

5. MARLOWE, C. (1987), p. 33.

6. *Ibidem*, p. 33.

7. *Ibidem*, pp. 36-37.

8. *Ibidem*, p. 39.

9. *Ibidem*, p. 45.

10. *Ibidem*, p. 47. A exigência que Fausto faz a Mefisto: “Ordeno-te que me sirvas toda a vida / E cumpras tudo o que Fausto te ditar. / Seja fazer cair a lua de sua esfera, / Ou inundar a terra com o oceano.”

11. *Ibidem*, pp. 47-49.

12. *Ibidem*, pp. 49-51.

13. *Ibidem*, pp. 55-57.

14. *Ibidem*, p. 59.

15. *Ibidem*, p. 63.

16. *Ibidem*, p. 63.

17. *Ibidem*, p. 75.

18. *Ibidem*, pp. 109-111.
19. *Ibidem*, 131.
20. LACAN, J. (1988), pp. 260-261.
21. MARLOWE, C. (1987), p. 133.
22. *Ibidem*, p. 141.
23. *Ibidem*, p. 141.
24. MAGNO, MD. (1993), p. 14. MD Magno, criador da Nova Psicanálise ou NOVAMENTE, no seu percurso de pensar o projeto freudiano, retoma o ponto mais alto da hipótese de Freud, a Pulsão [de Morte], para reconsiderar todo o edifício conceitual da psicanálise a partir dessa postulação. De acordo com esse modelo, o movimento pulsional e desejanse é no sentido de um gozo absoluto, de uma *Pax* total que cessasse definitivamente todo e qualquer desejo. Há desejo de paz, de morte absoluta, mas este desejo sofre um embargo radical, pois o avesso absoluto não há. O que há então é movimento da Pulsão, que esbarra sempre em um impossível radical e inarredável com sua única impossibilidade *de fato*. Por isso, postula-se como axioma que o *Haver deseje não-Haver*, mas não-Haver não há e esse empuxo pulsional é, portanto, inconsecutível, embora incessante e eterno.
25. *Ibidem*, p. 147.
26. ORTEGA Y GASSET, J. (1989), p. 178.
27. SPRIET, P. (1977), p. 81 (Le Faust de Marlowe).

Referências bibliográficas

- ALONSO, Aristides. Arte da Pilotagem. In: *Subjetividade e Escrita*. Org. Robson Pereira Gonçalves. Bauru: EDUSC; Santa Maria: UFSM, 2000, pp. 185-223.
- _____. Mímese e artifício: introdução à questão da analogia. In: *Expressão*. Santa Maria: UFSM, 2002, pp. 92-102.
- _____. Fausto: o herói solerte. In: *Letras - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Letras e Artes*, n. 15, 1997, pp. 87-110.
- _____. Era no Início a Ação – O fausto de Goethe. In: *Comum - Rio de Janeiro: Facha*, 2001. v. 7 – n° 20, pp. 80-102.
- BARRENTO, João. Fausto, a ideologia fáustica e o homem fáustico. In: BARRENTO, João (org.). *Fausto na Literatura européia*. Lisboa: apaginastantas, 1984.
- BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar - A aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- CENTENO, Yvette. L'Alchimie et lê Faust de Goethe. In: *Cahiers de l'Hermetisme: Faust*. Paris: Albin Michele, 1977, pp. 125-144.
- FREUD, Sigmund. *Uma neurose demoníaca do século XVII*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

- _____. *Mal estar na civilização*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- _____. *Fausto Zero [Urfaust]*. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.
- GUSMÃO, Manuel. O Fausto de Fernando Pessoa. In: BARRENTO, João (org.) *Fausto na Literatura europeia*. Lisboa: apaginastantas, 1984.
- _____. *O poema impossível. O Fausto de Pessoa*. Lisboa: Caminho, 1986.
- MAGNO, MD. *Vêlud Luna - a Clínica Geral da Nova Psicanálise*. Rio de Janeiro: Novamente Editora, 1995.
- _____. *A Natureza do Vínculo [1993]*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994.
- _____. *Pedagogia Freudiana [1992]*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- _____. *Psychopathia Sexualis [1996]*. Santa Maria: Editora UFSM, 2000.
- _____. *Parangolagem [2000]*. In: GONÇALVES, Robson Pereira. *Subjetividade e escrita*. Santa Maria: Editora UFSM / EDUSC, 2000, pp. 251-274.
- _____. A Psicanálise, NOVAMENTE [1998]. ARAUJO, Rosane e ALONSO, Aristides (orgs.). *Pensamento original Made in Brazil*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1999, pp. 185-222.
- MARLOWE, Christopher. *A história trágica da vida e morte do Doutor Fausto*. Tradução, introdução e notas de João Ferreira Duarte Valdemar Azevedo Ferreira. Lisboa: Editorial Inquérito, 1987.
- MASON, Jayme. *O Dr. Fausto e seu pacto com o demônio. O Fausto histórico, O Fausto literário e o Fausto lendário*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1989.
- NEJAR, Carlos. *Fausto*. 2 ed. Porto Alegre: Tchê, 1987.
- PESSOA, Fernando. *Fausto: tragédia subjetiva*. Lisboa: Presença, 1988.
- _____. *Obra Poética*. 4 ed. Organização, introdução e notas de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1972.
- _____. *Obra em Prosa*. Organização e introdução de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1984.
- _____. *O manuscrito de o guardador de rebanhos de Alberto Caieiro*. Apresentação e texto de Ivo Castro. Lisboa: Dom Quixote, 1986.
- _____. *Poemas dramáticos*, vol. VI. Notas de Eduardo Freitas da Costa. Lisboa: Ática, 1952.
- _____. *Primeiro Fausto*. Organização e introdução de Duílio Colombini. São Paulo: Edições Epopéia, 1986.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade, e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SPENGLER, Oswald. *O homem e a técnica*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
WATT, Ian. *Mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

Resumo

Fausto de Marlowe como primeira versão artística do mito e sua dimensão trágica. Os principais elementos da trama e sua relação com a questão salvação/condenação. A via artificiosa do personagem e sua dimensão maneirista. Questões em torno do Artíficio e da ação do Artista no mundo.

Palavras-chave

Fausto, Maneirismo, Artíficio, Arte.

Abstract

The *Faust* of Christopher Marlowe as the first artistic presentation of a popular modern myth and his tragic aspects. The main elements of the plot and its relations with damnation and salvation. The artificial way of Faust and his maneiristic style. The Artifice place and the Artist's action in the world.

Key-words

Faust, Maneirism, Artifice, Art.

Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma *Outra História**

Rafael Haddock-Lobo

1. Apresentação

O texto aqui apresentado propõe-se a tratar das aproximações e distâncias entre dois pensadores que parecem pertencer a tradições distintas – um, à teoria crítica alemã, e o outro, herdeiro da história das ciências francesa e do estruturalismo. Por isto, deve, de início, indicar cuidadosamente os passos que pretenderá seguir. É neste sentido que indicamos que a fonte principal das páginas que se seguem é o artigo “*Communicating tubes*”, de Sigrid Weigel¹.

O objetivo deste texto, que tomamos como inspiração para uma apresentação geral de algumas linhas-mestras dos pensamentos de Walter Benjamin e de Michel Foucault, consiste, sobretudo, na aproximação dos dois autores segundo algumas indicações dos *deslocamentos* que ambos operam na esfera do pensamento através de suas concepções de *história*. Tal foi a razão, portanto, que nos levou a seguir estes rastros, na tentativa de pensarmos a importância destas concepções para uma ética contemporânea da alteridade.

Qual a relação entre uma concepção imagética de história, que se oporia a uma maneira formalista de se pensar a história do conhecimento, e a vida de um pensador? Qual a dimensão ética que este questionamento pode alcançar, sem que se caia em uma mera biografia filosófica? Ou, em outros termos, até que ponto, ou, mais especificamente, em que ponto exato a vida e a obra de

um pensador convergem, no sentido de operar um deslocamento radical na própria filosofia? Estas são algumas das questões que pretendemos, ao menos, tangenciar, no intuito de demonstrarmos que somente um pensamento fragmentado e não linear, que é fruto de uma vida dilacerada, pode operar tal deslocamento rumo a uma *outra ética*, na qual a alteridade, a diferença de modo mais generalizado e disseminado, passa a ser *quase* um novo imperativo.

2. Fragmentos de uma vida dilacerada

Desde sua tenra infância em Berlim, Walter Benjamin já desconfiava de que sempre estivera sendo observado por alguma criatura – possivelmente maligna – que fazia com que ele agisse de modo equivocado. Nesta época, pensava ele chamar-se “Sem Jeito” tal criatura (pois, segundo sua mãe, “Sem Jeito” sempre lhe mandava lembranças). No entanto, crescido, ao deparar-se com o livro de contos infantis de Georg Scherer, descobriu o verdadeiro nome de seu curioso e sempiterno amigo: era ele o *corcundinha*. Os versos que se seguem descrevem, melhor que qualquer definição teórica, a atitude deste “amigo”:

Quando à adega vou descer
Para um pouco de vinho apanhar
Eis que encontro um corcundinha
Que a jarra me quer tomar.

(...)

Quando a sopinha quero tomar
É à cozinha que vou
Lá encontro um corcundinha
Que minha tigela quebrou.

(...)

Quando ao meu quartinho vou
Meu mingauzinho provar
Lá descubro o corcundinha
Que metade quer tomar².

Todos sabemos, e isto muito bem retrata sua própria biografia, que, ao longo de toda sua vida, Benjamin caminhará lado a lado com seu companheiro corcunda: na não aceitação de sua tese sobre o drama barroco alemão, no exílio, na perseguição nazista, mas, sobretudo, nos dias que antecipariam seu suicídio³. Não há esperança para nós, Benjamin bem o disse, pois estamos sempre sob o olhar deste homenzinho, ao longo de toda nossa vida. Assim foi, assim é e assim sempre será. Mas, ao contrário do que possa parecer, esta atitude de Benjamin não nos conduz a um niilismo inerte ou a uma atitude histérica e ressentida com relação à vida: não devemos ficar de braços cruzados, nem maldizendo nossa miserável condição humana. Há algo a ser feito (e este parece ser, no final das contas, o imperativo do corcundinha). É por isto que, a nosso ver, as seguintes palavras encerram o texto *Infância em Berlim*: “Contudo, sua voz, que faz lembrar o zumbido da chama de gás, me cochicha para além do limiar do século:

Por favor, eu te peço, criancinha
Que reze também pelo corcundinha.”⁴

Palavras estas que, entre um tom enigmático e um suscitado apelo ético, decidimos deixar, por enquanto, em suspenso...

3. Uma vida gloriosa

Ao contrário de Benjamin, Michel Foucault parece não ter sido “agraciado” por esta desagradável companhia. Sua aceitação pela academia, suas palestras em auditórios lotados (com direito a alto-falantes) e suas glamourosas e lendárias viagens, em alta-velocidade, com seu jaguar branco, parecem evidenciar bem este fato⁵. E, para além do que se sabe sobre seu isolamento no período que antecedeu sua morte, quando Foucault simplesmente sumiu e se afastou de quase todos, ele nunca pareceu (a não ser em um breve e conturbado período da adolescência) ter sido diretamente perseguido por sua assumida opção sexual ou, ao longo de sua vida, assombrado por um destino cruel. Não obstante a tudo isto, o que pode ser evidenciado em sua obra como um todo, Foucault sabia exatamente o que era necessário para o pensamento: que este se voltasse às minorias esmagadas ao longo de toda a tradição filosófica, como, por exemplo, à loucura e à mulher. E é esta tensão que pensamos constituir a base da

necessidade genealógica de se pensar os poderes estabelecidos – em nome disto tudo que se encontra calado, sufocado, emudecido pela voz da razão.

Sem o intuito de diminuir a obra de cada filósofo, reduzindo-a tão-somente à biografia, prosseguimos na tentativa de mostrar o quão visceral se torna um empreendimento filosófico, se ele diz (porque sempre diz) respeito à vida daquele que pensa. Nossa aposta consiste na tese do quão forte e respeitável se torna uma obra se ela traz estampada (e de modo algum escondida) a assinatura daquele que sofreu, na pele, as conseqüências do pensamento logocêntrico, falocêntrico, europeu, ariano, masculino, heterossexual etc. Talvez, e esta é nossa hipótese, isto seja, sobretudo, o que, ao mesmo tempo, aproxime e afaste Walter Benjamin de Michel Foucault. Por conseguinte, esta seria a justificativa da preocupação de ambos com o que deve ser assumido como tarefa, com o que deve ser criticamente revisto, repensado e recolocado constantemente em questão: a tradicional, desgastada e, por isso, já insuficiente noção de *história*.

4. Considerações a partir de um olhar para a *História*

Antes de iniciarmos nossa análise dos deslocamentos que ambos operaram com suas concepções de *história*, vemos a necessidade de apresentar o que parece ter sido o único contato direto entre as obras de Foucault e de Benjamin: que se encontra nas primeiras páginas do segundo volume da *História da sexualidade* do filósofo francês. Dizemos que este é o único contato direto, ou seja, em que Foucault cita Benjamin, pois, admitimos a possibilidade (no caso, indireta) de aproximarmos as leituras que ambos empreenderam de Nietzsche, como também a admiração de ambos por Baudelaire e as referências a Kant, o que configuraria a preocupação de ambos com a chamada *modernidade*. Mas, como antecipamos, é no momento inicial de sua obra dedicada ao *uso dos prazeres* que Foucault cita Benjamin, justo no momento em que anuncia sua tentativa de pensar historicamente uma *estética da existência*. Foucault, ao citar a obra de Burckhardt, que sublinharia a importância de se “fazer e refazer a longa história dessas estéticas da existência e dessas tecnologias de si”, em nota de rodapé, diz que

(...) não seria exato acreditar-se que, desde Burckhardt, o estudo dessas artes e dessa estética da existência foi completamente negligenciado. Podemos pensar no estudo de Benjamin sobre Baudelaire. Pode-se encontrar, também, uma análise interessante no recente livro de S. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*, 1980⁶.

Não obstante, o aparentemente pequeno lugar concedido a tal citação, segundo Sigrid Weigel, seria de extrema importância para o empreendimento de Foucault nesta obra, pois o autor veria no estudo de Baudelaire um dos alicerces para a construção de uma história das artes da existência e das tecnologias do *self*⁷.

O intuito de Foucault, ao se lançar nesta perspectiva, não deve ser entendido como uma história dos comportamentos, nem como uma história das representações, pois seu propósito não consiste em “reconstruir uma história das condutas e das práticas sexuais de acordo com suas formas sucessivas, sua evolução e difusão” nem “analisar as idéias (...) através das quais foram representados esses comportamentos”⁸. Seu projeto aponta para uma história da sexualidade como experiência, isto é, como correlação, em determinada cultura, entre diferentes campos de saber, entre tipos de normatividade e entre formas de subjetividade. Por esta razão, Foucault via a necessidade de se retornar da *modernidade*, passando pelo cristianismo, à Antigüidade, colocando-se a questão do porquê o comportamento sexual ser objeto de uma preocupação moral, ou melhor, de um *cuidado ético*.

Através deste questionamento, percebe-se, segundo o autor, que este *cuidado* está relacionado a um conjunto de práticas de extrema importância em nossa sociedade, sobretudo em suas raízes grega e greco-latina. A estas práticas -

(...) práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também, procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo⁹

- a elas, Foucault chamou de *artes da existência* ou *técnicas de si*. Estas estéticas, entretanto, pelo fato de terem perdido, indubitavelmente, certa importância e autonomia, devido à sua incorporação, desde o cristianismo, a práticas religiosas, educativas, médicas e psicológicas, devem ser repensadas historicamente. E é a fim deste empreendimento que Foucault, juntamente com a obra citada de Burckhardt, vê no texto de Benjamin sobre Baudelaire um aliado para tal “desconstrução” da prevalecente história do *sujeito*.

Repensar criticamente esta história parece-nos ter sido, desde a fase chamada *arqueológica*, o objetivo de Foucault. Segundo Roberto Machado, “a arqueologia é uma análise histórico-filosófica do nascimento das ciências do homem”¹⁰, cujo interesse consistiria em dar conta dos saberes científicos criados na *modernidade*. Assim, enquanto uma análise arqueológica dar-se-ia em referência às formas da problematização, uma análise genealógica consistiria na análise desta problematização segundo sua “formação a partir das práticas e de suas modificações”¹¹. Destes dois métodos de investigação decorre o objetivo final das últimas obras de Foucault, que configura a chamada *estética da existência*, qual seja, uma análise do *homem de desejo* que se situe “no ponto de interseção entre uma arqueologia das problematizações e uma genealogia das práticas de si”¹². Para isto, em substituição a uma história dos sistemas de moral, Foucault propõe-nos uma história das problematizações éticas, feita a partir das práticas de si.

Para Sigrid Weigel, existiria uma proximidade surpreendente entre este grande projeto de Foucault, uma análise genealógica do *homem de desejo* de acordo com sua antigüidade, e o projeto benjaminiano de uma *arque-história da modernidade*. De acordo com a tese de Weigel, apesar de historicamente posteriores a Benjamin, as análises foucaultianas configurariam uma pré-história das artes da existência que, para Benjamin, se encontrariam nas atitudes de Baudelaire como *herói da modernidade*.

Algumas correspondências entre os dois autores podem ser feitas, ao passo que ambos, neste sentido, preocupam-se em colocar em questão a constituição do *sujeito*. Por exemplo: como, em Benjamin, o autor moderno, sob os impactos da cidade, dá forma à sua literatura e como, em Foucault, o paradigma da cidade, de Platão, parece auxiliar na construção da subjetividade em referência ao político; vê-se também como, em Foucault, a utilização da batalha como metáfora conduz às noções de conquistador e conquistado nas “dramaturgia das práticas do prazer”, ao passo que, em Benjamin, ao caracterizar o autor moderno como um “esgrimista”, o processo criador passa a ser visto como um duelo¹³.

Outra correspondência fortíssima é encontrada na tese desenvolvida em “O heroísmo do presente”, de Katia Muricy, segundo a qual poder-se-ia relacionar Foucault e Benjamin através das leituras que ambos empreendem de Baudelaire e Kant.

Nos dois autores, uma leitura muito particular de Kant é feita a partir de preocupações que ambos compartilham com o poeta. O artista moderno e o filósofo moderno encontram-se na mesma tarefa de pensar uma nova relação com o tempo – e, logo, com a tradição e a história – e consigo mesmo.

E, apesar das diferenças, “a visão da modernidade de Baudelaire não deixa de ser decisiva para a compreensão do projeto filosófico de ambos”¹⁴.

Decorrente disto, a questão da *Aufklärung*, a partir das leituras foucaultianas de Kant, não serviria, como pode parecer, como motivo de distinção entre duas correntes filosóficas (em que, de um lado, se situaria a crítica alemã e, de outro, a epistemologia francesa), mas, sim, indicando uma complementaridade entre os pensamentos dos pós-hegelianos, de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Max Weber, da Escola de Frankfurt e de Lukács com a teoria e história das ciências de Saint-Simon, Comte, Koyré, Bachelard, Cavallès e Canguilhem. Isto ocorreria devido ao fato de que, segundo Foucault, Kant seria o primeiro filósofo a ligar de modo tão necessário a obra à sua atualidade – o que, mesmo antes de ser citado, já nos conduziria a Baudelaire, pois a condição de produção da arte moderna seria justamente o vínculo do artista com sua época¹⁵.

A relação de Baudelaire com a modernidade, deste modo, por se caracterizar como “uma atitude com relação ao tempo” e como “uma tomada de posição que se opõe à transitoriedade”, poderia ser vista como uma “heroificação do presente”. Tal heroificação, segundo esta hipótese, apresentaria uma imensa afinidade com o pensamento de Benjamin – pois se, segundo a leitura de Baudelaire feita por Foucault, “o presente, carregado de possibilidades, pode ser objeto de uma construção, o que permite uma mobilidade em suas relações com o passado”¹⁶, para Benjamin, “o presente (...) não é apenas um tempo fugidio de transição, mas uma construção que determina novas relações com o passado”¹⁷.

Portanto, as leituras que ambos os autores empreendem da relação de Baudelaire com a *modernidade* conduzem-nos a um questionamento do

conceito tradicional de *tempo* e, mais radicalmente, à noção de *história*. Porém, mais que teorizarem sobre um novo conceito de história, o que acontece nestes dois autores é a assunção de um novo modelo de história na prática de seus discursos. Como veremos logo a seguir, é a este deslocamento que, desde o início do texto, nos referimos.

Tanto o genealogista como o *historiador viril* “vêm descontinuidades onde a história tradicional encontra uma evolução contínua”¹⁸, mas, mais ainda, eles enxergam a violência e a dominação que se travestem, na concepção tradicional de história, sob o nome de progresso da razão.

Um último ponto a ser destacado, neste processo de deslocamento que os conceitos de história de Foucault e Benjamin pretendem operar contra um primado do “logocentrismo”, é o que Sigrid Weigel chama da “dramaturgia dos sexos” que ocorreria em ambos os autores. Na *História da sexualidade*, por exemplo, Foucault denuncia o discurso tradicional que visa tão somente ao uso *econômico* do prazer, no qual o que está em jogo é a função reprodutora – ou seja, primeiramente, o coito, enquanto penetração pênis-vagina, e a ejaculação, representando o orgasmo do macho – e no qual, conseqüentemente, o sujeito – que é masculino – encararia o uso dos prazeres apenas com relação a si próprio, deixando marginalizada, e sequer respeitada, a relação sexual com vista ao prazer feminino. De modo diferente, ressaltando Baudelaire, “em sua renúncia do que pode ser definido como *natural*, sobretudo ao modelo burguês de femininidade, que reduz a mulher a seu papel na família e a sua função como mãe”¹⁹, Benjamin aponta a figura da lésbica, devido à sua sexualidade liberada da função reprodutora, como uma *heroína da modernidade* (juntamente à figura da prostituta, que não se ateria à subjugação do amor masculino).

Deste modo, ambos os autores teriam em comum, como uma das mais fortes motivações de seus pensamentos, o objetivo de solapar o privilégio concedido ao Mesmo pela tradição filosófica. Neste sentido, as obras dos dois autores apontariam a deslocamentos dos níveis privilegiados daquilo que Foucault veio a chamar de *erótica* – no caso deste autor, devido à denúncia do modelo homossexual de amor, com suas raízes na *philia* grega; mas, também, nas leituras de Baudelaire feitas pelo filósofo alemão, no apontamento do homossexualismo feminino como modelo de resistência aos ideais burgueses e da prostituição como liberação da mulher de sua submissão sexual.

Antecipamos, aqui, algo que mais adiante se tentará explicitar melhor. Parece-nos, a princípio, que Benjamin fora muito mais bem sucedido em seu empreendimento que Foucault. Até agora – e isto é o que podemos antecipar – pelo fato de que Foucault apenas (mas não que isto seja pouco) se restringiu à denúncia de um modelo opressor fundado na identidade do Mesmo, mas ainda fazendo uso deste mesmo discurso (logocêntrico, masculino etc.). O que quer dizer que, por um lado, a certa “marginalidade” que, em sua época, o pensamento de Benjamin acabou assumindo pode, e deve, ter ocorrido devido à incapacidade de sua assimilação pela academia (que é logocêntrica etc.), fundamental para um deslocamento muito maior que aquele proposto e realizado por Foucault.

Se, por um lado, Foucault permaneceu preso ao discurso ao qual criticou (pois a utilização de um método arqueológico ou genealógico não prescindiu do *logos* falocêntrico), Benjamin, através do uso da linguagem alegórica, pôde corroer as bases do discurso da razão, justo pela “contaminação” metafórica que ele promoveu.

Parece-nos, então, que, para entendermos por completo o deslocamento que uma *outra concepção* de história pode promover, necessitamos, finalmente, recorrer ao conceito de *imagem*. Para Weigel, haveria uma extrema semelhança nos objetivos dos dois autores aqui em questão, “entre, de um lado, a análise do discurso lúcida e sistemática por Foucault, e, de outro, as súbitas e literárias imagens-pensamentos de Benjamin”²⁰. Mas, de acordo com a própria autora, o que está por detrás disto é o contraste entre o professor de História dos Sistemas de Pensamento no renomado *Collège de France* e o escritor *freelancer*, que não teve sua habilitação aceita pela Escola de Frankfurt e que teve que se empenhar, em um esforço hercúleo, para cada publicação que conseguiu. Isto além de tudo o mais que já sabemos – ou seja, além da constante presença de seu amiguinho corcunda.

5. As direções opostas na crítica da *Modernidade*

“A teoria da arte moderna”, segundo Benjamin, “é, na visão baudelairiana da modernidade, o ponto mais fraco”²¹. Para ele, a reflexão estética de Baudelaire não teria alcançado a visão da *modernidade* do modo como sua obra poética teria brilhantemente feito. Deste modo, os poucos textos de Baudelaire aos quais Foucault teria dedicado seu tempo

“O pintor da vida moderna” e “Sobre o heroísmo da vida moderna”) estariam de modo enormemente distante de uma visão justa da *modernidade* (tal como o próprio Baudelaire apontava) como a que se apresenta em “As flores do mal” (texto, neste caso, dileto de Benjamin). Vemos isto justificado no fato de que

(...) nos poemas, imagens carregadas de uma temporalidade que articula simultaneamente o passado e o presente, a morte e o novo, apresentam-se no espaço irônico da alegoria para a construção de um heroísmo do presente, de uma experiência moderna²².

Decorrente disto, em Walter Benjamin, a alegoria desconstrói o contexto simbólico e multiplica os sentidos da obra, ao passo que a filosofia foucaultiana, ao mesmo tempo, tentaria interpretar alegoricamente e, paradoxalmente, evitar os “efeitos pluralizantes” do uso alegórico, propondo, então, um método de investigação filosófica que seria, por assim dizer, fundamentado em uma descrição objetiva²³.

Concluimos disto que tanto o projeto arqueológico teria deixado escapar a visão de *modernidade* presente na poesia de Baudelaire, devido a sua exacerbada necessidade de “balizamento”, como, em sua fase posterior, os últimos escritos de Foucault também teriam “eclipsado” este privilégio em benefício de uma almejada “experiência concreta”. E, assim,

(...) aqueles temas como a construção do presente “e a construção de si” ficariam, na apresentação de Baudelaire [tal como foi empreendida por Foucault], restritos ao *tom programático* dos ensaios estéticos, muito aquém do gesto heróico do poeta, que se deu no espaço de sua incomparável poesia (grifo nosso)²⁴.

Impressionantemente, Foucault e Benjamin, ambos herdeiros, em grande medida, do pensamento trágico, parecem, nesse sentido, caminhar em pólos opostos. Será, então, que a filosofia de Nietzsche daria margem a estas tão distintas maneiras de se encarar a alegoria? Será que os primeiros escritos de Nietzsche, como *O nascimento da tragédia* e “Sobre a verdade e mentira...”, de um lado, aliados à sua *Genealogia da moral*, contrapor-se-iam de tal modo à escrita fragmentada de *Para-além do bem e do mal* e de *A gaia*

ciência, ou à poesia de *Assim falou Zaratustra*, ou à autobiográfica prosa de *Ecce homo*, que se poderia vislumbrar duas vertentes do pensamento nietzschiano? De um lado, um pensamento estético, uma teoria da metáfora e da arte, e, de outro, um pensamento metafórico, alegórico e que usa a arte como método? Se a resposta for positiva – o que não nos cabe julgar aqui, mas somente apostar no fato de que isso pode ser possível, posto que em momento algum estamos colocando em questão as leituras que Benjamin e Foucault empreenderam de Nietzsche, e, pelo contrário, aceitando pacificamente o fato dos dois autores terem sido exímios leitores da filosofia nietzschiana –, deduzimos, então, que nossos dois autores em questão optaram por seguir, cada um a seu modo, uma das possibilidades que as leituras da obra de Nietzsche possibilitam²⁵.

6. O uso alegórico

“Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*”, diz Benjamin. “Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas”. E conclui: “O anjo da história deve ter este aspecto”²⁶. De modo semelhante a Nietzsche, que sabia da impossibilidade do discurso lógico de dar conta da noção de *eterno retorno*, que fizera, ao invés de discursar para multidões ou mesmo para poucos, Zaratustra cantar sozinho seu canto, que escrevera em versos e alegorias sua obra prima, também Benjamin anuncia um de seus principais conceitos através de uma construção imagética.

Discursos fragmentados e alegóricos, colagens e citações compõem o pensamento benjaminiano – tal o motivo de seu isolamento intelectual na época, mas, também, do valor de seu pensamento para nossos dias. E isto é o que constitui a força que o corrosivo pensamento de Walter Benjamin nos oferece para nosso estudo sobre o deslocamento que ele próprio opera.

Mas, antes de concluirmos o que já parecemos concluir, vamos seguir as indicações que o texto de Weigel nos oferece, no intuito de compreender como, em Foucault, se encontraria um pensamento imagético. Segundo Weigel, uma concepção de *origem*, em Foucault e em Benjamin, pode ser apenas entendida se falarmos estritamente de um “evento que é percebido cenicamente, como um emergir para a cena histórica, como uma aparição ou uma cena primária”²⁷. Para Foucault, este emergir consistiria em uma entrada em cena de forças, e a *origem*, por sua vez, configurar-se-

ia como um lugar de confronto destas forças que emergem. Ou seja, a *origem* seria apenas o drama encenado em um não-lugar²⁸ – não-lugar este possivelmente herdado da teoria psicanalítica, sobretudo de sua concepção de *traço mnésico*, de *a posteriori* e de *distorção*. Assim, a descrição do emergir histórico, para Foucault, indicaria que sua concepção de *história*, sua *contra-memória*, apareceria tanto no sentido de permanentes rastros como no sentido de uma “cena de escritura”.

O termo que Weigel utiliza é o mesmo utilizado por Derrida em seu artigo de 1966, “Freud e a cena da escritura”, no qual o autor desconstrucionista, a partir de uma leitura da obra freudiana, em particular dos conceitos de *traço* e *escritura*, visa a demonstrar como o que está em jogo nas concepções de repetição, memória, conteúdo psíquico e representação não é a presença, mas sim seu quase-conceito *rastro* e a noção de *diferença*. Derrida diz:

O traço como memória não é uma exploração pura que sempre se poderia recuperar como presença simples, é a diferença indiscernível e invisível entre as explorações. (...) Todas estas diferenças na produção do traço podem ser reinterpretadas como momentos da diferença²⁹.

Ou seja, o que Weigel pretende mostrar é que, em Foucault – possivelmente por uma influência psicanalítica –, a memória seria pensada do mesmo modo como Derrida teria descrito o discurso psicanalítico: como uma *natureza cênica* que é devedora tanto de uma descrição topográfica da relação entre a percepção consciente e o inconsciente, como devedora de uma concepção de *memória* como *cena da escritura*.

Já com a *tragédia barroca*, em que Benjamin vislumbrou a expressão da visão de história como um “drama trágico”, ou de “história como tragédia”, podemos ver descrita a *mise en scène* na qual a história “junta-se ao cenário”, na qual a história não aparece em dimensão temporal, mas como uma *cena*³⁰. Deste modo, para Benjamin, a cena histórica e a cena da escritura são idênticas, pelo fato de que as cenas imagéticas da história se tornam imagens legíveis, como uma *escritura*. Entretanto, estas imagens da história somente serão legíveis – as *imagens dialéticas* – se a postura historiográfica assumir uma atitude descontínua de leitura.

É por esta razão que as “Teses sobre a História” de Benjamin não são propriamente teses, mas fragmentos construídos a partir destas alegorias:

as chamadas *imagens dialéticas*. As “teses” são construídas através destas alegorias, dialéticas na medida em que acontecem na tensão dos extremos – entre passado e futuro. Desde a primeira tese, em que surge a imagem do anão, ao ápice da alegoria do anjo da história, metáforas são arremessadas contra e a favor do leitor, de modo não linear, fragmentado, “a golpes de martelo”, para que, de modo algum, se possa conceber uma história apresentada de modo linear, retilíneo e *concreto* (no sentido mais pobre que este termo pode oferecer, como empírico, preso aos chamados “fatos reais” – o que impediria qualquer possibilidade de se encarar a realidade como “texto”).

De modo semelhante, em seus “Temas sobre Baudelaire”, a intenção alegórica quer desconstruir os “contextos orgânicos”, pois a história, em Benjamin, por ser descontínua e não-linear, não estabelece uma origem como *fundamento originário*, como uma *essência* ou uma *identidade*. E, de modo semelhante à genealogia nietzscheniana, “não unifica, não totaliza, não fundamenta uma *História Universal*”³¹. De modo diverso a qualquer atitude empírico-realista, herdeiro do romantismo e do barroco e simpatizante do surrealismo, Benjamin defende uma certa infidelidade aos fatos “concretos”, posto que, para ele, a história é sempre valorativa, em que só o que há são apropriações estratégicas e descontinuidades e somente isso poderia fazer “emergir a diferença”³². Só deste modo a história se redimiria de seu triste fado:

(...) a figura de Klee, o *Angelus Novus*, é a expressão da tarefa do historiador para Benjamin. Olhos no passado, vê ruínas onde o historicista vê acontecimentos, vê catástrofes onde o historicista conta vitórias. Não pode recolher os destroços porque é impelido para o futuro, isto a que o historicista chama progresso. Seu olhar é iconoclasta, mas nesta história bárbara, que quebra a dialética do progresso, está a única possibilidade de um resgate do passado e da tradição que escape à apologia dos vencedores³³.

Benjamin aponta este apelo que o passado dirige ao presente, mas sem melancolia, pois apenas o que há é uma “frágil força messiânica”, que toda geração possui e que solicita-nos este “encontro” com o presente. Vemos, então, que a história apresenta-se como tarefa salvadora, como apelo ético-

co, como chamado, convocação a uma responsabilidade de toda uma “geração” – responsabilidade esta eterna e sem fim, sempre por-vir, e messiânica em relação ao passado, e não ao futuro, pois sua “missão” consiste, justamente, em liberar o passado e não se ater a ele. Somente assim se conseguirá “ler o real como um texto”: e é por este motivo que a obra de Benjamin adquire aqui seu máximo poder “político”.

O messianismo de Benjamin fundamenta-se no acaso e na fugacidade, tendo a natureza como modelo, visto que “o messias se anuncia no processo histórico. Ele é, antes, a metáfora do acaso”³⁴. Em contraponto a qualquer atitude melancólica (como, por exemplo, evidenciam suas análises de *Em busca do tempo perdido*, de Proust), Benjamin visa a denunciar o “dilacerante e explosivo” impulso à felicidade que move a humanidade, sendo isto, justamente, o que nos prenderia ao passado e o que imobilizaria nosso desejo. E é no intuito de que se liberte esse desejo de qualquer nostalgia que a promessa messiânica, tal como apresentada em Walter Benjamin, consiste em uma apropriação do passado *em função* do presente. “A sagacidade do messias – esta irrupção do acaso – é enfrentar esses mitos enquanto paródias, tomando a história como uma narrativa cujo sentido é dado pelo narrador, segundo a necessidade do presente”³⁵. Somente nesse sentido é que a política de Benjamin pode nos arrancar do círculo do Mesmo, abrindo nossos olhos à alteridade e construindo, assim, uma *outra história*.

Contudo, foi, sobretudo, no contexto de uma reformulação da cena histórica como uma cena da memória, que as imagens constituíram, para Benjamin, um ponto central em sua teoria para esta *outra história*, ao passo que, para Foucault, em sua história dos discursos, as imagens sempre apresentaram um lugar secundário. E, apesar das análises de Weigel apontarem para isto, a autora parece não concordar o quão decisivo é este fato para a, já muitas vezes apontada por nós, dimensão “ético-política” destes discursos – e, mais ainda, o que isto significaria para uma atitude condizente com um discurso *da* e não *sobre a* alteridade. E, de modo decisivamente contrário à opinião de Weigel, enxergamos nisto o que pode haver de mais vigoroso para encerrarmos nossas análises, pois tal é o ponto realmente decisivo, em que os deslocamentos empreendidos pelos dois filósofos, a partir de suas distintas concepções de *história*, afastam-se radicalmente no que concerne a uma tomada de posição ética.

7. Conclusão: as implicações éticas

Como conclusão a estas páginas, podemos reiterar a importância do pensamento destes dois autores para uma nova compreensão de *história* para além do reinado metafísico, do homem europeu, heterossexual e ariano, e em direção a uma *outra história*, ou melhor, uma *história do outro*.

No caso de Foucault, sua genealogia dos poderes denuncia o autoritarismo, a violência e a crueldade dos discursos dominantes, no intuito de dar voz àqueles que, durante toda a história do pensamento, foram amordaçados pelo *logos* falocêntrico. As análises foucaultianas, deste modo, deixaram para nós, como legado, possivelmente as mais precisas descrições de como ocorreu, ao longo destes muitos séculos de filosofia, o aniquilamento da diferença em nome do primado do Mesmo. Todavia, o intuito de Foucault encontra seus limites no fato de não haver trilhado outro modo de denunciar tal discurso senão através do uso dele próprio. Assim, Foucault utiliza-se de um método racional, lógico (seja na arqueologia, seja na genealogia), para construir sua crítica: usa a razão para dar voz à loucura, usa o discurso falocêntrico do *logos* para dar voz à mulher e assim por diante³⁶. Mas haveria outro meio da filosofia dar voz ao que escapa ao discurso?

Walter Benjamin também denunciou a tirania da razão, também se dedicou à árdua tarefa de deslocar os eixos do pensamento. No entanto, ao invés do uso do discurso crítico, em algum de seus textos, Benjamin deixou as alegorias falarem por si, assumiu as colagens e citações e, com isso, enfraqueceu completamente o primado do *logos*. Desde sua infância à maturidade, quando o corcundinha transmutou-se no anjo da história, Benjamin demonstrou seu sobressalto frente à pilha de cacos que é nossa “realidade”. Assim, pôde ele construir uma filosofia a-sistêmica, na qual a vida pessoal e a história entrelaçam-se como “memória de cacos”, uma filosofia como retomada de fragmentos, como borbulhar de imagens dialéticas, como uma experiência coletiva. De modo algum, em um pensamento como este, há espaço para a captura do passado, pois o tempo não pode ser negado e (mais uma vez, de modo contrário a Proust) o que se encontra é a acitação do por-vir e, conseqüentemente, da morte. Há, sim, um lugar especial para a infância, para uma homenagem a seu filho Stephan, na lembrança de sua infância em Berlin, mas através de uma recordação “antibiográfica”³⁷, da qual todos podemos participar. Como a afirmação da

temporalidade, em Benjamin, consiste na procura, no passado, do futuro, a infância torna-se o lugar onde se diluem as categorias de sujeito e objeto, de dentro e fora, de eu e de outro, e a história passa a ser um desvio libertador, mas como um ato de justiça – tarefa esta nunca concluída e que deve ser assumida novamente a cada geração, a cada *nós*.

E isto só se torna possível através de um pensamento que se constrói na medida mesma em que se desconstrói, que assume como estilo a urgência de deter o leitor, de problematizar, de chocar e também de convocar à responsabilidade. Ou seja, de um pensamento que não tem nada a dizer, só a mostrar.

Nossa hipótese é a de que só conseguimos “umedecer” o discurso racional se deixamos escapar o que tentamos arduamente controlar, se permitimos, simplesmente, que aconteça o que tem que acontecer.

Assim acontece o indizível, o inassimilável, o impossível...

Talvez, não só por sua proximidade com a escrita automática do surrealismo, nem tão-somente por suas leituras de Zaratustra, uma obra-poética – talvez não seja somente isto que tenha possibilitado a Benjamin o *insight* que necessitou para abrir o discurso à alteridade. Nem tampouco seja somente isto o que fez com que a filosofia de Benjamin, por deixar-se contaminar pelo *outro* – pela loucura, pela arte, pelo feminino, pela imagem – fosse, provavelmente, um dos grandes marcos na história do solapamento da metafísica.

Talvez, perdendo por um lado, mas ganhando por outro, uma vida dilacerada, bem como a companhia do concundinha, tenham sido decisivas para que Benjamin compreendesse tal realidade. Talvez seja este o grande mérito daqueles que sabem que não há esperança para nós, mas que há algo a fazer.

Não esqueçamos da “prece” que, talvez na noite que antecedeu sua quase alcançada liberdade, ele deixou-nos como herança: rezemos também pelo concundinha!

Para Fabiane Marques, pelo eterno diálogo por-vir.

Notas

* Este artigo, que foi primeiramente apresentado como texto de qualificação ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pretende também ressaltar uma homenagem ao vigésimo aniversário da morte do filósofo francês Michel Foucault. Agradeço, portanto, aos professores Paulo Cesar Duque-Estrada, Kátia Muricy e Rosana Suarez, que acompanharam este trabalho de perto e contribuíram, de modo único, com sugestões, críticas e elogios.

1. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996.
2. BENJAMIN, W. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995, pp. 141 e 142.
3. Na introdução a seu livro *Alegorias da dialética*, Katia Muricy relembra-nos, fato a fato, este tortuoso e, como preferimos chamar, dilacerado percurso da vida de Benjamin: “um bom número dos artigos de apresentação da vida e obra de Walter Benjamin costuma enfatizar a constância de sua má-sorte. Quase todos aludem ao “corcundinha” (...). A figura do corcundinha tornou-se emblemática (...). A vida pessoal e a história entrelaçam-se como memória de cacos, de ruínas. (...) Sobressaltos foram a matéria-prima da vida de Benjamin. Nascido em uma família judaica berlinense, abastada e cultivada, Benjamin pertenceu a uma geração que viveu duas guerras mundiais, que assistiu, perplexa mas esperançosa, a liquidação dos valores burgueses, que apostou em uma nova cultura, anunciada nas artes e na revolução bolchevique, para depois submergir nos tempos sombrios da Europa nazista. Na sua curta vida, amargou a derrocada financeira da família, na crise da República de Weimar, o fracasso do sonho de uma carreira universitária com a recusa à sua tese sobre o barroco, o fim de qualquer expectativa de uma estabilidade econômica para que pudesse se dedicar a seu trabalho. Prisioneiro em um campo de trabalhos em Nevers, durante a ocupação, Benjamin esteve sob constante ameaça e seus anos de exílio em Paris, cidade que tanto amou, foram de uma tocante miséria financeira. Seu irmão foi morto em um campo de concentração, seu casamento fracassou, seus amores foram infelizes. Teve um filho, Stephan, para quem dedicou *Infância em Berlin*. Suicidou-se quando a polícia espanhola negou-lhe o visto para passar a fronteira, após uma fuga difícil, a pé, da França. Pretendia alcançar Portugal e dali partir para os Estados Unidos. No dia seguinte à sua morte, os companheiros de fuga tiveram permissão para atravessar a fronteira. O olhar da má-sorte o acompanhou.” (MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, pp. 11 e 13).
4. BENJAMIN, W. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 142.
5. Na cronologia de seus ditos e escritos, tais viagens parecem ter virado lenda para os amigos de Foucault: “um Jaguar esporte branco de estofamento em couro negro com o qual combinava suas roupas, recordes de velocidade entre Estocolmo e Paris...” (FOUCAULT, M. *Ditos e escritos I: problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 11). Mas, para além da controvérsia sobre a cor do carro, Didier Eribon, em uma completíssima biografia do filósofo, descreve tais aventuras de modo mais detalhado: “Jean-Christophe Oberg é hoje embaixador em Varsóvia. Naquele momento tem apenas dezoito anos. Passa a secretariar Foucault na Maison de France. No ano seguinte convida uma de suas amigas francesas. Ela se chama Dani. Foucault adota essa moça, adora-a. Dani também se torna secretária da Maison de France. Pois Jean-Christophe pouco a pouco lhe cede lugar. Foucault se diverte muito com eles. Um dia vai com Jean-Christophe a Estocolmo comprar um carro. Volta com um suntuoso Jaguar bege que surpreende a boa sociedade local, habituada a maior austeridade e sobretudo perplexa por ver um leitor – o último escalão numa hierarquia universitária muito rígida – fazer tal ostentação de riqueza. Aliás Dumézil gostava de lembrar: Foucault

tinha dinheiro (pois a família continuava a ajudá-lo) e não era o asceta, o monge, que depois se pintou. Gostava de comer muito nos restaurantes, gostava de beber, e os amigos dessa época falam de seus “porres” memoráveis, como no dia em que se levantou para fazer um brinde no final do jantar e caiu no chão, completamente bêbado. Também gostava de se vestir de chofer para levar Dani a suas compras na cidade. Seu Jaguar se tornou lenda entre todos que o conheceram em Uppsala. Todo mundo conta que ele dirigia como um louco.” (ERIBON, D. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 89).

6. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 15.
7. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 30.
8. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 10.
9. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 15.
10. MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 10.
11. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 15.
12. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 16.
13. Estes são os exemplos dados por Sigrid Weigel na obra citada, páginas 31 e 32.
14. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, outubro de 1995, p. 32.
15. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, outubro de 1995, p. 35.
16. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, Outubro de 1995, p. 37.
17. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, Outubro de 1995, p. 40.
18. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, Outubro de 1995, p. 42.
19. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 32.
20. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 33.
21. BENJAMIN, W. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 81.
22. MURICY, K. Foucault e Baudelaire. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 297.
23. Um dos exemplos mais significativos desta estranha pretensão de objetividade da filosofia foucaultiana (já que Foucault se pretendia para-além da bipartição moderna Sujeito-Objeto) encontra-se em sua análise do quadro “Las Meninas”, de Velásquez, em *As palavras e as coisas*. De acordo com José A. Bragança de Miranda, citado por Kátia Muricy na anteriormente referida obra (MURICY, K. Foucault e Baudelaire. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, pp. 308 e 309), “Ao não explicitar a alegoria, contrariamente a Walter Benjamin, Foucault tende a dominar a alegoria através do simbólico (...). As suas análises tendem a apresentar-se como descrições, como objetivas, quando ele explicitamente recusa a objetividade (MIRANDA, J. B. A. Foucault e Velásquez: a função do argumento estético em Foucault. In: *Revista de Comunicação e Linguagem*, volume 19, Lisboa, 1993, pp. 47-67).
24. MURICY, K. Foucault e Baudelaire. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, pp. 307 e 308.

25. Sem podermos, infelizmente, aprofundar-nos mais nas leituras nietzscheanas, mas no intuito de apontarmos uma possível contribuição para esta questão, lemos em “A arte do estilo” que talvez fosse legítimo propor-se o caráter alegórico da linguagem, pois tanto o caráter analógico da linguagem em *O nascimento da tragédia* como os deslocamentos metafóricos de “Sobre verdade e mentira...” seriam processos que caracterizariam a gênese da linguagem. E, em ambos os casos, estes processos seriam puramente alegóricos – e alegóricos aqui no sentido mais radical da palavra (*allos* + *agouerein*, ou seja, *outro* + *falar publicamente, falar na assembléia ou no mercado*). Em suma: o que existiria, “entre imagens e palavras”, seria “uma relação estética”, e estas se apoiariam em “imagens apagadas”, pois as palavras seriam tão-somente o “resíduo de uma metáfora” (MURICY, K. A arte do estilo. In: FEITOSA, Charles (et al.). *Assim falou Nietzsche III: por uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, pp. 89 e 91).
26. BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226.
27. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 45.
28. FOUCAULT, M. *Language, counter-memory, practice: selected essays and Interviews*. New York: Cornell University Press, 1980, p. 49 e 50.
29. DERRIDA, J. *Escritura e diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995, pp. 185 e 186.
30. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 46.
31. MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 214.
32. MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 215.
33. MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 215.
34. MURICY, K. Benjamin: política e paixão. In: CARDOSO, S. (et al.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 506.
35. MURICY, K. Benjamin: política e paixão. In: CARDOSO, S. (et al.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 506.
36. Um exemplo desta atitude tipicamente presa ao discurso ao qual critica podemos encontrar no artigo “Libertar a História”, de Margaret Rago, que se motiva por uma “indignação”, por um “sentimento de que se comete uma enorme injustiça a Foucault” – que se deveria provavelmente ao fato de “sua figura elegante, careca, sem barba, limpa, tão contrastante com os cabelos revoltos e as barbas negras do revolucionário estilo *Che Guevara*” dificultar sua compreensão “em toda sua diferença e radicalidade” (RAGO, M. Libertar a História. In: RAGO, M., ORLANDI, L.B.L. e VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 255) – justamente por, segundo a autora, não se compreender a motivação do discurso foucaultiano, que seria, como nomeia o artigo, o de libertar a História. Pode parecer sedutora aos olhos dos historiadores esta reivindicada liberação da História, vista ainda sob os moldes de uma disciplina clássica, mas pensamos que, ao contrário do que pretende classificar a autora como “libertadora”, qualquer análise histórica permanecerá sempre ainda presa ao discurso da modernidade – a não ser que adote a postura “messiânica” de olhar para o passado no intuito de apropriá-lo, de tratar o passado como texto e não na tentativa de reconstruí-lo ou de dar voz – uma voz histórica – àqueles que, antes, permaneceram calados.
37. MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 14.

Resumo

Este texto pretende tratar da relação entre Walter Benjamin e Michel Foucault no que diz respeito às suas respectivas concepções de “história” e às implicações éticas a que tais teorias conduzem. Para isto, indicamos que a fonte principal de nossas reflexões é o artigo “*Communicating tubes*”, de Sigrid Weigel.

Palavras-chave

Walter Benjamin, Michel Foucault, história, alegoria e ética.

Abstract

This paper intends to be focused on the relation between Walter Benjamin and Michel Foucault concerning to their conceptions of “History” and the ethical implications that these theories lead to. For that, we appoint that the principal resource of our reflections is the text “*Communicating Tubes*”, by Sigrid Weigel.

Key-words

Walter Benjamin, Michel Foucault, History, Allegory and Ethics.

O sistema midiático e o real¹

Ivo Lucchesi

As desigualdades na velocidade das comunicações conduzem à constituição de 'monopólios de informação – outro conceito central – que são ao mesmo tempo o instrumento e o resultado da dominação política. (MATTELART, Armand. 2002: 74).

A verdade, a informação e o vazio

É comum atribuir-se ao momento vivido uma carga de intensidade dramática superior a quaisquer outros tempos. A própria mídia se encarrega de emprestar sua colaboração. Todavia, a história vive de um processo, um *continuum* do qual resulta um enredo e, como tal, faz deslizar pelas páginas da civilização os capítulos devidos. Nem é necessário para o entendimento dessa questão recorrer-se a Hegel ou a Marx.

História é processo e nela estão indivíduos dotados dos mais diversificados interesses e ideais. O teor dramático da existência resulta, pois, desse inevitável embate. De um lado Hegel e Marx (a dialética e a transformação); de outro, Schopenhauer e Freud (a vontade e o desejo). Não são matrizes teóricas excludentes, salvo para aqueles crentes na verdade tanto absoluta quanto redutora. Nesse caso, tendem a promover um recorte da realidade e sobre ela legislam, sob efeito de um pensar míope.

A *mídia*, na condição de “mediadora”, chama para si a tarefa, em princípio nobre, de recolher os acontecimentos, conferindo-lhes variáveis destaques, de acordo com propósitos nem sempre claros. Aí, a “grade midiática” dá início à sua operação pouco nobre, forçando tendências e

direcionando focos, abdicando de seu real papel de preservar e fortalecer a democracia, resguardadas as honrosas exceções.

Na falta de autonomia crítica de que se alimenta a “grade midiática” parece residir o grande impasse. O enfoque dado às matérias freqüentemente é operado pela inversão de papéis, atribuindo um aspecto individual ao que seria de caráter sistêmico, e destinando tratamento sistêmico ao que seria da ordem do individual e subjetivo. Este, sem dúvida, se revela como um dos mais graves problemas. A tradução do real é subvertida pela traição. Assim compreendido, informar redundava em deformar, tornando-se o receptor objeto de um “engano tramado”. É a sucessão diária de tal estratégia que concorre para a exacerbação da perda do sentido, transformando os acontecimentos do mundo numa rede desconectada de razão. Esta é a “droga” que abre caminho para as demais. Ou se toca o dedo nessa ferida, ou continuaremos reféns na espiral do devaneio na qual a razão crítica (kantiana ou não) progressivamente haverá de ser alvo da insensatez.

Algo de profundamente transformador se dá no limiar da modernidade. No curso do século XV, Gutemberg (1400-1468) inaugura a imprensa. Um novo modo de fazer circular a informação altera o ritmo do tempo e abrevia a antiga distância entre os espaços. No diferente cenário do Ocidente, o conhecimento que se alargara, no século XII, com o surgimento da primeira universidade adquiria um forte aliado: a imprensa. Poderia ter sido uma parceria produtiva, se ambas as conquistas houvessem promovido entre si um pacto de fidelidade em favor de um projeto de qualificação do corpo societário.

Por motivos diversos, tanto a universidade quanto a imprensa foram, com o passar do tempo, sendo tragadas pela deterioração. Antes de um julgamento apressado, é bom que se afirme que não foi a democratização do saber e da informação a causa do empobrecimento de ambas. A dinâmica feroz com que se move o processo industrial capitalista cria a inevitabilidade desse quadro, uma vez que ele é realimentado pela lógica da quantificação e não da qualificação. Assim, universidade (sede do conhecimento e pesquisa) e prática jornalística (matriz da informação e difusão) acabam sendo capturadas pela engrenagem dos negócios. Enfim, o pacto foi abortado na raiz, antes que ele pudesse constituir-se numa ameaça de proporções incontroláveis, capazes de mudar o rumo da História.

O que foi tematizado nos parágrafos anteriores dá a impressão de que basta atribuir-se a responsabilidade à máquina capitalista e com isso se liquida a questão. Todavia, suspeito de não ser bem assim. A compreensão mais larga a respeito dos descaminhos pelos quais enveredou a expressiva maioria da mídia oficial na sociedade contemporânea me parece que exija um olhar para trás, reportando ao tempo de fundação da imprensa e a consequência de seu impacto sobre as estruturas de poder.

Vou arriscar uma reflexão a partir de uma pergunta. Galileu (1564-1642), que já conhecera a desventura vivida por Giordano Bruno (1548-1600), teria sido forçado a abdicar da verdade, apesar de comprovada pelo conhecimento, para salvar-se da fogueira, se, na sua época, já existisse a imprensa com o perfil que ela passou a ter a partir do século XVIII? O real temor da Igreja se restringia à tese de Galileu, ou à instabilidade que provocaria sua propagação? O poder eclesiástico estava perfeitamente preparado para absorver a “evidente” descoberta. O grande problema, no entanto, era como conter os efeitos dela na mediania das consciências. Claro está que aqui não se responsabiliza a imprensa pela sonegação do conhecimento. Pelo contrário, atesta-se o efetivo poder com que ela nasceu e, por isso mesmo, foi objeto de imediato controle.

Em outras épocas, a verdade se fazia protegida pelos mecanismos de controle ajustados às necessidades. Com o advento e expansão da imprensa, porém, as estruturas de poder se sentiram ameaçadas. Como controlar a velocidade e multiplicação da informação, sem cortar o elo entre verdade e informação? Esse terá sido um dos maiores impasses no auge da virada entre os séculos XVI e XVII.

O episódio de Galileu, portanto, ilustra a impossibilidade de um acordo estratégico viável entre a eficácia do saber e a eficiência crítica da prática jornalística, que, nos tempos atuais, tende a intensificar-se, dado o processo de homogeneização proposto pela “globalização”. São os mesmos temores de outrora, agora apenas intensificados, em função de um contingente populacional que reúne mais de 6 bilhões de habitantes, com possibilidades cada vez mais ampliadas quanto ao acesso à informação, o que, paradoxalmente, sustenta e preocupa a preservação da ordem constituída, ramificada nas grandes corporações e estas disseminadas por diferentes partes do mundo.

A estratégia construída pela ordem do capital, com o intuito de manter o controle possível, foi o de infundir na consciência média da população o

gosto pela informação, distanciando-a, tanto quanto possível, do saber crítico. Em lugar da reflexão como um estado propício ao aprimoramento da razão crítica, o sistema valoriza o consumo rápido da informação.

A mídia oficial, por sua vez, sob a tutela de novos senhores afinados com esse propósito, se encarrega de reproduzir o modelo traçado, levando como compensação o “honroso” título de o quarto poder. Se, na escala, a mídia está em quarto lugar, poder não é. E a “verdade”? No estado crescente de transformações em ritmo alucinante, a “verdade”, distinta senhora cultuada e desejada pelos filósofos, acabou confinada a pequenos redutos que, ao invocarem-na, são condenados com o selo de “autoritários” ou “antidemocráticos”. No apogeu da modernidade, a ordem do capital plantou o “mito da informação” e condenou “a verdade” à fogueira eterna, levando consigo “o pensamento crítico”, ou seja, a informação tomou o lugar da verdade e o pensamento crítico perdeu o posto para o culto à velocidade. Em sendo real o embate entre a verdade e a informação, não menos problemático se revela outro impasse: a tensão entre informação e velocidade, que Paul Virilio costuma identificar como a síndrome da “dromologia”.²

A dinâmica da modernidade, apoiada em novos mecanismos de transmissão, acelerou o trânsito das informações, desconfigurando o propósito maior do ofício jornalístico. Informar é, inegavelmente, uma prerrogativa inevitável para os caminhos da modernidade. A reflexão em torno do modelo comunicacional vigente parece ser uma tendência cada vez menos presente, nesse quadro atribulado e atordoante no qual se situa a velocidade cotidiana. A preocupação com critérios para a elaboração de pautas e o cuidado com a qualidade dos conteúdos sugerem valores varridos pela tirania de inspiração dromológica. Com isso, a informação perdeu o fundamento que lhe dava suporte, tornando-se, quando não dispensável, dispersa, uma espécie de “diáspora da comunicação”. Em outros termos, a informação passou a ser uma “forma” sem conteúdo. Daí para a tematização da banalidade foi um passo tão previsível quanto inevitável.

Num certo sentido, é cômodo o registro crítico pontuado no parágrafo anterior. Culpa-se a mídia e vitimiza-se o corpo societário que lhe serve de refém. Esse enredo, os teóricos da comunicação, sob a liderança de Theodor Adorno e Max Horkheimer, exaustivamente, descreveram.³ A novela, porém, envelheceu. É hora, pois, de renovar o “bode expiatório”, tirando dos consumidores habituais a máscara da inocência.

O novo processo de trituração da vida e de tribalização da cultura, sob a forma da “notícia vazia”, só pode prosperar, mediante consentimento de vasto contingente populacional que, igualmente, elegera para si a vida como palco da banalidade. Para tanto, não é difícil detectar que, nas últimas décadas, vem-se firmando um “modelo cultural” voltado para a infantilização com forte apelo de irradiação, fixando paradigmas estéticos e existenciais destituídos de grandeza. Não é menos verdadeiro que tal modelo tem sido acatado e, em alguns segmentos, aplaudido, sob a forma de altos índices de audiência e/ou de vendas. Nesse modelo, “entretenimento” e “sensacionalismo” ditam o gosto e este é realimentado pela demanda de grande parte da população. Que razões (profundas ou não) levam a maioria da população à aceitação de ofertas absolutamente medíocres e ridículas, sem que, com isso, se sintam atingidas?

A sociedade na qual a maioria se inclina pelo consumo de tudo que é apenas trivial padece de algo grave em seu processo constitutivo. Identificar os sinais dessa gravidade é tarefa inadiável.

O que pode tornar a experiência de viver nada além de uma simples obrigação de estar vivo? Se a pergunta procede quanto a milhares de vidas que se entregam ao arrastão do frenesi cotidiano, que vantagens podem ser oferecidas pela ciência, quando esta acena com a promessa de longevidade? Será que todo o esforço para o prolongamento da vida se destina a propiciar maior tempo para “malhações” em “academias”, entre outras superficialidades, parceiras do mero culto à aparência? Parece haver aí uma assimetria: mais tempo de vida e menos tempo para a vida.

A julgar pelo formato de jornais e revistas, o mundo não passa de um recorte repleto de retalhos desconexos. Ora, se o receptor-padrão não percebe que está enredado num turbilhão de informações com o qual não promove em si o aperfeiçoamento de sua condição existencial, duas opções se oferecem à compreensão do fato: 1. o receptor-padrão não associa a avalanche de informações ao vazio de que ele se sente portador; 2. o receptor-padrão reconhece o fato e ainda assim a ele continua submetendo-se. No primeiro caso, é um ser levado pelo vagalhão e largado à beiramar, em completo estado de aturdimento. No segundo caso, é um ser cúmplice do processo de amesquinamento, realimentador do culto à vida vazia. Ele é produto, talvez, de um acordo tácito entre as partes envolvidas, de modo a investir na falsificação do mundo e da existência, em parceria com os “oficiais” transmissores da informação.

As duas opções descritas no parágrafo anterior têm algo em comum: a negação da vida como experiência singular. Por dois modos, essa negação é expressa: a frustração que sempre acusa a falta ou a incompletude de algo e a repetição que sempre tem uma origem neurótica. Disto resulta o permanente “mal-estar”, cuja remoção é operada, provisória e precariamente, pela entrega de si ao “entretenimento infantilóide”, vazio de sentido, ou ao “sensacionalismo feroz e denunciante”. Em ambos, o receptor-padrão encontra alívio, ainda que passageiro. Escapa, sobretudo, de um duro enfrentamento com o próprio incômodo, ou seja, ilude, momentaneamente, o “fantasma” com a falsa “fantasia”. Assim a “vida” segue... A mídia (impressa ou eletrônica) atua, pois, como estabilizadora de tensões. O formato de que ela é portadora é pensado para tal propósito, razão pela qual muito de seu conteúdo tem a ver com “soluções” para problemas do cotidiano: “receitas práticas” (o adjetivo é indispensável para o êxito da fórmula), “aconselhamentos existenciais”, ofertas culinárias e demonstrações aeróbicas preenchem o “cardápio” diário com o qual o receptor estonteado compõe seu “pacote da vida saudável”.

O consumo crescente de “produtos midiáticos”, no estilo *reality show*, não revela outra coisa senão o mecanismo de espelhamento. Não se trata de nenhuma pulsão, mas exatamente do oposto: a anulação da pulsão. O vazio pelo vazio. Apenas isso. A vida ridícula ampliada pelas lentes parece legitimar e justificar a apequenada existência de quem está fora delas. Tais “consumidores” se sentem recompensados ao perceberem que eles são exatamente o que vêem na telinha. A respeito de tal questão, não há reflexões teóricas mais profundas. Não convoquemos Freud, Marx, Adorno, nem Foucault. Eles não deixaram suas obras como legado para servirem a melancólicos quadros de um cotidiano deformado. Igualmente, deixemos em paz as ficções de Huxley e de Orwell que alguns, a todo custo, querem mencionar a pretexto das idiotices televisivas de “Big Brother”, “Casa dos Artistas”, “No Limite” (e derivados que ainda venham a surgir).

Entramos na espiral da sandice ilimitada. O bolo continuará crescendo até o nível máximo de saturação. A vida construída sem projeto solicita esse tipo de “remédio”. A audiência atesta a apavorante sentença: “A vida é pig, brother!”. São os “modelitos” invejados e copiados pelo tosco imaginário de uma classe média que perdeu o mínimo de classe e resolveu cair na gandaia mais rastaquêra possível, em aliança com uma “clite econômica”, que, a despeito de cérebro vazio, conseguiu encher o bolso. É isso. Na

infância, há o culto ao padrão “xuxa”; na adolescência, a vibração com o modelo “sandy-júnior” e, na fase adulta, a programação ajustada ao perfil com o qual se deu a “educação de base”. Aqueles (jovens ou adultos) que ousam, porventura, ficar à margem de tais idolatrias são imediatamente rotulados de “doentes”, pois não gostam da “alegria”. É simples compreender o fenômeno. Basta que as coisas sejam ditas com todas as letras, ciente das represálias contra a atitude crítica “antipática”. Todavia, ou a crítica ao que está posto se faz nesses termos ou ela se torna mero exercício de alívio da consciência, sem o ônus das discórdias ásperas.

Reina o império da infantilização cultural, com a roupagem de um hedonismo suicida, tempero de exibicionismo crônico e voyeurismo masoquista. Todo o investimento de vida parece canalizado para a tensão entre “ver” e “ser visto”. O desdobramento das reflexões até aqui propostas conduz o foco crítico para outra relação: o “‘jogo’ entre mídia / público” na estratégia a cargo de uma sedução sem encantamento.

A mídia e a sedução sem encantamento

Desde os tempos mais remotos, a intenção de seduzir partia de um pacto. Seduz quem tem poder; é seduzido quem a ele se submete. Para o pacto vingar, algo de especial era prometido. A mediação se dava pelo “objeto de encantamento”. Cleópatra bem soube conduzir a trama de seus desígnios para atrair Júlio César e Marco Antonio.

Durante séculos, o princípio esteve preservado e reforçado pela tradição literária em várias versões: o mito de Don Juan, na matriz espanhola; a figura de Valmont, na vertente francesa, bem como a de Casanova, no modelo italiano. Até então, a sedução implicava a dominação em nome de Eros. A história da sedução se confundia com a dinastia dos libertinos. Estes não dispensavam o requinte de conhecimento e de astúcia, ou seja, o jogo da sedução pressupunha um embate de inteligências. Todavia, uma trava brusca, no curso da modernidade, cortou o fluxo.

À segunda fase da Revolução Industrial, coube a tarefa de fascinar a cultura ocidental com o “mito do consumo”. Para tanto, faz-se indispensável recuperar-se a etimologia da palavra “sedução”, a fim de melhor se caracterizar o que se pretende aqui problematizar.

A palavra provém do Latim “seducere” (se[d] + ducere). Como consta em dicionários, “sed”, além de conjunção equivalente a “mas”, era usual,

nos textos antigos, como *prevérbio*, significando “separação”, “afastamento”, “privação”, e “*ducere*” queria dizer “levar”, “guiar”, “atrair”. Em síntese, portanto, “seduzir” era o processo pelo qual se atraía o outro para privá-lo da autonomia de si, sob a promessa de possibilitar-lhe a experiência do prazer pleno.

A sociedade de consumo montou a armadilha na qual a mídia assume o papel de agente da sedução, transformando-se na imensa vitrine onde ficam expostos os “objetos” do suposto desejo. Nela se mesclam o sublime e o grotesco, fazendo do real o palco para o pastiche e o fetiche. Um aspecto, entretanto, aflora como um dado novo, merecedor de destaque, porque totalmente ausente e impensado na história da sedução: o encantamento vazio.

No passado, como já foi salientado, a sedução calcava sua eficácia em permitir ao seduzido vivenciar a plenitude do prazer. Antes de ser descartado, o seduzido era atraído para o êxtase. Atualmente, dá-se o oposto. A sedução será tão mais eficiente quanto menos estiver atada ao êxtase. Neste caso, o que fascina é a segurança diante do já-sabido e, por isso, dominado, ou seja, é exatamente o contrário do que a antropóloga da USP, Esther Hamburger, afirmou no artigo “Formatos da intimidade”, publicado na revista *Mais!*, na edição de 24/02/02: “Essa sensação de tocar o distante e desconhecido, torná-lo familiar, domesticá-lo e, principalmente, atuar sobre ele, faz o fascínio do *reality show*”. Creio que uma análise dessas faria o antropólogo Lévi-Strauss encontrar no suicídio a única forma digna para uma vida à qual emprestou tanto esforço teórico.

Sinceramente, o que há de “distante” e “desconhecido”, entre pessoas comuns, banais e reprodutoras do que, a todo instante, a maioria da população está exposta nas cenas reais de suas vidas? O que há de incomum nas bobagens até então exibidas? Afinal, a que programa a antropóloga terá assistido? Bem, mas no afã de teorizar, ela ainda lapida o falso diamante com essa sentença: “O desafio para a dramaturgia contemporânea talvez se situe aqui, na fronteira avançada pelo *reality show*”.

A democracia abriga tudo, inclusive o direito de dizer aquilo que jamais deveria ter sido pensado. Quanto a isso, estamos de acordo, a fim de não ameaçarmos a democracia. O restante, porém, fica por conta da ingenuidade crítica de que parece padecer o “conhecimento” proposto nos últimos tempos por alguns segmentos da chamada “antropologia urbana”, em comunhão com algumas “tribos culturalistas”

Bem, deixando de lado qualquer possível discussão, o que efetivamente interessa ao tema deste escrito é demonstrar a fixação de um “formato midiático”, cujo encargo maior consiste em difundir a sedução destituída de qualquer encanto. Nisto reside o jogo perverso, esquadrihado na moldura da mídia, cultuando o *non-sense* com o qual a maioria se identifica e sente alívio, em razão de uma vida também desprovida de maiores expectativas. A sedução sem encantamento propõe, sem disfarces, a esfinge sem enigma para decifrar. A esfinge, no caso, é o que está dado a “ver”. Não encanta, porque nada envolve mistério. A polêmica outrora gerada pelo “Mr. M”, na verdade, trazia essa questão: a morte da imaginação. Retira-se do receptor o espasmo último de fantasia. Como desfecho residual, fica ao receptor a realidade crua e desnudada daquilo que é exibido para não suscitar nenhum foco de reflexão ou de engendramento lúdico. É nessa sucessão ininterrupta que se vai consolidando a “cultura do sem-sentido”. Basta ver e ver o já-visto.

O parágrafo anterior pretende deixar claro que nada deve profanar a enganosa tranqüilidade que firma um “sem-destino” liberto de transgressões e rebeldias. A recompensa é a de sempre: o sonho do sucesso, mesmo sendo anônimo e isento de mínima virtude. Essa é a esperança com a qual milhares de famílias empurram suas “crias” para a vitrine perversa. Dessa mesma matriz, surgem “lolitos” e “lolitas”,⁴ prontos para ilustrar as passarelas do mundo. Em seguida, realimentam a “indústria do sexo”, ao desnudarem-se em nome da arte, realizando “ensaios fotográficos”. Depois de sugados até a última gota, e recheados de dinheiro, descobrem que o cérebro ficou para trás. Dinheiro sem imaginação é como transa compulsiva sem gozo. Assim funciona a máquina produtora da sedução sem encantamento. Ela é fria, calculista, dotada de astúcia. Sedução, portanto, virou fraude. Todos que tomam parte desse esquema blefam com o sentido da vida. O consolo, se algum sobrevive, é o de não se sentir peça da engrenagem, não por fundamentos moralistas (também esses são perigosos e suspeitos), e sim por mera dedução de quem faz da vida uma experiência própria e proveitosa, sem ter de amargar o “dia seguinte”...

O jornalismo de estado e a servidão induzida

Inúmeras foram as transformações implementadas, desde 1990, à luz do ideário neoliberal. Uma, entretanto, se destaca, dado o efeito cascata por ela provocado. Refiro-me à redefinição das funções do Estado e as conseqüências que recaíram sobre o desempenho da “grande imprensa”, principalmente no Brasil. Para tanto, será antes indispensável a prefiguração de um quadro sistêmico.

No centro da estratégia concebida pelo (neo)liberalismo, situa-se uma “armação contábil”, tendo como alvo prioritário o Estado, cujas finalidades fundamentais, até então, se pautavam em atuar como arrecadador, investidor e provedor. É exatamente nesse tripé que a “inteligência neoliberal” encontrou a solução operacional para a remodelagem ajustada às necessidades estratégicas que viriam mascaradas sob o rótulo da indefinida e misteriosa “Globalização”.

Ideólogos e economistas, principalmente alocados nas “centrais de conhecimento e pesquisa” (Harvard, Princeton, Oxford, entre outros setores responsáveis pelo controle, como Pentágono e CIA), trataram de, ainda no início dos anos 1980, definir em suas pesquisas, quatro linhas de ação, correspondentes a três etapas sucessivas: 1. redemocratizar sociedades que, em épocas anteriores, foram tuteladas por regimes ditatoriais; 2. democratizar sociedades que jamais conheceram a “liberdade”; 3. promover a formação de novas “nações” (com ou sem guerras), para expansão de mercados; 4. preparar e financiar nova classe de políticos comprometida com a implantação da “Nova Ordem Mundial”.

A redemocratização da América Latina, o desmantelamento do Leste europeu, a “Guerra do Golfo” (também chamada de “Tempestade no Deserto”) e o conflito nos Bálcãs traduzem os primeiros passos de uma criteriosa planificação. Da mesma matriz provêm, na inauguração dos anos 1990, as plataformas políticas de Collor, Fujimori, Yeltsin, Menem, Berlusconi, Clinton, Blair, entre outros. Em comum, há o fato de, à época, serem todos absolutamente desconhecidos e/ou obscuros. Eram nomes inexpressivos no cenário político internacional ou local.

Dando curso à segunda etapa da “armadilha neoliberal”, drasticamente a esfera governamental, em diferentes partes do mundo, se foi, passo a passo, desincumbindo de atividades que lhe conferiam receitas, restringindo-se a áreas nas quais lhe cabia assumir gastos. Obviamente, o novo

“modelo” estava concebido para transformar o Estado numa “empresa falimentar”. Mais ainda dessa fórmula se ressentiram os países cujas economias já eram portadoras de endividamentos junto ao sistema financeiro mundial, bem como em âmbito interno, além de, em alguns casos, a isso se somar instabilidade política.

No caso do Brasil, não é difícil perceber como as peças foram movidas no tabuleiro da ciranda econômica. Com início no governo Collor e desdobramento acelerado nos dois mandatos de Fernando Henrique, verificou-se a aplicação implacável da “política do saque”. Os setores públicos lucrativos sofreram radical ataque de um sucateamento feroz, sob o rótulo de “privatizações”. Em nome da “modernização”, promoveram-se “leilões” (vários sob correta suspeição quanto à lisura), cujas receitas serviram como repasse destinado ao pagamento dos serviços da dívida externa, seguindo à risca as determinações elaboradas por altos consultores filiados ao FMI e ao Banco Mundial. Internamente, foi “criada” a fantasia de uma “moeda forte”, enquanto cresciam (e crescem) as “dívidas sociais”. Em nome do combate à inflação, a população brasileira abdicou da “qualidade de vida”. O resultado é visível: os pobres se encontram desamparados e os ricos ameaçados, ora sitiados no cárcere privado de suas mansões, ora em cativeiros, sob a mira de revólveres.

Os descaminhos irresponsáveis inspirados no modelo adotado não duraram o tempo calculado a princípio. A bolha estourou: a crise no abastecimento de energia e a epidemia de dengue, intermediadas pela onda triplicada de seqüestros, revelaram ao país o custo das mentiras. O Brasil, que vinha já de um longo período de perversões, em pouco mais de uma década, foi amesquinhado e conduzido a ser uma nação sem energia, uma população amedrontada e, por fim, sitiada.

O que agora interessa aqui enfocar é o papel desempenhado pela “grande imprensa”, frente às crises que não puderam ser ignoradas ou disfarçadas. A retórica cosmética se viu na obrigação de curvar-se à evidência das situações.

Especificamente quanto às três mais expressivas questões (energia, seqüestros e epidemia), fica a impressão de que surgiu uma nova modalidade de jornalismo, a julgar pelo tratamento dado às coberturas. Refiro-me ao “Jornalismo de Estado”. Assim nomeado, pode sugerir que se trata da reprodução do modelo já plantado em regimes socialistas. Na verdade, porém, em nada dele se aproxima, conforme, a seguir, será demonstrado.

Ninguém pode acusar a “grande mídia” (impressa ou eletrônica) de controlar a informação, por omissões ou falsificações. O processo é bem mais sutil e eficaz. Todos soubemos, e, até exaustivamente, o alcance da gravidade dos acontecimentos nos quais se viu mergulhada a vida brasileira. Aparentemente, pelo menos, a democracia foi resguardada. Quem pretendu ler e ver deparou-se com farta oferta de material: editoriais, reportagens, entrevistas, fotos, tudo em larga escala. É, pois, justo nessa ampla exposição que se instala o propósito da manipulação, deixando a sensação de que se deu um delito sem rastro, ou o engenho de um “crime perfeito”.

Na condição de fiel contratada (“grande mídia”) do não menos fiel anunciante (Governo, em âmbito federal, estadual e municipal), a mídia cumpre a obrigação contratual de repassar e multiplicar a mensagem desejada por quem paga (o verdadeiro emissor – Governo). A estratégia (fórmula) é a mesma para situações diferentes: 1. o impacto do fato em si (“falta de energia”, “aumento da violência”, “ameaça de epidemia”...); 2. exposição intensa de situações dramáticas (fatos, depoimentos, imagens tensas, pessoas desesperadas...); 3. difusão do medo e de punições severas (multas, cortes, mortes...); 4. a mídia conclama a população para o enfrentamento dos graves problemas, fazendo-se parceira e obreira, a fim de, em mutirão, erradicar a “invasão do mal”. O “Jornalismo de Estado” é assim: assume a função de “porta-voz” do Governo. O efeito, dada a massacrante divulgação, gera, nas camadas populacionais, o processo de sensibilização. Assim, além de pagarem dezenas de impostos (e cada vez mais caros), ainda se transformam em “funcionários públicos desassalariados”, enquadrados na categoria funcional dos “servilistas do medo”.

A última etapa do processo consiste na redenção heróica dos “escravos”: o “Jornalismo de Estado” cobre a adesão em massa, enaltecendo o espírito da “cidadania participativa”. A maioria induzida, sem mágoas, sem revolta, sem indignação (e, quem sabe, “feliz”), retorna para casa, após cumprir a agenda do “lazer-escravo”. Chamo à atenção que o presente quadro não se confunde com o que o jovem La Boétie, ainda em 1577, escrevera com o título de *Discurso da servidão voluntária*. Naquela época, não havia mediadores tão sedutores que induzissem a população à negação de si. Menos ainda, data daquele tempo, um “sociólogo” italiano e consultor de empresas – Domenico De Masi – para escrever e conceder entrevistas, em peregrinação pelo mundo, sobre o prazeroso e idílico futuro, do “ócio

criativo”. Enquanto isso, a maioria tende a não perceber o presente mais imediato. Nele, a promessa do “ócio criativo” está ocupada pelo “lazer destruído”. Vamos ilustrar o que se está afirmando...

No episódio do “apagão”, era visível em muitos a comemoração (auto-satisfação), ante a “vitória” de suas estratégias de racionamento. A mídia se empenhava em focar pessoas que se regozijavam pela economia e por se salvarem do draconiano e ilegal corte de energia em suas residências. Consumiram suas energias vitais para atender a arrogância dos irresponsáveis. Recompensados também se sentem aqueles que, horrorizados diante da crueldade de seqüestradores, acompanham os noticiários, agradecem por não terem sido ainda vitimados. Outros tantos fortalecem sua auto-estima, entregando-se a campanhas salvíficas e percorrendo quilômetros sob escaldante temperatura, à procura do “mosquito maldito”. A tudo se submetem com o plácido sorriso de quem viveu profunda experiência gozosa.

Os telejornais, apenas para mera ilustração, em 09/03/02, proclamavam que, no Estado do Rio de Janeiro, havia sido mobilizado o contingente de 15 milhões de pessoas, além de distribuição de 20 milhões de folhetos. Bem, no tocante às pessoas, fica a pergunta: quem as contabilizou e com tanta rapidez? No que diz respeito aos folhetos: quanto os cofres públicos pagaram pelo encarte? No mínimo, o custo industrial da impressão com três cores é mais que R\$ 1,00. Que teriam feito preventivamente com mais de R\$ 20 milhões, se destinados a programas efetivos? Será que dinheiro existe só para publicidade?

Os jornais, na edição do dia seguinte (10/03/02), davam conta das seguintes chamadas: “Voluntários vão às ruas contra dengue” (O Globo), arrematando com o saldo na cidade do Rio de Janeiro: “Dia D tem forte mobilização e autoridades estimam que 550 mil participam da campanha”; “Dengue muda modo de vida dos cariocas” era a manchete do Jornal do Brasil. As duas edições remetiam o leitor para mais três páginas. Nenhuma denúncia, a não ser o fato de que proprietários de automóveis seriam multados, caso estivessem abrigando focos do “invasor assassino”. Nada contra Ministério e Secretarias da Saúde. Nada contra o descaso quanto a políticas de educação que, se aplicadas convenientemente, são menos custosas e mais duráveis. A depender da atuação da “grande mídia”, nada será alterado. O “Jornalismo de Estado” não existe para causar incômodos a quem lhe fornece apetitosas receitas...

Bem, o jovem La Boétie e o velho Hegel nem de longe podem ser considerados ultrapassados. Apenas, à luz da “Nova Ordem Mundial”, precisam ser reatualizados. Afinal, não poderiam prever tantos desdobramentos, com tanta margem de antecedência. Claro, Hegel estava correto quando, tratando da dialética do senhor x escravo, sentenciava: “O escravo só é escravo porque teme a morte”.⁵ Só que Hegel não tinha dados que pudessem insinuar a condição de escravidão divorciada de um fantasma mais terrível. Como poderia Hegel conceber que alguém optaria pelo regime de escravidão para sentir-se feliz? Pois no atual cenário, é exatamente essa a dedução para quem sabe ler o enredo. A nova estratégia, sob o reforço dedicado do “Jornalismo de Estado”, faz inflar, em nome da “democracia-cidadã”, bolsões de agregados servis, cuja responsabilidade consiste em chamarem para si (e pagando) o ônus a fim de continuar integrando a “sociedade flagelada”.

Assistimos, portanto, a um modelo duplamente perverso: a aliança entre práticas engendradas pela fria e despótica matriz capitalista, em versão neoliberal, e práticas desenhadas pela impessoal matriz socialista, em versão de “democracia participativa”. E mais, com o agravante de não haver nenhum tipo de consolo quanto ao que se possa extrair de benefício tanto de uma quanto de outra. O projeto neoliberal desmantelou o bloco socialista, com o intuito de incorporar o que, no socialismo, havia de mais indesejável. Enfim, numa ponta o soberano capital; na outra, a servidão induzida. No meio, o “Jornalismo de Estado” como avalista da perversão. Ao capital, fica o encargo de desenhar a servidão; ao “Jornalismo de Estado”, cabe a responsabilidade de aprimorar os mecanismos de indução. À população servil, resta o empenho de encontrar satisfação na função de “escravo feliz”, abraçado à democracia neoliberal que exige dele: denunciar, vigiar, precaver-se contra tudo, cuidar de sua saúde, de sua educação, de seu meio-ambiente, de seu emprego, de sua habitação, de sua segurança. Caso contrário, será punido com a supressão da liberdade ou com a pena capital: a morte... Se a ingenuidade, porém, der lugar à criticidade, poderá, quem sabe, haver alguma chance de reversibilidade.

Seguramente, nas origens da imprensa, não estava contabilizado, sequer por leve suspeita, e menos ainda por resíduo de vontade, um flerte entre a prática jornalística e o reino encantado da publicidade, seguido da quase sempre tendenciosa “pesquisa de opinião”, pelo não menos deformador “método por amostragem”. A fratura gerada por essa cres-

cente união fez, entre outras coisas, encolher o sonho de a imprensa potencializar a circulação de algo que pudesse efetivamente contribuir para a qualificação do corpo societário, em níveis eticamente democratizantes.

Eis que o impulso empreendedor, com sabor de aventura e rasgo de heroicidade, da belíssima profissão (jornalismo) que o Ocidente acabara de inaugurar, ainda sob intensa contaminação de nobres ideais, foi invadido pelo acirramento de demandas, fruto da marcha voraz ditada pela Revolução Industrial e, em seguida, endossada pela sociedade de consumo.

A linguagem e o fascismo

De pronto, a avalanche de mercadorias, determinante para a intensificação da atividade comercial, fundamento do ideário capitalista, encontrou, no novo veículo da informação e do conhecimento, a fresta que faltava aos olhares dos sequiosos negociantes. Daí, tem início o assédio crescente para a fixação de uma ponte eficientíssima entre “produto” e “público”, disto resultando inevitavelmente um “discurso” que materializasse a intermediação: a “publicidade”, palavra derivada obviamente (e não por acaso) de “público / publicar”.

Nesse novo cenário, tinha início a perda da inocência do jornalismo autônomo e, por extensão, do jornalista independente, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, a cumplicidade indesejada, alimentada por verbas publicitárias cada vez mais atuantes, servia para expandir o setor industrial de comunicação, bem como a profissão de jornalismo. E tudo se foi transformando num grande negócio, sob o regime da permuta de interesses. O parque midiático foi alçado à condição de “eficiente vitrina” para a exibição do “mundo”, deixando o alvo inicial da “consciência” para associar-se à longa dinastia do “capital”. O que deveria gerar aumento de “massa crítica” produziu, na verdade, “massa consumidora”, consagrando a “confraria” entre comunicação e sociedade de consumo.

A invenção da mídia eletrônica, a reboque do advento da fotografia e, em seguida, do cinema, foi a pedra de toque para sacramentar e realimentar o processo. A publicidade, por excelência, vampirizadora de linguagens, recebera poderosíssimo incremento: imagem e movimento. Mais uma força a desestabilizar o vigor da palavra. Perda também tiveram o espaço impresso para alongamento de matérias, em função da territorialidade ocupada pelos anúncios, e o tempo eletrônico para a duração dos comerci-

ais. Enfim, começara o reino do capital a subtrair, do corpo societário, o pensamento e, com este, a esvaír-se a expressão do autêntico desejo e da identidade. A linguagem, por fim, demonstrava também ela não ser plenamente uma criação humana confiável. O gênio do mal se apoderara da sede do pensar e do sentir.

O discurso publicitário, somado à ideologização do discurso político, bem inspirou Roland Barthes ao sentenciar: “A linguagem é uma legislação, a língua é seu código. Não vemos o poder que reside na língua, porque esquecemos que toda língua é uma classificação, e que toda classificação é opressiva /.../” (BARTHES, Roland. *Aula*: 12). O mesmo autor arremata: “(...) a língua, como desempenho de toda a linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer” (op. cit.: 14).

Com o intuito de melhor compreender-se a frase de Barthes, é necessário alertar que o “obrigar a dizer” não se dá por ato impositivo explícito e sim por meio de um processo sugestivo indireto. Para tanto, implementa-se uma rede discursiva integrada, cuja missão é formular e difundir informações e propaganda em larga escala, até a “verdade” afirmar-se “naturalmente” nas consciências majoritárias da população.

É de fundamental importância reconhecer a estratégia descrita no parágrafo anterior, por exatamente residir nela o aparato com o qual o fascismo, dotado de propósitos e ideário totalitários, pareça democrático, visto que vai em busca do apoio da massa. O fascismo, portanto, não é perigoso porque reprime; o fascismo é terrível porque recalca. Com o poder da linguagem e de seus respectivos veículos, a estratégia fascista silencia subliminarmente a consciência original dos seres, sobredeterminando-lhes a consciência oficial. Como consequência, o sujeito pensante é transformado em sujeito pensado, tudo precedido pelo tom alarmista e difusor de instabilidade para a vida dos cidadãos (desemprego, violência, terrorismo, epidemias, catástrofes são alguns temas apropriados). Ou seja, prefiguram-se crises deflagradoras de tensões sociais que, como atesta Jacques Juliard, em *O fascismo está voltando?* (Vozes, 1997), invertem o sentido real, insinuando que as vicissitudes sociais crescentes decorrem da debilitação da democracia, em vez de o estado crítico ser atribuído à implantação de um modelo econômico, sob orientação de uma razão perversa. Bem ilustra o quadro aqui desenhado a afirmação do escritor José Saramago, contida na matéria “A ditadura disfarçada”, assinada por Cecília Giannetti e publicada

no Jornal do Brasil (edição de 20/03/04): “O que as ditaduras brandas aprenderam, disfarçando-se de democracia, foi a arte de fazer das suas vítimas cúmplices. Se protestas, dizem-te logo que não és democrata, que estás contra a democracia /.../”.

Um ponto a merecer enfoque particular, no tocante às conexões entre “linguagem” e “fascismo”, diz respeito à associação entre pesquisas e opinião pública. De início cabe salientar que nada é um mal em si mesmo. Nada de novo a esse respeito. Afinal, já na Antiga Grécia, sabia-se que do próprio veneno se extrai o remédio, o que semanticamente revelava a palavra *phármakos*. Assim, pesquisa de opinião é, como tantos outros, um instrumento de sondagem a acusar, num dado recorte, inclinações, tendências, cujo perfil também pode, por inúmeras razões (sérias ou fúteis), alterar-se radicalmente. Até aí, tudo é aceitável. Todavia, nas últimas décadas (e ainda mais no Brasil), a prática indiscriminada e a frequência descuidada na exploração midiática desse instrumento já confirmam preocupantes desvios éticos.

Com a proliferante ingenuidade de que grande parte da população brasileira vem padecendo e demonstrando, “pesquisa” e “opinião pública” têm merecido, da parte da grande mídia e de alguns setores acadêmicos, sob o respaldo de um jargão difuso (cientista social / analista de mercado e derivados), intenso e fervoroso abrigo.

Desde o século XIX, reflexões em torno da eficácia e da inutilidade das aferições são propostas. A título de resumo a envolver a controvérsia sobre o tema, há pelo menos dois bons ensaios: o de Jürgen Habermas (*Comunicação, opinião pública e poder*) e o de Herbert Blumer (*A massa, o público e a opinião pública*), ambos, ao lado de outros, reunidos na tradução brasileira de *Comunicação e indústria cultural*, sob organização de Gabriel Cohn. Igualmente importante é *Teoria da cultura de massa*, organizado pelo teórico Luiz Costa Lima. Outros estudos presentes em vários escritos de Theodor Adorno e Max Horkheimer focam as paradoxais angulações que desembocam, na realidade atual, numa atmosfera suspeita, quanto aos que do instrumento se beneficiam para a perpetuação do “modelo” que lhes é rentável e cômodo.

O grave fator a pesar contra os métodos de aferição diz respeito basicamente a fazer passar-se pelo que efetivamente não o é. Em sendo verdade, que um mísero recorte de 2000 consultados (e, às vezes, não superam 800) tem a capacidade de revelar o que milhões de eleitores esco-

lheram, é melhor suspender-se o comparecimento individual às urnas. Mais grave ainda é a tradução da consulta em percentuais, sob a forma de manchete em primeira página, a exemplo de: “Fulano tem a preferência de 41% do eleitorado”. O que nasce como nada além de mera consulta passa a notícia e, de notícia, rapidamente se converte em fato. Isto não é pesquisa e menos ainda é jornalismo. Na verdade, é puramente um processo tendencioso revestido de legitimidade oficial. Não há democracia que se sustente, calcada em fraudes, principalmente quando tais métodos são fartamente aplicados e divulgados para um público que dá sinais de evidente fragilidade intelectual e crítica.

Quanto à opinião pública, tantas vezes invocada para o que outros em nome dela querem dizer ou fazer, requer que se pense em algo: “opinião pública” sem o apoio do que lhe dê efetiva visibilidade se torna “entidade”. Como alguém pode usar a expressão “clamor público”, sem atos públicos? A campanha pelas “Diretas-já”, os movimentos de rebeldia civil, conforme os ocorridos em 2002 na Argentina e Venezuela, são demonstrativos de uma efetiva opinião pública. Porém, sem manifestações concretas a respeito do que for, como se pode aferir? Ou será que, para tal fim, são empregados os mesmos instrumentos por “amostragem”? Se é assim, pesquisas de opinião (além do que criticamente já foi assinalado) não passam de procedimentos deturpadores e fictícios para propósitos antidemocráticos. Em outros termos, trata-se de “ferramentas fascistóides”. A opinião pública organizada precisa urgentemente fazer-se ouvir por todos aqueles que supostamente em nome dela se pronunciam.

Enfim, o jornalismo, como importante sustentáculo da democracia, deve uma resposta ao quadro que se delineia. A propósito, vale relembrar a frase do jornalista norte-americano Greg Palast: “A primeira missão de um jornalista é maltratar os que estão no poder” (Especial, assinado por Mauricio Stycer e publicado na revista Carta Capital, na edição de 10/03/04). É prudente não se adiar profunda e honesta autocrítica, a fim de não prosperar o mero ressentimento inútil e inercial. Por outro lado, o olhar aqui consignado não se origina de nenhum sintoma de pessimismo ou niilismo. É apenas o exercício de um pensar atento. Se o horizonte é cinzento, não há como descrevê-lo em tom azul. No mais, não custa outra vez recorrer a José Saramago: “Eu não sou pessimista, o mundo é que é péssimo” (Jornal do Brasil – 20/03/04).

Quem informa o quê e para quem?

Para efeito de introdução desse tópico, imaginemos a seguinte sentença: “O mundo não existe; ele é mera abstração”. Provavelmente, duas reações a frase produziria, levando em conta dois tipos de leitor. Um, domesticado na pressão diária da informação “objetiva”, de imediato, lançaria seu repúdio feroz contra o enlouquecido autor; outro, educado no ritmo lento exigido pelo exercício do pensar, poderia sentir, na provocação, uma atração especial, capaz de conduzi-lo ao desdobramento daquela escrita a princípio estranha.

Será, porém, que haveria lugar para um terceiro? Em sendo possível, que tipo encarnaria? Um leitor, sempre disposto a absorver as recentes informações, com o intuito de sentir-se conectado aos acontecimentos do mundo. Bem, mas aí se põe um problema: se é um leitor que procura conectar-se com o mundo, como accitaria a provocação da frase inicial, sem que viesse a reagir nos moldes do primeiro tipo? É simples: esse terceiro modelo de leitor lê tudo, fingindo compreender tudo, mesmo que, no íntimo, se saiba radicalmente vazio e atordoado. Todavia, sua sobrevivência psíquica e existencial depende do aperfeiçoamento dessa máscara.

Não estranhemos se for verdadeiro o fato de, no terceiro tipo de leitor, encontrar-se o segmento mais numeroso entre a população “letrada”. Se tal conjectura não tivesse respaldo na “realidade concreta”, inexistiria certo comportamento jornalístico. O que move, por exemplo, um jornal a estampar, como chamada de primeira página, a seguinte frase: “Pessimismo faz bolsa cair e dólar subir” (Folha de S. Paulo – 03/05/02)? O mais grave é que o teor da matéria não elucidará o real mecanismo a envolver operações do “mercado de capitais”. Isto representa um “mundo à parte”, próprio dos “iniciados” e “jogadores” (ou “investidores”). Então o que fixa o leitor, na sua ingenuidade, é a sensação de que algo acontece ao seu redor, podendo causar-lhe algum tipo de instabilidade, a despeito de não ter um só centavo aplicado.

Se analisarmos com mais vagar e critério, perceberemos que a maior parte da qual se nutre o noticiário diário das diferentes modalidades (imprensa e eletrônica) é constituída de ocorrências e tramas em nada (ou quase nada) relativas à vida propriamente dita das pessoas. O que faz um leitor com a notícia de um avião que caiu na Indonésia, matando 274 tripulantes? Que fim confere o telespectador a uma notícia cujo “formato”

lingüístico tem essa construção: “O mercado hoje amanheceu nervoso, mas estabilizou-se ao longo do dia”? Bem, vamos para o esporte: a rigor, o que muda a vida de um ser, se esse ou aquele time (ou piloto, ou tenista, ou ...) venceu ou perdeu?

Enfim, se levarmos essa questão mais a fundo, chegaremos à conclusão de que a “realidade informada” habita a dimensão mítica e dita o ritmo de um tempo-espaço aleatório. Todavia, algo ainda mais surpreendente estaria reservado ao perfil desse “leitor disciplinado e antenado”: a tecnologia criou os instrumentos adequados para a informação em tempo real. Poucos se dão conta do que a expressão em si comunica. Haverá, fora do regime do “mundo”, um “tempo irreal”? Especulemos sobre algumas possibilidades: a) informação irreal em tempo real; b) informação real em tempo irreal; c) informação irreal em tempo irreal; d) real da informação em tempo irreal.

Entendendo-se a opção “a” (informação irreal em tempo real) no que ela efetivamente significa, conclui-se que é verdadeira, dada a precariedade de sua produção, a ponto de ser objeto de descarte minutos ou horas adiante. Porque o tempo da informação é o próprio tempo da “ação”, falta suporte para checar, analisar e, por fim, creditar o conteúdo.

A opção “b” (informação real em tempo irreal) passou, no novo contexto do “jornalismo on line”, a representar a notícia que, embora correta e checada, chega atrasada, enfraquecida, portanto, quanto ao impacto que ela exerceria.

A opção “c” (informação irreal em tempo irreal) é o típico mundo “jornalístico” acima configurado, ou seja, massa de informações atinentes a conteúdos dos mais diversificados cujo poder de intervenção real na vida das pessoas é nenhum, a despeito de elas acompanharem tudo.

A opção “d” (real da informação em tempo irreal) diz respeito ao “mundo secreto” no qual se engendram as tramas que efetivamente dão movimento à História. Nesse contexto (um mundo à parte), informações realíssimas são trocadas, analisadas, ponderadas. Delas, o “outro mundo” é notificado num tempo bem distante, isso quando as informações são liberadas parcial ou integralmente. Já é um “tempo congelado” porque nele não mais se pode promover alteração para o curso dos acontecimentos.

Assim, compreende-se perfeitamente por que todas as opções são viáveis, presentes em realidades concomitantes. Alguém, entretanto, poderá alegar que nada é mais real que a imagem-informação em tempo real, ou

seja, a transmissão de um acontecimento imprevisto, a exemplo da cobertura de um seqüestro, com o suporte “ao vivo”, e as emoções se sucedendo na convulsão dos fatos. Bem, isso em nada difere de qualquer outra transmissão “ao vivo”. Um jogo de futebol ou a rebelião em um presídio não alteram a feição e a função jornalísticas. Trata-se apenas do deslocamento de uma prática antes restrita a eventos e agora transposta para ocorrências do cotidiano, o que potencializa o grau de emocionalidade das pessoas, deixando-as mais excitadas. Nada além disso. Tudo a rigor se torna precário, sob o ponto de vista da “informação” e da “verdade”.

A imagem, em “tempo real”, deixa no receptor a sensação de ele compreender o que vê, quando apenas “sente” o que é exibido. Com a repetibilidade desse procedimento, o receptor finda por habituar-se a ver tudo com certa normalidade, incluindo o horror que passa a ser um componente integrado à “normalidade” da vida. Com base, pois, nesses aspectos aqui tratados, aquela frase inicial pode muito bem ter seu lugar, por mais estranha (ou até esquizóide) que, a princípio, faria supor. Um biombo invisível, porém real, parece separar dois “mundos”. A questão final que fica para quem sobre ela pretenda refletir resume-se a tentar reconhecer (-se) em qual dos dois “mundos” cada um está. Nisso reside a crucial diferença com que tudo mais se marca no amplo cenário da dispersão do real, tema do qual, a seguir, trataremos.

A mídia e a dispersão do real

Abordada a questão do tempo no capítulo anterior, faz-se inevitável que o desdobramento crítico se encaminhe agora em direção às possíveis conexões e/ou disjunções existentes entre “informação” e “espaço”.

Desde os primórdios da civilização, um princípio se mantém inalterado: havia um “espaço” cuja ocupação é privativa do poder. A esta noção, somava-se outra: o conceito de “lugar”. De acordo com a tradição, o lugar ocupado por alguém conferia-lhe o direito de exercê-lo por tempo indeterminado, quando não era vitalício. Em pleno século XXI, o fundamento que dava suporte ao conceito nas origens da civilização está preservado: o poder ocupa um “espaço à parte”; o segundo, entretanto, assumiu diferente configuração: o “lugar” se tornou a instância do transitório. Significa isto afirmar que, no mundo presente, “espaço” e “lugar”, para efeito do poder, não estão em regime simétrico. Enquanto o “espaço” do poder

é decisório e multiterritorial, o “lugar” do poder é representativo e territorializado, bem como quem o ocupa é transitório.

Na verdade, a ocupação outrora do poder segue no percurso da modernidade a mesma lógica. Para assegurar a perpetuação do fundamento original, instituiu-se a “democracia ocidental”, sob o critério de “mandatos”, ou seja, ingenuamente (ou, sob certo ponto de vista, estrategicamente), formulou-se uma concepção política na qual se possa viabilizar o sentido de poder com o de tempo espacializado. Assim, para efeito de “cena pública”, todos os cidadãos podem identificar e indicar o “lugar” do poder. O que, porém, não se leva em conta é que o “lugar” visto por todos é apenas a “representação do poder”.

A modernidade, sob os ditames da ordem do capital, implantou um sistema de mascaramento, expondo a “representação” e ocultando o “espaço real do poder”. O espaço real do poder está fora, pois, da esfera pública. Ele funciona com hierarquizações e projetos próprios para os quais o “tempo” tem diferentes duração e significação. Nesse novo enredo, o espaço molda o tempo, razão pela qual o sentido da vida se altera não pela passagem do tempo, mas pelas novas inserções que o ser humano consegue criar ao longo da vida. Quanto mais se ampliam espaços, mais o “tempo-vida” do ser justifica a existência. Se, ao contrário, à passagem do tempo corresponder a inércia do ser, o “tempo-vida” se nadifica e o ser coisifica-se. Para onde conduz, então, essa reflexão? A resposta e a aplicabilidade dos conceitos convergem para a compreensão de como funciona a “sociedade da comunicação”, em sua múltipla oferta de meios, bem como pela absorção que faz, mediante a incorporação das novas e sucessivas invenções tecnológicas.

Queiramos ou não, “informação” contém, na base semântica e morfológica, o vocábulo “forma”. Este, por sua vez, remete a conceito espacial (delimitação / limite / contorno). Daí decorre a compreensão de que toda e qualquer informação é o resultado do quanto de “espaço” ela pode ocupar, seja numa página de jornal ou revista, seja numa tela de TV ou de computador (e variantes). Muito freqüentemente se afirma que televisão é tempo; jornal é espaço. Creio tratar-se de uma simplificação tão frágil quanto enganosa. Afinal de contas, página e tela são contornos; portanto são igualmente espaços. A diferença está, segundo quem defende a oposição, no “movimento” de uma (imagem de TV) e a “fixação” de outra (texto de jornal / revista). É isto que precisa ser reavaliado.

Se o diferencial reside no “movimento”, então de imediato conclui-se que a noção contida no “mover” pressupõe o sentido de “espaço” por onde algo deslizará para essa ou para aquela direção. No caso da página jornalística, a “ausência de movimento” se reveste de outra configuração: o “deslocamento” entre as distintas matérias de uma mesma página e desta em relação a outras. Na televisão, o espectador se subordina ao regime móvel das imagens; no jornal, o leitor é atraído ao deslocamento, seja pelos apelos das matérias, seja pela sedução das fotos. Em ambos os casos, o receptor é objeto de um “espaço” que o controla. Ou seja, no âmbito da informação (escrita ou visual), não se escapa do confinamento. À sensação de aprisionamento, o receptor reage com o falso consolo de sentir-se inteirado dos fatos do mundo e, conseqüentemente, nele integrado, em nome do quê a experiência se repete diariamente.

O problema aqui proposto sugere uma provocação quanto à possibilidade de cada um promover uma auto-avaliação a respeito de como se sente ante o regime imposto pelo “formato midiático”. É mediante essa indagação que o indivíduo poderá elucidar para si mesmo em que níveis ele, dependente do “formato midiático”, potencializa produtivamente sua existência cotidiana. Do tanto visto e lido, o que resta? Se resta algo, que conseqüências tal retenção gera?

Imagincmos agora que pouco ou nada reste do tanto absorvido. Que sentido, pois, faz o receptor submeter-se ao formato? Terá o indivíduo perdido progressivamente a noção de espaço, tempo e projeto? Nesse caso, na insustentabilidade dessas perdas produtoras da sensação de “vazio”, é possível que o indivíduo se entregue à mediação do “espaço-tempo” da informação. Sobre-lhe a sensação do preenchimento de algo, embora descartável.

Em sendo verdade o reconhecimento das questões anteriores, então a própria noção de “real” (e de “realidade”) também terá sido atingida e transformada em “cenário simbólico”, cuja rentabilidade efetiva de sua simbologia consiste em devolver ao indivíduo o “elo perdido”, como simples sensação. É, portanto, no investimento da “sensorialização do real” que o aparelho midiático atua.

De todo um noticiário percorrido pelo receptor, ficam estilhaços, fabricados pela “dispersão do real”. A “carpintaria midiática” apenas se esmera em difundir “cópias ampliadas” das ocorrências, tornando tudo excessivamente “iluminado”, “sonorizado”, “intenso” e “espetacular”. Somente pela

carga artificial de intensificação, a mídia mantém o público sob seu domínio, num estado narcotizante no qual a incomunicabilidade dominante nas relações interpessoais e societárias é compensada pela tagarelice permanente com que a mídia bombardeia o cotidiano. Nesse caso, seria o sistema midiático a demarcar o “lugar da fala” e a definir o “espaço do pensamento”:

É oportuno registrar que a reflexão exposta não deve ser avaliada como sentença condenatória à mídia. Ela é o que é. Ela expressa o que tem. O vetor da mudança é em outra direção: a reeducação do olhar. O espaço midiático é um dos mais eficazes “territórios laboratoriais” para o exercício da criticidade, desde que se compreendam seus fundamentos, procedimentos e códigos.

Está corretíssimo o teórico Muniz Sodré quando associa o efeito da mídia ao da droga. A droga, como é sabido, potencializa o que o usuário é: ativa ou apaga a consciência, expande ou retrai, em função do que a consciência é em estado natural. Igualmente se dá a ação da mídia em quem dela faz uso: multiplica conhecimento ou amplia o vazio. Com o que se extrai da construção midiática, tanto se elabora a compreensão de alcance macrossistêmico quanto se reduz tudo a realidade “macroanêmica”. A eficiência do primeiro e a insuficiência deformante do segundo findam por marcar dois perfis de usuários. Essa diferença, em última análise, implica decisão unilateral, própria de quem faz a escolha.

Vamos ilustrar a questão anterior da seguinte maneira: a quem é usuário de droga e não mais a quer, só resta a opção de refutá-la. Se a droga está disponível, basta ignorá-la. Quem usa droga e a deseja, aprenda a utilizá-la, bem como a administrar as conseqüências da exposição ao próprio uso. Trata-se de uma questão que, no fundo, é ética e não policialesca.

Agora pensemos sobre outro aspecto: a droga, extraída do ópio, existe há cinco mil anos, para os mais diferenciados fins. Em nada, ela impediu os passos civilizatórios no que estes tiveram e têm de grandioso. A “droga” midiática – como a conhecemos hoje – existe há pouco mais de meio século. Será que ela é tão poderosa a ponto de haver aniquilado a consciência e a resistência da maior parte dos seres no mundo? Creio seja um julgamento extremamente equivocado e ingênuo. Quem, e em nome do quê, abdicou de sua própria autonomia? Quem está obrigado à “intoxicação gnosiológica (cognitiva e perceptiva)”?

Na origem dessas questões, ressurge o “espaço” como definidor de fronteiras – nesse caso específico – existenciais. Cada qual acaba sendo a

medida do espaço que, na construção e gerenciamento de sua vida, se permitiu ocupar e, para tanto, preparou-se (ou deixou de preparar-se). Em que momento da vida se deu (ou não se deu) a “virada” da consciência, marcando quem se submeteu ao “espaço” determinado pela vontade do “outro” e quem se rebelou contra essa mesma imposição, saindo em busca do “espaço” inventado pela própria vontade? É preciso ter clareza para o fato de que a sobrevivência psíquica (emocional) e cultural (conhecimento) no “espaço-mundo” de hoje não abriga mais o discurso do “eu vitimado”. A afirmação da subjetividade exige o pacto ético: a erradicação do algos que habita o próprio ser e ao seu redor.

Com o propósito de melhor traduzir a neutralidade do tempo, ante a imposição do espaço, convém recordar dois depoimentos: um provém da Roma Antiga, na figura do imperador e filósofo, Marco Aurélio, que reinou entre os anos de 161 e 180 de nossa Era; outro vem pelas vozes dos cineastas Michelangelo Antonioni e Wim Wenders que assinaram o belo filme *Além das nuvens* (*Beyond the clouds* – 1995).

A escolha das duas fontes não assinala apenas a profunda distância entre os tempos, mas também a diferença radical na configuração dos espaços culturais. Todavia, pode-se perceber que o imperador-filósofo e os dois cineastas formariam belo trio, reunidos numa palestra à qual se fizessem presentes públicos das respectivas épocas. Todos compreenderiam bem o que estivesse sendo exposto. Na primeira citação, Marco Aurélio reproduz uma frase do dramaturgo grego Eurípedes, “Tudo o que nasceu da Terra deve à Terra retornar, e tudo o que vem do Éter, ao Céu deve voltar” para, em seguida, sobre ela sentenciar: “ou seja, trata-se da dissolução das combinações entre os átomos e da dispersão dos elementos” (*Meditações* – Livro VII - § 50: 83).

Na voz do narrador, em bela interpretação de John Malkovich, os cineastas abrem a narrativa com um texto no qual figura essa passagem: “A coisa mais difícil é não se poder interessar por nada. Não ler, não ter nenhuma distração. Alcançar o silêncio e a escuridão. É na escuridão que a realidade se acende. É no silêncio que as vozes chegam de fora”.

Promovendo as adaptações necessárias às reflexões aqui sugeridas, entende-se que o “espaço” do mundo da comunicação é regido exatamente pelos princípios da “dissolução das combinações” e da “dispersão dos elementos”, ou seja, as diferentes combinações de conteúdos são dissolvidas pela dispersão das informações, processo alimentador do estado de atur-

dimento a que os seres se entregam, por não filtrarem criticamente o que recebem e por escolherem sempre o menos enriquecedor.

Na citação do filme, o que se destaca é a dissolução da subjetividade pela permanente permissão ao assédio de agentes externos: excesso de som, de luzes, ou seja, a asfixia cultural com a qual a subjetividade se desvia de seu curso natural: o espaço do pensar.

Palavras, imagens e sons, ao que parece, não mais pertencem ao reino da “significação”. O reinado de agora está entregue ao conformismo e ao conforto gerados pela dinastia da “informação”. Assim, velocidade e objetividade suprem carências outrora preenchidas pela criticidade e pela interpretação. Este novo modelo cria as condições para certa vivência traumática na qual se inserem o mal-estar, as disjunções e o confinamento a que se encontra relegado o pensamento teórico, conforme sinaliza o capítulo seguinte.

O mal-estar, as disjunções e o pensamento teórico

O diagnóstico até aqui proposto aponta claramente para a espiral do infortúnio existencial. Não há, na paisagem do futuro, possibilidade de restauração do desejado equilíbrio, sem o preço penoso de uma radical “descontaminação”. Não é apenas o ar puro que a natureza fornece a encontrar-se sob severa ameaça. Além dele – e principalmente – é a impureza do ar presente nos “pulmões da existência”, que, em lugar de “oxigenados” pelos valores da real criação com a qual a vida pode e deve ser celebrada, se encontram oxidados pelos “radicais livres” multiplicados em exibicionistas, narcisistas improdutivos, especuladores, aventureiros do mercado, carreiristas, falsários, “piratas”, e a vasta legião integrante do “baixo-clero” da indigência intelectual, sempre pronta a disparar contra a inteligência ativa a retórica da simplificação, tentando com isso minar a eficácia de uma razão argumentativa. A raiz do “mal-estar” não se encontra alojada na frustração ante o que não se consegue atingir ou realizar. Afinal, num certo sentido, em todas as épocas, tal sintoma se faz presente. Que seria da arte, se na sua mais profunda origem não houvesse um desconforto incurável? As grandes e autênticas obras de arte provêm desse “magma subjetivo” a queimar as entranhas do inconformismo. Então a questão não reside na existência do “mal-estar”. Sobre este, aliás, dele bem tratou Freud. O problema que, na sociedade atual, se agiganta (e fica exposto na “camada epidérmica” do cotidiano), é oriundo de sua própria

superfície que finda por realimentar a “cadeia de banalidades”. Nada, portanto, tem gravidade para além das atribulações diárias que, individualmente, os anônimos da urbanidade também julgam poderem administrar, ante a oferta de tantas “estratégias de salvação”, e de “curas”, em favor da almejada “purificação”.

O mal-estar de que aqui se fala é sistêmico; atua em bloco. Não há remédio, sem desconectar a cultura das disjunções. Não se cria um processo sistêmico para combater em igualdade de condições, sem antes a consciência do sujeito promover a ruptura com os elos fomentadores da “intoxicação cultural”. Princiramente, a remoção do mal-estar há de se dar em escala individual, para, num segundo momento, haver a recusa majoritária. Inverter essa ordem de prioridade soa sempre como mais uma promessa de grupos que, às vezes, sequer conseguem esconder suas reais intenções de algum modo direcionadas para “faturas” diversas, ou seja, o fenômeno da “redenção coletiva” normalmente traz em seus interiores a perigosa intolerância dos variados “messianismos”, o que significa sempre o risco de propiciar a aventura de uma ilusão inconseqüente da qual pode ressurgir a “monstruosidade” ainda mais fortalecida... Nunca é demais lembrar as pontuações críticas de E. Cioran, notadamente em três de suas obras (cf. bibliografia), com especial atenção aos textos “Genealogia do fanatismo” e “Rostos da decadência”, ambos inclusos em *Breviário de decomposição* (Ed. Rocco, 1989).

O processo disjuntivo de mais grave efeito reside num modelo cultural, com intensa presença dos meios de comunicação de massa. Estes contribuem decisivamente na disseminação de uma suposta “eficácia” que consiste em fazer crer no fato de o real ser objeto de apreensão e de entendimento, com base nos formatos midiáticos. A multiplicação desenfreada dessa modelagem, a exemplo do que se dá no Brasil, cria o hábito de tudo poder ser simplificado, degradando e isolando o pensamento teórico, campo no qual se efetiva a experiência do indivíduo com o conhecimento. A sociedade que, majoritariamente, delega os parâmetros de seu ajuizamento a paradigmas midiáticos tende, em escala progressiva, a desprezar o pensamento, a argumentação, a interpretação e, por fim, a análise. Em substituição a tais atributos com os quais se aprimoram a inteligência e a criticidade, passam a vigorar as “forças neutralizadoras”, em nome do “pensamento formal” cuja construção inclui conteúdos parcializados, estímulos sensoriais e opinativos, carga

diversificada de informação e, consolidando a fórmula, a fixação de conceitos consensuais e majoritários, o que abafa as vozes da diferença.

De início cabe esclarecer o que entendemos por “pensamento teórico” e “pensamento formal”. Em linhas gerais, podemos fixar a seguinte diferença: o pensamento “teórico” apreende o real, sempre com projetos inacabados, para investigá-lo, oferecendo ao receptor substância com a qual seu olhar se sinta modificado pela força impositiva de um novo vislumbre, enquanto o pensamento “formal” propõe um recorte do real, subordinado a preconceitos, preconceitos ou conceitos funcionais, sem produzir no receptor nenhuma ameaça quanto ao seu repertório anterior. Em outros termos, o pensamento “teórico” é, por excelência propositivo e prospectivo; o pensamento “formal” é, na essência, constatativo e redundante, além de frágil.

Como resposta à argumentação aqui sugerida, alguém poderá, com o intuito de defesa, alegar que é também a mídia a promotora e divulgadora da própria produção do pensamento teórico. Afinal, é a mídia que propicia a visibilidade das publicações, entrevistas e derivados. Ela própria oferece espaços para matérias que a criticam. Então, a título de indagação, que razão levará a mídia a divulgar tantos “produtos” e “discursos” aparentemente contra seus próprios interesses? Obviamente, o fato não será movido por nenhuma pulsão masoquista da mídia. Pelo contrário, até a motivá-lo estará um impulso narcísico. Seja posta no banco dos réus, seja exaltada como grande “deusa”, a mídia, em ambos os enredos, figura como protagonista. Conseqüentemente, no rol da importância, ela fatura na dupla cena. Outra possibilidade de entendimento para o mesmo fato nos pode conduzir a diferente atalho: transformar também em “grotesco” o pensamento crítico elaborado sobre o perfil midiático. Isto seria um mecanismo perverso usado, não necessariamente de modo consciente, pela mesma mídia.

Mais se tornam presas fáceis dessa malha perversa estudos – nem sempre dotados do suporte teórico-crítico –, cujo teor se nutre dessa oscilação na qual a mídia figura ora como tema de “apoteose”, ora como fonte de “sinistrose”. Ao exaltar (ou referendar), o pretense pensamento teórico (na verdade, apenas “pensamento formal”), a divulgação de certo “olhar crítico” nada faz além de servir de alavanca publicitária para a própria mídia. É ela que, na verdade, se fortalece. Em ambos os recortes, o “pensamento formal” se dá a ver como uma variante da expressão do “grotesco”. Nessa configuração cabe, pois, a massa de publicações tematizadoras do universo midiático, cuja duração não

ultrapassa nada além de seu curto tempo de exibição, a exemplo da torrente de publicações a inundar o mercado editorial norte-americano, e, com expressiva projeção, também no mercado brasileiro.

No quadro de ofertas entram antropólogos, comportamentalistas, psiquiatras (e derivados), críticos da cultura, estatísticos e, enfim, pesquisadores de toda ordem promovendo seus recortes no caldo da tagarelice “intelectual”. Nada contra o fato de cada um buscar seu canal de expressão. A questão é de outra ordem. Ela envolve um “olhar estratégico”. É nisso que a mídia se defende, gerando o efeito da neutralização. Ao conferir notoriedade ao varejo das publicações indiferenciadas, a mídia cria a falsa associação entre o autêntico “pensamento teórico” e o improdutivo “pensamento formal”. É a mesma estratégia adotada pela mídia, quando ela cerca um “produto” eminentemente cultural ou crítico com um lote de “produtos” banais. O trânsito, pois, pelas trilhas das territorialidades midiáticas pode ser uma experiência cativante e instigante. São todas atraentes e propiciam exposição pública. O difícil, porém, é saber distinguir entre o mero atalho para encurtar os caminhos da notoriedade e a sinuosa estrada repleta de sutilezas, surpresas e dificuldades.

Numa entrevista que realizamos com Zuenir Ventura, num dos programas do Letras & Mídias, (em exibição pela UTV/RJ, de março de 2000 a setembro de 2003), o jornalista e cronista fazia uma observação própria de quem acompanha atentamente as transformações em curso. Em tom de alerta, Zuenir afirmou que uma das questões presentes na atual atividade jornalística é o enfrentamento de um efetivo problema à espera de solução: o jornalismo e o público estão sendo inundados pela excessiva carga de informação, sem o suporte da não menos necessária explicação.

No fluxo da entrevista mencionada, acabara de vir à tona um dado da realidade atual que, pelo seu perfil, tende a transformar-se num crescente impasse, diante do qual os profissionais de comunicação haverão de se sentir impelidos a uma revisão de suas próprias funções. Ao tecer esse registro, estou, na verdade, procurando desenhar um quadro já perceptível, principalmente nos jornalistas mais jovens. Já formados sob o impacto das transformações político-econômico-culturais das últimas décadas, eles acusam certo estado de estonteamento com reflexos imediatos no resultado final de suas matérias e coberturas.

De um lado, amplia-se assustadoramente o nível de sofisticação em todos os campos da inteligência; de outro, simplifica-se o modo de notici-

ar os acontecimentos urdidos por essa mesma inteligência. Na outra ponta, encontram-se leitores (ou telespectadores), em sua maioria, portadores dessa igual defasagem que, no fundo, é da ordem do conhecimento. Observa-se, portanto, a existência de uma gama desproporcional de informações em relação à capacidade de organização. O que produz o aturdimento não provém da ignorância e sim da desarrumação de múltiplos conteúdos (ou estímulos). Assim, o desafio que se apresenta a produtores e consumidores de notícias é o desenvolvimento de uma percepção compatível com a configuração de mundo.

Há, sem dúvida, na mecânica dos operadores de informação, um conflito que não se resolve, dada a incompatibilidade entre os termos da seguinte equação: armazenamento x filtragem + concatenação = compreensão. Esta seria a equação produtiva para o aperfeiçoamento do saber. Todavia, na prática cotidiana, não é assim que os termos são operados. Há nela uma sucessão de desconexões, cujo resultado final redonda em subtração na estocagem de conhecimento: armazenamento – filtragem x concatenação = perturbação cognitiva.

Sucedem-se matérias informativas a respeito das falsificadas contabilidades de grandes corporações norte-americanas. Noticiar os fatos em nada esclarece a lógica que os produziu. Sem fazer emergir a explicação das tramas responsáveis por tais procedimentos delituosos, a realidade na qual elas se deram permanece recoberta por tipo de mistério a alimentar uma modalidade jornalística que, cada vez mais, se confunde com folhetim de suspense. Agrava-se a situação por que o mistério não se restringe apenas ao campo do capitalismo financeiro. Pelo contrário, espalha-se por todas as áreas. O noticiário sobre descobertas científicas não é diferente. O que, sinceramente, a maioria dos leitores compreende acerca do que lê, ouve e/ou vê? Se o ofício jornalístico não se entregar rapidamente à elaboração de uma nova política de comunicação, temo pela própria sobrevivência do jornalismo, pelo menos nos moldes como nos habituamos, desde as origens da Era de Gutenberg, a reconhecê-lo. Uma “nova didática” para os meios de comunicação passará a ser demandada, independentemente da querência ou não dos atuais defensores do modelo oferecido.

A velha máxima (“comunicação é informação”) que fez perdurar o casamento entre complexo midiático e público pode estar à beira da dissolução. Mesmo o advento do “jornalismo on line”, anunciado com alarde e investimentos esperançosos, não tem, até aqui, alimentado sinais promisso-

res, a exemplo da fracassada expectativa na parceria entre vendas e internet. Talvez, os profissionais à frente de tais modalidades não estejam computando a real necessidade que, na outra ponta, se encontra. Há sinais de perturbador esgotamento ante o “vazio” que segmentos letrados começam a manifestar, no tocante à frustração das “novas ofertas”. Tudo satura, inclusive a massa de informações e, pior ainda, se elas tendem a ser desencontradas.

Pesquisas recentes dão conta de que tem havido um aumento de entradas em chat, porém também foi constatado que tem decrescido o tempo de permanência nele. Ora, a junção desses dados permite ao analista deduzir que a “ferramenta” produz apelo, enquanto a experiência revela desencanto. O “vazio” dos contatos faz o usuário deslizar para outros e outros mais. Essa reiterada tentativa leva à exaustão e ao progressivo desinteresse. Desconfio que igual sintoma esteja a rondar os ânimos dos consumidores de notícias. Em sendo verdade, é a essência do jornalismo a estar em jogo.

Se por um lado a tecnologia vem sofisticando processos de simulação do real, também é verdade que a mesma tecnologia vem propiciando processos crescentes, em vários setores, de autonomização. Por ora, a indústria fonográfica tem sido o foco mais visível. Crescem selos alternativos e produções independentes. Em breve, também o fenômeno atingirá editoras e outros ramos da Indústria Cultural. A única possibilidade de ação inibidora por parte dos meios de comunicação haverá de ser pelo caminho da qualidade dos conteúdos, sob pena de os habituais usuários migrarem para outras ofertas que, inevitavelmente, em futuro próximo, estarão disponíveis. Essa é uma contradição interna da própria espiral do capitalismo. Persistir, pois, na simplificação de conteúdos pode resultar na fragilização de todo o processo responsável pela difusão da informação. Quem fizer pouco caso acerca desse risco poderá amargar graves conseqüências. Afinal de contas, nada na história da civilização se mostrou eterno. Quem, portanto, poderá assegurar a eternidade da “Era de Gutenberg”, entendida aqui como “jornalismo industrial”? Zuenir Ventura terá lá sua alta dose de razão...

A propósito das implicações que habitam a prática jornalística atual, cabe assinalar o que, em artigo assinado na edição de 21/01/03, o jornalista Clóvis Rossi, em sua coluna diária na Folha de S. Paulo, sentenciou, ao convocar a categoria profissional a um exercício de rigorosa autocrítica:

É importante deixar claro que os jornalistas temos formidável parcela de culpa nessa história. Estamos abdicando de características que deveriam marcar a fogo o DNA de cada profissional. Passamos a aceitar alegremente teses, idéias e teorias como verdades absolutas, com o que abdicamos da curiosidade, motor principal da profissão, e do ceticismo a respeito do que mortais comuns esgrimem como verdade única e definitiva.

Com preciso corte cirúrgico, Rossi resumiu o grave problema que habita o jornalismo atual. Por que, em sua grande maioria, jornalistas reproduzem (ou repassam) conteúdos, quando deveriam produzir seu próprio olhar sobre os fatos do mundo? Essa é a questão que, uma vez tocada, desnuda a verdade que tantos se esforçam por ocultar. A raiz do problema se encontra na formação profissional e na orientação das empresas de comunicação. Sem alterações nas duas frentes, não há como se romper o modelo posto.

A tentativa de analisar crítica e desapassionadamente a questão parece fadada a cair numa armadilha, em razão de dois aspectos que insistem em aprisionar o enfoque: 1. a obrigatoriedade (ou não) do diploma; 2. o perfil predominantemente teórico ou prático do curso. Apesar dos louváveis esforços, na maioria dos casos, não é evitado o tom corporativista no qual as partes atreladas defendem intransigentemente idéias que se confundem com defesa de interesses. A compreensão crítica não deve absorver posições contaminadas pela cegueira funcional.

Os cursos existem e estão espalhados por todo o país. E jornalismo é, como outras, uma profissão regulamentada. Como tal, pressupõe alguns requisitos. Abrir-se a quaisquer aventureiros não parece ser o atalho mais produtivo. Criarem-se algumas áreas livres, sim. Artigos, entrevistas e críticas que tematizam setores específicos deveriam ser espaços entregues a profissionais de seus respectivos ramos, explorando o conhecimento atinente ao campo temático em questão, o que só enriqueceria o perfil da imprensa. Uma coisa é certa: a nova geração egressa dos cursos de comunicação não sabe entrevistar. A maioria considera entrevista o que não passa de inquérito ou questionário. Na imprensa escrita, isso é fatal. Os "entrevistadores" saem com o elenco de perguntas, sob o severo ditame de uma pauta, e, haja o que houver, o entrevistado responderá ao que foi previamente sentenciado. A maioria ignora o belo livro *A arte da*

entrevista: uma antologia de 1823 aos nossos dias, organizado por Fábio Altman (Ed. Scritta, 1995), apenas como uma referência entre outras.

Quanto à discussão travada entre “formação teórica” e “formação prática”, as vozes que, aqui e ali, se pronunciam a respeito não deixam de gerar certa melancolia. O equívoco já se prenuncia no uso da palavra “formação”. Prática não forma. A prática possibilita desempenho funcional; portanto, ela é operatória. É o nível mais primário de qualquer aprendizagem em qualquer ofício. Ela se funda em procedimentos miméticos cujas matrizes são elaboradas, muito antes, pela sofisticação do pensamento teórico, o que permite a seguinte sentença: o pensamento teórico é requintado enquanto a prática é requentada. A prática se torna eficiente, quando embasada em vigorosa expansão do pensamento, o que apenas é alcançável mediante a exposição do ser ao desafio da reflexão, fundamento da formulação teórica. “Com teoria não se fazem matérias”, vociferam os detratores do pensamento. Claro, nenhuma teoria “faz” coisa alguma. Todavia, é ela que mobiliza o “pensamento-linguagem”, permitindo a expressão do “código-língua” e, por fim, sua conversão em “matéria”. É isso que define o resultado final de uma matéria com ou sem qualidade.

O que é reclamado por Clóvis Rossi encontra explicação na “deformação” do jornalista. Como a imprensa diária pode oferecer conteúdo capaz de confrontar a força do “pensamento único”, se a maioria de seus novos profissionais está limitada por uma ferramenta simplória a incluir vocabulário restrito, sintaxe banal e informação descartável? De onde se vai extrair conhecimento exigido para a autonomia crítica? Os defensores da “formação prática” têm de oferecer solução para o impasse. A tal “formação” não dá conta de situações que exigem análise, interpretação, prospecções.

A outra frente a merecer redefinição recai no “modelito empresarial”. No mundo da “economia globalizada” (ou de perfil neoliberal – expressão recusada por alguns), difundiu-se a idéia de que, indistintamente, uma empresa deve ser gerida por princípios e procedimentos em consonância com o que reza na cartilha do mercado. Transposto para a realidade brasileira, no limiar dos anos 1990, o ideário rapidamente contaminou setores variados, estendendo-se a áreas de ensino, saúde e comunicação. É óbvio que as conseqüências não poderiam deixar de ser desastrosas, não sob o ponto de vista dos “negócios”, mas quanto aos fins. Supõe-se haver profunda diferença entre a finalidade de uma rede de açougues e uma rede de hospitais, escolas ou órgãos de comunicação. O que está imperando – para

nos atermos apenas ao campo da comunicação – é o complexo midiático industrial na condição de apêndice das megacorporações do capital. Desse atrelamento, decorre a série de deformações, à altura de modificarem o sentido e a finalidade dos veículos de comunicação.

Enfim, a autocritica acenada por Clóvis Rossi é tão necessária quanto inadiável. O problema, porém, esbarra na possibilidade exígua de promover o rompimento dos atuais elos que integram a cadeia defeituosa. Embates progressivos estão sinalizados na conjuntura mundial (assunto que deverá nortear a segunda parte deste artigo). Não se trata de tom profético e assombroso. É apenas o reconhecimento acerca do que vem sendo engendrado, em âmbito planetário, e que teve, no 11 de setembro, seu marco oficial. A gravidade da dinâmica em curso vai forçar um redirecionamento qualitativo por parte dos órgãos de comunicação. Isto é inevitável, porque disto também dependerá a preservação das receitas desses mesmos órgãos (ou “empresas”). Cada vez mais, acontecimentos no mundo esbarrarão na necessidade de análises, posicionamentos, ou seja, aquilo que não cabe na frágil fórmula da “informação”.

Há uma camada de público que começa a perceber que o “mundo lido” e o “mundo visto pelas telinhas” não traduzem o “mundo real”. Será, portanto, a ampliação da massa crítica demandante que determinará a transformação do que ainda hoje se oferece como jornalismo.

Em algum momento da explosiva transformação cultural que logo foi imaginada como “aldeia global”, uma ilusão foi vendida e muitos a compraram, mesmo sem saberem do que efetivamente se tratava. A “mercadoria” ofertada vinha com a fantástica promessa de um mundo inteiramente interligado e movido pelo ideário “neo-iluminista”, centrado na verdadeira “democratização do conhecimento”. Voltaire, Rousseau, Diderot e, na vertente alemã, Kant, se vivos estivessem, logo experimentariam profunda frustração, ante tamanha euforia, a ponto de levarem ao absoluto esquecimento aquele projeto emancipador rascunhado, ao longo do século XVIII.

Algum tempo se passou e do alto regozijo das primeiras horas de prazer inebriante, parece haver ficado um amplo salão, como arquivo morto da alegria, e depósito de uma sucata de festa. A prometida “sociedade da informação”, após algumas décadas, começa a deixar sinais de intensa debilitação.

Para um ponto final na questão, cabe resumir isto: nenhum texto teórico emana de algo que não seja a vida. É primeiro nela que o teórico

deposita demoradamente seu olhar. Para tanto, ele a olha, em seus máximos e mínimos aspectos, com a finalidade de, exatamente, dela extrair o sumo de tudo que a habita. Por fim, a longa e criteriosa observação, revestida de conhecimentos já absorvidos, adquire materialidade num escrito. Assim, o que cabe fazer a um leitor de texto teórico é, com o esforço de sua compreensão, valendo-se também de conhecimentos já assimilados, devolver aquele texto ao pulsar da vida, em sua ampla manifestação, sabendo demonstrar como aquele texto, aparentemente destituído de concretude, é o que mais tematiza, explica e antecipa a rede dos acontecimentos.

A informação e a crise da argumentação

É claro que a informação não é um mal em si. Quem porventura endossasse a idéia acerca do malefício da informação, no mínimo, mereceria ser considerado um ser suspeito quanto à sua vocação democrática. Então, o problema aqui não diz respeito à conquista da sociedade moderna. Quanto mais circulação de informações houver, melhor saúde terá o “coração” da democracia. A questão ganha, porém, outras dimensões, quando se constata que o regime da informação assume importância acima de seus limites. Nisso reside a “banda podre” da “mercadoria” mencionada no início do artigo. Passo a passo, a pressão das informações foi abocanhando “territorialidades” que historicamente delas eram tutores o pensamento e a argumentação.

A velocidade e a objetividade da informação se mostraram mais sedutoras que a paciência exigida pela reflexão. Daí para a crença de que estar bem-informado é o requisito essencial para a obtenção do que é desejado foi um pulo. Aquele que, nos dias atuais, se atreve a articular um pensamento contrário pode ser considerado “jurássico”. Em certos redutos, conchamar interlocutores ao exercício do pensamento e da criticidade pode redundar num ato de desagradáveis conseqüências. Mais ainda, se a “informação” for colocada sob suspeita. O que, pois, aqui se está problematizando é a capacidade (ou não) de romper-se com a tirania da informação.

O uso do termo “tirania” foi premeditado. A ele se quer contrapor outro: democracia. Aparentemente, fica a sensação de haver produzido uma contradição quanto ao conteúdo do parágrafo anterior. É só aparência. A informação fortalece a prática democrática, se ela não exorbitar de sua fun-

ção básica, ou seja, servir de mote, de alavanca para o salto qualitativo do pensamento e do juízo crítico. Todavia, ela mesma se torna parceira da face autoritária, se sua presença serve para estancar o movimento pensante. É oportuno, aliás, mencionar passagem do crítico da cultura, Christopher Lasch quando, no capítulo “A esquecida arte da argumentação” – presente no livro *A rebelião das elites e a traição da democracia* (Ediouro, 1995) – afirma:

O que a democracia requer é o vigoroso debate público, não informações. Elas são necessárias também, é claro, mas do tipo que pode ser gerado apenas pelo debate. Nós não sabemos o que precisamos saber até fazermos as perguntas certas, e podemos identificar as perguntas certas somente quando sujeitamos nossas próprias idéias sobre o mundo ao teste da controvérsia pública. A informação usualmente vista como a precondição para o debate, é melhor compreendida como o seu subproduto (p. 190).

Quando aproximamos processos cognitivos distintos, a exemplo do que representam o código verbal e o código visual, não podemos perder a noção do que cada um desses padrões prioriza. O verbal destina-se ao pensamento; o visual aciona a percepção. O primeiro é predominantemente racional; o segundo é basicamente sensorial. Compreendida essa fronteira, claramente ficam delineados os perfis distintos que existem entre a função a ser cumprida pela imprensa e aquela a ser desempenhada pela televisão (e outras mídias eletrônicas). Em que momento, pois, a imprensa começou a escalada de uma autotraição? A partir do momento que relegou a segundo plano seu compromisso prioritário com o regime verbal, substituindo o encargo de contribuir para a construção do pensamento pela inserção de atributos próprios do código visual, a fim de competir com a expansão da televisão. Palavra-pensamento x imagem-informação constituiu-se o centro de um embaralhamento que redundou na imensa usina da aceleração. Numa ponta perdeu a imprensa; noutra se fez refém o leitor. Nesse jogo, a informação expulsou a reflexão (com esta se foi também a argumentação) que, nos tempos atuais, sobrevive, aqui e ali, como espasmo. Parte do rebaixamento cultural que tipifica o padrão de “consumo cultural” está associada a essa questão. Vale, uma vez mais, retornar à observação de Christopher Lasch:

É a decadência do debate público, não do sistema educacional (embora ruim) que faz com que o público esteja mal-informado, apesar das maravilhas da era da informação. Quando o debate se torna uma arte esquecida, a informação, mesmo que esteja rapidamente disponível, não impressiona (pp. 189-190).

A propósito da questão pontuada por Lasch, torna-se oportuno reproduzir o depoimento que José Saramago concedeu à jornalista Daniela Birman, em entrevista publicada em *O Globo* (Prosa & Verso – 20/03/04):

Vivemos numa época em que é possível discutir tudo. Ao redor do mundo reúnem-se congressos, organizam-se simpósios, colóquios, mesas-redondas, e tudo se discute: desde a ecologia ao buraco de ozônio, desde a terceira idade ao aquecimento da atmosfera, desde a cutanásia ao direito ao aborto. Tudo. Com uma exceção. Não se discute a democracia. Está ali, como santa no altar, e nós só temos que nos ajoelhar aos seus pés e rezar para que cuide de nós e nos guie pelo bom caminho. Mas esta santa laica está coberta de chagas, cheira mal e ainda por cima é surda. E mente com quantos dentes tem na boca.

Na tentativa de sintetizar o problema, pode-se afirmar que a palavra está para a melodia, assim como a imagem, para o ritmo. Posta a questão dessa maneira, não fica difícil deduzir os efeitos deformadores numa cultura construída fundamentalmente na imagem, a exemplo da experiência brasileira. Sempre que vem à tona a discussão a respeito da qualidade do que é exibido pela TV, o foco crítico tende a concentrar-se na programação exibida. Obviamente, nada há de equivocado nisso. Outro atalho, porém, não menos importante carece de observação. É claro que a televisão, como veículo, é dotada de forte apelo tanto explícito quanto subliminar. Todavia, há na televisão um poder oculto que atua no receptor independentemente do conteúdo a ser exibido. Ela produz transformações que repercutem diretamente no ritmo do pensar.

Uma criança que, na infância e na adolescência, foi exposta intensamente às mídias eletrônicas chega à fase adulta com sérios problemas de concentração, bem como graves deficiências relativas ao código verbal (lem-

bramos aqui o importante estudo de Derrick de Kerckhove, *A pele da cultura: uma investigação sobre a nova realidade eletrônica* (edição portuguesa pela Relógio D'Água – 1997). Mais preocupante ainda quando governos formulam programas educacionais baseados nas ofertas das mídias eletrônicas. Pensando, portanto, no alcance desses problemas, o profissional da imprensa, consciente da importância de seu ofício, não tem o direito de negligenciar a análise desses aspectos. A solução depende de um esforço conjunto de todos aqueles que se sentem empenhados na elevação da qualidade cultural.

A lógica invertida da mídia

Com alguma frequência, surgem matérias, tanto em redutos midiáticos quanto no setor acadêmico, cuja temática se centra na avaliação da qualidade e da eficiência da mídia. Em especial, o contexto brasileiro se revela verdadeira central de produção, no tocante a essa questão. Diferente do que, num primeiro momento, faça supor, a observação não contém nenhum tom de censura, a menos que também eu mesmo estivesse sob a mira de minha própria crítica, considerando a escrita de dezenas de artigos a versarem sobre o tema. A questão, portanto, é de outra ordem, razão a ditar o rumo do pensamento a seguir.

Haverá algum motivo específico para, no caso brasileiro, verificar-se tanta recorrência em colocar-se a mídia no banco dos réus? Afirmar que as pontuações críticas não são, em sua maioria, procedentes, significa, com justa propriedade, duvidar da inteligência de quem, porventura, assim pensa. As críticas não só procedem como inexpressivos parecem seus efeitos. Fica a sensação de que os diagnósticos são configurados e mapeados com devida competência, sem, entretanto, os responsáveis atingidos pelas críticas acusarem o menor incômodo. Ao contrário, continuam na mais absoluta indiferença. A imunidade à crítica é, aliás, um dos sintomas da face arrogante brasileira, sempre alternada por dissimulada expressão de amabilidade e cortesia. Do alto dos cargos jamais provém qualquer reação na forma de contraponto crítico.

De um modo geral, no Brasil, os responsáveis pelos modelos midiáticos têm plena ciência de que, em larga escala, oferecem subprodutos quanto ao conteúdo, balanceados com sofisticação técnica. Investem em renovação e ampliação de parques gráficos e derivados, enquanto se descartam de

profissionais experientes e calçados em fino conhecimento. Os detentores dos grandes negócios não lamentam o gasto com aquisição de avançadas máquinas, porque economizam nas folhas de pagamento, seja amesquinhando profissionais que, ao longo de décadas, investiram em conhecimento, seja oferecendo parques salários a recém-formados.

Por que, afinal, a qualidade sofrível do conteúdo gerado pelo sistema midiático brasileiro tem de ser um problema mercedor de constante questionamento? A resposta não é difícil, ao saber-se que o padrão médio de consumo cultural no país é de natureza midiática. Esse é o ponto. Primeiramente, há de ficar claro o seguinte fato: nenhum país sobrevive culturalmente se seu repertório está confinado a leituras de caráter descartável. Pior ainda, se o teor dominante dos “conteúdos” vem revestido de uma linguagem simplória, ou seja, vocabulário restrito em tom coloquial, construções diretas e banais e, por fim, abordagens descontextualizadas. Com esse “formato”, inviabiliza-se qualquer propósito de salto qualitativo no padrão cultural brasileiro. A propósito do “formato midiático”, bem o sintetizou o jornalista Ignacio Ramonet, em “O poder midiático”, texto publicado na coletânea organizada por Dênis de Moraes, *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder* (Record, 2003). Ramonet, no texto mencionado, alerta para o perigo de uma mídia com tendência à uniformização pela banalidade. Para tanto, destaca três características constitutivas do modelo vigente: a velocidade, a simplicidade e a dramatização. Às três, deve somar-se uma quarta, principalmente em se tratando de mídia eletrônica: o brusco deslocamento, aspecto específico sobre o qual já nos pronunciamos. Com tais “ingredientes”, o resultado final é o embaralhamento perceptivo e reflexivo, realimentador do processo de “infantilização”.

Os responsáveis pelos meios de comunicação de massa no país devem assumir o que lhes cabe fazer, sob pena de estarem condenando gerações ao estado deplorável da incapacidade crítico-reflexiva. Insisto em frisar que o quadro não teria proporções tão graves, se o paradigma cultural da população não fosse ditado por jornais, revistas e, principalmente, televisão. O problema, porém, é que a realidade assim se apresenta, tornando-se dispensável qualquer pesquisa para avaliar-se a autenticidade dessa constatação. Ela é por si demonstrável pela prática cotidiana. O país respira mídia. É o seu balão de oxigênio mental. Pierre Bourdieu, aliás, fez dessa trincheira

crítica um de seus compromissos mais ostensivos, atitude interrompida pela morte repentina. Todavia, ficam os inúmeros escritos a respeito.

É cada vez mais detectável, no nível universitário, a total inabilidade cerebral dos estudantes em lidarem com o texto teórico, já que o primeiro obstáculo é o padrão vocabular. O estudante brasileiro se tornou um dependente “químico-cognitivo” da “droga-informação”, considerando que pode resolver qualquer reflexão complexa com o “repertório midiático”. É nesse bojo que sobrevém o debate acerca da obrigatoriedade (ou não) do diploma de jornalista. É claro que, na conjuntura atual, faz-se indispensável a existência do curso, antes que se dê o abastardamento generalizado e definitivo. Não menor deve ser o esforço, no espaço interno dos referidos cursos, quanto ao aprofundamento do embate – que acabou por adquirir uma face histórica – entre a predominância de uma formação teórica e uma (de)formação técnica.

O fato de a universidade se transformar numa arena a abrigar esse tipo de discussão já dá a dimensão do quanto o perfil cultural do país acusa fragilidade. Perdeu-se o significado do que representa aquisição de saber. Inventou-se um lema que pretende fixar como verdade isto: “sabe quem faz”. Na perda de referências culturais, um novo par de sinônimo habita a Língua Portuguesa: saber = fazer. Mais grave ainda é constatar que, afora a mediocridade do feito, a maioria sequer sabe refletir criticamente sobre o que faz. Obviamente, o domínio da técnica é indispensável a qualquer ramo de atividade. Todavia, é inconcebível que à técnica se atribua um valor absoluto, a exemplo do alarde de alguns. Nesse quadro de inversão de valores, explica-se o descaso que os detentores dos meios de comunicação destinam a profissionais de reconhecida qualificação. Por fim, vale atentar para outro risco: a manter-se o quadro de deficiência cultural, a qualidade da democracia é que estará em xeque. Uma vez deteriorada a democracia como construção cultural, os primeiros a ressentirem-se dos efeitos serão os próprios veículos de comunicação. Se não for, portanto, por nobres valores, que a transformação se dê, pelo menos, por interesses na manutenção dos próprios negócios.

Identifica-se uma espécie de acordo cômodo entre fontes produtoras e receptoras, quanto ao fato de que se oferece o que é indicativo de maior predileção por parte do público. Este, por sua vez, declara consumir as opções que lhe são dadas, sem consulta prévia. Bem, a permanecer esse “jogo” de “empurra-empurra”, dificilmente obter-se-á mudança. É em meio

ao impasse consagrado pela conduta-padrão das partes envolvidas que a “terceira margem”, na qual se encontram as vozes críticas, tem o dever de sinalizar os vetores para a transformação necessária.

Rio, março de 2004.

Notas

1. O presente estudo, na verdade, representa a condensação de dezenas de artigos inicialmente escritos para a versão on line do Observatório da Imprensa (www.observatoriodaimprensa.com), entre janeiro de 2001 e julho de 2003. Dado o perfil desta publicação, promoveram-se as necessárias adaptações e, em várias passagens, alterações redacionais, ora com supressões, ora com acréscimos. O critério a orientar a seleção e a recombinação foi determinado pelo perfil teórico dos textos, objetivando, a título de contribuição, oferecer um leque de problematizações no âmbito da Teoria da Comunicação e disciplinas afins.
2. O conceito de “dromologia”, proposto por Paul Virilio, figura em vários de seus escritos, principalmente nas obras mencionadas na bibliografia.
3. Alguns escritos de Theodor Adorno e Max Horkheimer, principalmente o que publicaram em parceria, a exemplo de *Dialética do esclarecimento* (cf. bibliografia), desencadearam, décadas afora, as mais variadas reflexões alimentadas por um certo tom de “satanização” sobre a mídia. Tal pensamento, com o passar do tempo, estigmatizou as “fontes de produção”, com forte tendência a inocentar a outra ponta, sempre vista como vítima da “ferocidade sistêmica”. Trata-se, pois, de um equívoco a ser corrigido. Uma revisão mais isenta dá conta de que, no modelo cultural vigente, firma-se um pacto entre as partes envolvidas. Assim posto, produção e consumo parecem viver certa atmosfera de parceria e cumplicidade, o que tem fortalecido a presença hegemônica de um dado “gosto”.
4. A propósito das múltiplas implicações atinentes ao tema, remetemos para o ensaio “A mídia e a cultura pedófila” (cf. bibliografia). Nele procuramos traçar um painel crítico acerca dos processos diretos e indiretos que hoje são veiculados, principalmente pelo sistema midiático, visando à celebração de valores e estímulos com base no culto à jovialidade, aparência, exibição do corpo e sexualização, o que cria e reproduz certa atmosfera de infantilização, em nome da alegria e da suavidade da vida e redundando no que procuramos diagnosticar como “cultura pedófila”.
5. Hegel desenvolve tal pensamento em *A fenomenologia do espírito*, quando aborda o tema do “espírito subjetivo”.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
- ADORNO, Theodor et HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALTMAN, Fábio (org.). *A arte da entrevista: uma antologia de 1823 aos nossos dias*. São Paulo: Scritta, 1995.

- AURÉLIO, Marco. *Meditações*. (sel., trad. E introd. de William Li). São Paulo: Iluminuras, 1995.
- BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1980.
- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Trad. Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Papirus, 1990.
- _____. *A ilusão do fim: ou a greve dos acontecimentos*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Terramar, 1995.
- _____. *O crime perfeito*. Trad. Silvina Rodrigues Lopes. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.
- _____. *A sociedade de consumo*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro / Lisboa: Elfos Edições 70, 1995.
- BLUMER, Herbert. A massa, o público e a opinião pública. In: COHN, Gabriel (org.). *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: Editora Nacional, 1975, pp.177-186.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. Introd., org. e seleção de Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1982, Col. Estudos, 20.
- _____. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *Sobre a televisão / A influência do jornalismo e os jogos olímpicos*. Trad. Maria Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- CHOMSKY, Noam. *Novas e velhas ordens mundiais*. Trad. Paulo Roberto Coutinho. Brasília, São Paulo: Scritta, 1996.
- _____. *Os caminhos do poder: reflexões sobre a natureza humana e a ordem social*. Trad. Elisabete Lacerda. Porto Alegre: Artmed, 1998.
- CIORAN, E. M. *História e utopia*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. *Silogismos da amargura*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- _____. *Breviário de decomposição*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- DEBORD, Guy. *Commentaires sur la société du spectacle*. Paris: Éditions Gérard Lebovici, 1990.
- DIEGUEZ, Gilda Korff. Narciso, ontem e hoje. In: Vários. *Comum* (12). Rio de Janeiro: OHAEC/FACHA, 1999, pp. 25-36.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização / O futuro de uma ilusão*. Trad. José Octávio de A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- _____. *Além do princípio de prazer*. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

- HABERMAS, Jürgen. Comunicação, opinião pública e poder. In: *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: Editora Nacional, 1975, pp. 187-200.
- HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito. In: *Hegel*. Trad. Orlando Vitorino e consultoria de Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Col. "Os Pensadores").
- JULLIARD, Jacques. *O fascismo está voltando? (a queda do comunismo e a crise do capitalismo)*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1997.
- KERCKHOVE, Derrick. *A pele da cultura: uma investigação sobre a nova realidade eletrônica*. Trad. Luís Soares e Catarina Carvalho. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. Comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí, (cd. bilíngüe). São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LASCH, Christopher. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos de crise*. Trad. João Roberto Martins Filho. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Trad. Ernani Pavanli. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- _____. *A rebelião das elites e a traição da democracia*. Trad. Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.
- LIMA, Luiz Costa(org.). *Teoria da cultura de massa*. 6ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- LUCCHESI, Ivo. *O sentido e a crise no curso da modernidade: a diáspora dos signos*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras / UFRJ, 2003, 380 p. (Tese de Doutorado – impresso).
- _____. *Do flâneur ao voyeur: a crise da(s) modernidade(s)*. In: VÁRIOS. *Revista Tempo Brasileiro* (n. 141). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, pp. 39-62. / In: VÁRIOS. *Revista Comum* (13). Rio de Janeiro: Facha, 1999, pp. 79-100.
- _____. *A mídia e a cultura pedófila*. In: VÁRIOS. *Revista Lumina* (vol. 7/8). Juiz de Fora: Editora UFJF, 2002, pp. 111-132. / In: VÁRIOS. *Revista Comum* (20). Rio de Janeiro: Facha, 2003, pp. 103-124.
- MATTELART, Armand. *História da sociedade da informação*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2002.
- RAMONET, Ignacio. *Geopolítica do caos*. Trad. Guilherme J. de F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1998.

- _____. O poder midiático. In: MORAES, Denis de (org.). *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2003, pp. 243-254.
- SODRÉ, Muniz. *O monopólio da fala: função e linguagem da televisão no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *A máquina de Narciso: televisão, indivíduo e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.
- _____. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *A comunicação do grotesco*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- SODRÉ, Muniz e PAIVA, Raquel. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.
- SZACHI, Jerzy. *As utopias ou a felicidade imaginada*. Trad. Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Trad. Elia Ferreira Edel. 6. ed., Petrópolis: Vozes, 1999.
- VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Trad. Hossain Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D' Água, 1992.
- _____. (org. e introd.). *La sécularisation de la pensée*. Trad. Charles Alunni. Paris: Seuil, 1988.
- VIRILIO, Paul. *Guerra e cinema*. Trad. Paulo Roberto Pires. São Paulo: Scritta Editorial, 1993.
- _____. *O espaço crítico: e as perspectivas do tempo real*. Trad. Paulo Roberto Pires. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, Col. Trans.
- _____. *A máquina de visão*. Trad. Paulo Roberto Pires. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.
- _____. *Velocidade e política*. Trad. Celso Mauro Puciornik e prefácio de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- _____. *A arte do motor*. Trad. Paulo Roberto Pires. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- WOLF, Mauro. *Teorias da comunicação*. Trad. Maria J. Vilar de Figueiredo, 6ª ed. Lisboa, 2001.

Outras fontes: jornais, revistas e TV

Jornais

O Globo – edição de 10/03/02.

Jornal do Brasil – edição de 10/03/02.

Folha de S. Paulo – edições de 03/05/02 e 21/01/03.

Artigos em revistas e jornais

HAMBURGER, Esther. Formatos da intimidade. *Revista Mais!* (Folha de S. Paulo – edição de 24.02.02).

LUCCHESI, Ivo. Artigos publicados no *Observatório da Imprensa* (on line – www.observatoriodaimprensa.com/), entre janeiro de 2002 e julho de 2003.

PALAST, Greg. In: STYCER, Mauricio. Profissão: repórter de investigação. *Revista Carta Capital* – edição 281 de 10/03/04.

ROSSI, Clóvis. Artigo publicado na *Folha de S. Paulo*, na edição de 21/01/03.

SARAMAGO, José.. In: BIRMAN, Daniela. Democracia surda e assassina. *O Globo* (Prosa & Verso – 20/03/04).

_____. In: GIANNETTI, Cecília. A ditadura disfarçada. *Jornal do Brasil* (Caderno B – 20/03/04).

Programa de TV

VENTURA, Zucnir. Programa *Letras & Mídias* (20) – UTV/RJ – 15/06/02.

Resumo

O presente estudo analisa o perfil e os efeitos provocados pela predominância de uma progressiva cultura midiática. Também é objeto de investigação crítica o processo empregado pelo sistema midiático no que se refere aos modos de apropriação e de expressão do real. Igualmente a preocupação se estende à dimensão política, em função das contaminações pelas quais passa a democracia.

Palavras-chave

Sistema midiático, informação, política cultural, teoria da comunicação.

Abstract

This essay analyses the outline and effects provoked by a predominance of a progressive mediatical culture. It's also object of our critical investigation the employed process by the media system concerning the ways of appropriating and expressing reality, as well as externalize preoccupation that be extended to the political dimension, on account of the contaminations democracy is facing nowadays.

Key-words

Mediatical system, information, culture politics, communication theory.

O consumo na pós-modernidade: uma perspectiva psicossociológica

Fred Tavares

Considerações iniciais

*O indivíduo tornou-se um centro decisório
permanente, um sujeito aberto e móvel
através do caleidoscópio
da mercadoria.
Gilles Lipovetsky*

Refletir sobre uma análise psicossociológica do consumo¹, requer um desafio epistemológico que rompe com tradições ideológicas metafísicas e provoca, de certa forma, inquietações filosóficas acerca da construção e da validade do seu pensamento teórico, ainda mais quando contextualizado sob a égide de uma modernidade tardia (Jameson, 2000).

Isto porque ao se desvelar um novo olhar, como um desafio da ordem da complexidade, procura-se esboçar uma argumentação para se contrapor a uma corrente paradigmática dominante com o propósito de trazer à discussão um tema que aglutina consumo, psicossociologia, subjetividade, marca comercial² e pós-modernidade, não como uma resposta definitiva, mas, sobretudo, uma problematização à busca de um conhecimento dialógico, tal qual nos ensina Morin (2002).

No sentido de Pedro, implica em um pensamento complexo de olhares e saberes múltiplos, de forma inter e transdisciplinares, exercendo um status de filósofo para “incorporar a complexidade no seu modo de aprender o mundo (...) problematizar este ‘novo objeto’ e, simultaneamente, instrumentalizá-lo na busca de paradigmas para balizar o conhecimento” (Pedro, 1997: 75).

Portanto, o enunciado deste ensaio é aporético e provocativo. Para tanto, trabalha-se com uma questão central nesta análise. Diante da

pós-modernidade, e de um consumidor cuja subjetividade é plural, mutável, fragmentária e flâneur, as teorias do consumo, que estão relacionadas ao pensamento da modernidade, necessitam de uma nova perspectiva para compreender esse sujeito que escolhe marcas comerciais como pertencimento psicossocial, através de identidades revogáveis, temporárias e flutuantes.

Para responder a esta questão são adotados como fundamentação teórica autores e obras que dialogam sobre os temas consumo, psicossociologia, subjetividade, pós-modernidade e marcas comerciais. É utilizada como metodologia investigativa a pesquisa exploratória, através da técnica de levantamento bibliográfico.

A intenção é, tão somente, argumentar e apontar caminhos e reflexões com o objetivo de incitar um questionamento sobre as doutrinas que regem o consumo; são elas, a saber: a econômica, a sociológica, e a psicológica (Featherstone, 1995). E que, por sua vez, não conseguem dar conta de explicar o eixo aqui indagado: subjetividade descentrada – consumo – pós-modernidade. Visto que, as perspectivas teóricas atuais relacionadas ao consumo estão apoiadas em um olhar moderno, influenciadas por um pensamento iluminista e ontológico.

Trilhando os passos de Deleuze e Guattari (1992), deve-se ir ao encontro de uma filosofia que não obedeça à lei e à razão, mas, sim, à perversão com a finalidade de percorrer o não-pensado no pensamento.

A cultura do consumo segundo o olhar moderno

Conforme Featherstone (1995), três linhas distintas (econômica, sociológica e psicológica) regem o conceito de cultura do consumo:

A primeira é a concepção de que a cultura de consumo tem como premissa a expansão da produção capitalista de mercadorias, que deu origem a uma vasta acumulação de cultura material na forma de bens e locais de compra e consumo.

Em segundo lugar, há a concepção mais estritamente sociológica de que a relação entre a satisfação proporcionada pelos bens e seu acesso socialmente estruturado é um jogo de soma zero, no qual a satisfação e o status dependem da exibição e da conservação das diferenças em condições de inflação. Nesse

caso, focaliza-se o fato de que as pessoas usam as mercadorias de forma a criar vínculos ou estabelecer distinções sociais. E, terceiro lugar, há a questão dos prazeres emocionais do consumo, os sonhos e desejos celebrados no imaginário cultural consumista e em locais específicos de consumo que produzem diversos tipos de excitação física e prazeres estéticos (Featherstone, 1995: 31).

Segundo Slater (2002), a compreensão do conceito de cultura de consumo está dissolvida através das áreas psicológica, sociológica e econômica; todavia, estas, separadamente, são incipientes para revelar a descentralidade e a mutabilidade que marcam o consumidor atual e sua subjetividade pulsional e coletiva.

A cultura do consumo envolve, por exemplo, o consumidor esquizofrênico criador de pastiches de Jameson (1984), a morte do social de Baudrillard; o destronamento dos valores culturais elitistas ou absolutos pelas preferências relativas, mas agora com poder socioeconômico de sujeitos “descentralizados” (Slater, 2002: 200)

Para Featherstone e Slater, a concepção do consumo se apóia em uma perspectiva teórica que engloba diferentes olhares das ciências sociais e humanas, contudo, sem uma abordagem interdisciplinar capaz de refletir a subjetividade plástica do consumidor contemporâneo, através de um saber psicossociológico, à luz de uma condição pós-moderna.

A dimensão que se quer aqui propor é a da natureza psicossociológica ou do campo da psicologia social (Maisonneuve, 1977) como a episteme que, na pós-modernidade, permite explicar o comportamento mutável de um sujeito, cujo consumo se dá de forma psicossocial ou ecosófica (Guattari, 1991).

O campo da psicossociologia

Para esclarecer a questão aqui proposta, vamos a breves definições do campo da psicossociologia, através de Nasciutti (1996) e Maisonneuve (1977), tendo como recortes a subjetividade e a interdisciplinaridade, para lançar as bases à discussão apresentada.

Em Nasciutti:

A complexidade do sujeito em seu meio não permite que ele seja estudado sob um único ângulo e é essa convicção que me conduziu a uma posição interdisciplinar, onde vejo o lugar da Psicossociologia, cujas bases são as relações que o indivíduo mantém com o social, o modo como estas se estruturam e os efeitos da interação desses determinantes sobre o indivíduo (Nasciutti, 1996: 54).

Para Maisonneuve:

Cumpra partir desse fato, expresso pelas próprias denominações de psicossociologia, psicologia social, de que se trata de ciência-charneira. Sua emergência e seu crescente desenvolvimento provêm da incapacidade de a sociologia, ou a psicologia, sozinhas, explicarem a integralidade das condutas humanas concretas. (Maisonneuve, 1977: 2)

Pode-se destacar que o domínio próprio da psicossociologia aparece na interação dos processos sociais e psíquicos ao nível das condutas concretas, assim como na interação das pessoas e dos grupos no quadro da vida cotidiana. E nesse tecido variado de laços interpessoais, e do reconhecimento do estudo do ser humano, através da abordagem interdisciplinar que integra sujeito e social, tem-se a base com a qual se vai dirigir o raciocínio a ser construído.

Destarte, estabelecendo-se uma corrente a ser seguida, é imperioso posicionar os fundamentos da pós-modernidade, da subjetividade e das marcas comerciais para que se possa fazer as providenciais ilações, através do escopo psicossociologia e consumo.

Modernidade x pós-modernidade

Inicialmente, é fundamental apresentar os conceitos de modernidade e pós-modernidade com o objetivo de introduzir as diferenças necessárias acerca de cada paradigma para que se possa focalizar o objeto de reflexão neste ensaio.

Vamos iniciar com a análise etimológica da palavra modernidade. *Modernus*, derivado de modo (“recentemente”, “há pouco”), uma palavra de formação tardia na língua latina, acompanhou o modelo de *hodiernus* (derivado de *hodie*, “hoje”). Foi usada, inicialmente, em fins do século V d.C., como antônimo de *antiquus*. Mais tarde, termos como *modernitas* (“tempos modernos”), e *moderni* (“homens de nosso tempo”) tornaram-se também comuns, sobretudo após o século X (Kumar, 1997).

A modernidade, por conseguinte, é uma invenção da Idade Média cristã. O mundo antigo era pagão, o moderno, cristão. Este refletindo a luz (iluminismo), o outro as trevas.

Para Featherstone (1995), a modernidade surgiu com o Renascimento e foi definida em relação à Antiguidade, como um debate entre os antigos e os modernos. A modernidade contrapõe-se à ordem tradicional, implicando à progressiva racionalização e diferenciação econômica e administrativa do mundo social. Também pode ser considerada a noção de modernidade, no sentido de Baudelaire, como uma atitude irônica de tornar heróico o presente: o homem moderno é o homem que constantemente tenta inventar a si próprio.

Enquanto o moderno é regido pela racionalidade, apoiado no paradigma estruturalista, o pós-moderno é a antítese dessa ordem filosófica, isto é, conduz ao pensamento da desestrutura.

O conceito de pós-modernidade, no sentido de Kumar (1997), é o ponto de partida para refletir um dos possíveis caminhos teóricos para tentar traduzir o seu “estado da arte”.

Portanto, temos aqui o mundo pós-moderno: um mundo de presente eterno, sem origem ou destino, passado ou futuro; um mundo no qual é impossível achar um centro ou qualquer ponto ou perspectiva do qual seja possível olhá-lo firmemente e considerá-lo como um todo; um mundo em que tudo que se apresenta é temporário, mutável ou tem o caráter de formas locais de conhecimento e experiência. Aqui não há estruturas profundas, nenhuma causa secreta ou final; tudo é (ou não é) o que parece na superfície. É um fim à modernidade e a tudo que ela prometeu e propôs (Kumar, 1997: 157-158)

No sentido de Lyotard (2002), o pós-moderno, enquanto condição de cultura contemporânea, caracteriza-se pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico e iluminista, com suas pretensões atemporais e universalizantes. É uma postura não-cartesiana e não-kantiana deste filósofo francês, que aponta o cenário pós-moderno como cibernético-informático e informacional, tendo a linguagem como o objeto de reflexão a ser estudada como um saber científico-tecnológico.

Em Connor (1996: 66), a pós-modernidade se destaca pela situação na qual “a univalência e a identidade são substituídas pelos princípios de multivalência ou pluralidade”.

Segundo Harvey (1993), muitos aspectos são identificados com o pós-modernismo, como a volatilidade dos signos, a fragmentação cultural, a confusão das identidades e a estetização da vida cotidiana.

Conforme Eagleton (1998), a palavra pós-modernismo refere-se a uma linha de pensamento que contraria as normas do iluminismo e as noções de verdade, razão e identidade. Se tem, pois, um mundo instável, imprevisível, efêmero, descentralizado, das “políticas de identidade” e do consumo como um valor cotidianizado do fetiche e do prazer.

Indagar a pós-modernidade é, também, recortá-la através da ordem do capitalismo global. “Creio que a emergência do pós-modernismo está estreitamente relacionada com a emergência desse novo momento do capitalismo tardio, multinacional ou de consumo” (Jameson in Kaplan, 1993: 433). Na sociedade pós-moderna, o consumo é uma boa pista para compreender a lógica dessa modernidade tardia.

Pós-modernidade e consumo

A narrativa pós-moderna contempla olhares e perspectivas distintos, mesmo que se reconheça nessa pluralidade uma certa unidade de pensamento teórico: a crise de conceitos da modernidade (“razão”, “sujeito”, “totalidade” e “verdade”). Ainda assim, a cultura pós-moderna pode ser apreciada através de múltiplos recortes, sejam eles sociais, psicológicos, tecnológicos, históricos, culturais, econômicos, políticos e de consumo. Vamos nos ater mais a este último, através do paradigma da modernidade líquida apontado por Bauman (2001):

(...) A sociedade pós-moderna envolve seus membros primariamente em sua condição de consumidores, e não de produtores. (...) A vida organizada em torno do consumo, por outro lado, deve se bastar sem normas: ela é orientada pela sedução, por desejos sempre crescentes e quereres voláteis ...
(...) O principal cuidado diz respeito, então, à adequação – a estar ‘sempre pronto’; a ter a capacidade de aproveitar a oportunidade quando ela se apresentar; a desenvolver novos desejos feitos sob medida para as novas, nunca vistas e inesperadas seduções; e a não permitir que as necessidades estabelecidas tornem as novas sensações dispensáveis ou restrinjam nossa capacidade de absorvê-las e experimentá-las (Bauman, 2001: 90-91).

O argumento de Bauman é preciso para esclarecer a concepção de sociedade e o conceito de subjetividade do consumidor derivada dessa relação.

Nossa sociedade é uma sociedade de consumo (...). A maneira como a sociedade atual molda seus membros é ditada primeiro e acima de tudo pelo dever de desempenhar o papel de consumidor. A norma que nossa sociedade coloca para seus membros é a da capacidade e vontade de desempenhar esse papel (Bauman, 1999: 87-88)

A sociedade pós-moderna e o padrão dominante do “afrouxamento dos freios” com a desregulamentação, a liberalização, a flexibilidade, a fluidez crescente, e o consumo incessante, e ao mesmo tempo frustrante, como a senha para estar e ser aceito no planeta global, situam o mal-estar da civilização contemporânea inicialmente, apontado por Freud ³ e investigado, a posteriori, pelo próprio Bauman ⁴. A teoria da pós-modernidade pode ser entendida, inclusive, como um eterno recomeçar, segundo atesta Bauman:

Para abrir caminho na mata densa, escura, espalhada e “desregulamentada” da competitividade global e chegar à ribalta da atenção pública, os bens, serviços e sinais devem despertar desejo e, para isso, devem seduzir os possíveis consumidores e afastar seus competidores. Mas, assim que o conseguirem, devem abrir espaço rapidamente para outros dese-

jos, do contrário a caça global de lucros e mais lucros (rebatizada de “crescimento econômico”) irá parar (Bauman, 1999: 86).

Prosseguindo em Bauman, pode-se destacar a sua assertiva quanto ao frenesi do consumo, na pós-modernidade, e o estado de pulsão do qual a subjetividade do consumidor torna-se refém:

Para aumentar sua capacidade de consumo, os consumidores não devem nunca ter descanso. Precisam ser acordados e em alerta sempre, continuamente expostos a novas tentações, num estado de excitação incessante e também, com efeito, em estado de perpétua suspeita e pronta insatisfação (Bauman, 1999: 91).

Luiz Carlos Fridman, em *Vertigens pós-modernas: configurações institucionais contemporâneas*, corrobora o pensamento de Bauman acerca do indivíduo através do consumo: “Zygmunt Bauman, o criativo sociólogo-filósofo da pós-modernidade, trata da angústia dos indivíduos transformados em ‘coleccionadores de experiências e sensações’, ou seja, impelidos à busca permanente de novos êxtases de consumo” (Fridman, 2000: 66).

Retomando Bauman:

Há também a inquietude, a mania de mudanças constantes, de movimento, de diversidade – ficar sentado, parado, é a morte ... O consumismo é assim o análogo social da psicopatologia da depressão, com seus sintomas gêmeos em choque: o nervosismo e a insônia (Bauman, 1999: 91).

Guattari e Rolnik (2000), por sua vez, salientam que essa ordem do consumo, na pós-modernidade, se inscreve, entre outros pontos, através da culpabilização e da infantilização por intermédio de um agenciamento coletivo produzido, que media e (trans)forma a subjetividade capitalística do consumidor. Ela é projetada na realidade do mundo e na realidade psíquica, gerando os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes.

Pós-modernidade, subjetividade e psicossociologia

A pós-modernidade pode ser considerada um “pano de fundo” que agencia os vetores psicossociais. Já que a subjetividade, sob esse prisma, é regulada tanto pelo sistema simbólico social, que é da ordem do coletivo, quanto pelos aspectos pulsionais individuais, ambos em “estado líquido”. Em se tratando de uma subjetividade móvel, esta tem no desejo de consumir a perpetuação da sua volatilidade e o consumo das marcas comerciais como álibi dessa natureza transformacional, efêmera (Lipovetsky, 1989), que representa e inscreve o sujeito na civilização das marcas ou na sociedade do consumo.

O olhar de Nasciutti, através da psicossociologia, é revelador para pontuar essa discussão:

Esse coletivo é ainda atravessado por um imaginário que ele próprio se constrói continuamente, através do qual a sociedade designa sua identidade e se representa. O social não atua simplesmente sobre o comportamento individual, mas faz parte dele, se inscreve no corpo, no psiquismo mais profundo, na representação que o indivíduo faz de si mesmo e dos outros, nas relações que ele mantém com o mundo que lhe é exterior. (...) este social é regulado, simbolizado e idealizado por processos psicossociais que ultrapassa a problemática psíquica do sujeito, embora dela oriundos (Nasciutti, 1996: 52). (...) Percebemos, então, que as relações interpessoais não são apenas regidas pelo simbólico social, mas obedecem também às exigências pulsionais individuais. Na verdade, os sistemas simbólicos sociais existem mesmo por causa das pulsões, criados a fim de permitir ao homem o acesso à ordem para que seja possível a vida com o outro, a co-existência de pulsões diversas como nos ensinou Freud (ibid.: 52).

O fluxo contínuo e incessante das marcas comerciais (como objetos de um irrealizável desejo de consumo), sob a égide de um capitalismo rizomático (Deleuze; Guattari, 1995), atravessa o imaginário do consumidor, produzindo, continuamente, as subjetividades, que são identidades revogáveis, líquidas e transformadas pelo desejo e a liberdade de

se desconstruir enquanto sujeitos do consumo, do sonho, da fantasia e de um prazer inacabado.

Nas palavras de Deleuze e Guattari, ‘o desejo constantemente une o fluxo contínuo e objetos parciais que são por natureza fragmentários e fragmentados’.

Em vista da volatilidade e instabilidade intrínsecas de todas ou quase todas as identidades, é a capacidade de ‘ir às compras’ no supermercado das identidades, o grau de liberdade genuína ou supostamente genuína de selecionar a própria identidade e de mantê-la enquanto desejado, que se torna o verdadeiro caminho para a realização das fantasias de identidade. Com essa capacidade, somos livres para fazer e desfazer identidades à vontade. Ou assim parece (Bauman, 2001: 97-98).

Bauman adverte que essa “subjetividade líquida” é sublimada, também, através de compartilhamento, no qual o sujeito e o social estão interconectados (e se produzindo mutuamente) e mediados por um coletivo que os atravessa. Thompson (1998), por sua vez, assinala que o “self é um projeto simbólico que o indivíduo constrói ativamente” (Thompson, 1998: 144-145), não como uma entidade fixa, e cristalizada, mas, sobretudo, por intermédio de uma interminável produção de desconstrução.

No sentido de Bauman (1998), se a idéia de modernidade está relacionada a um léxico contíguo: ordem, pureza, segurança e cristalização. Ou seja, à luz de uma abordagem do sujeito moderno, uma subjetividade dada, centrada, estável e fixa. A concepção de pós-modernidade, para o autor de *Modernidade líquida*, desvela a subjetividade contemporânea (pós-moderna) postulada em um estado de fluidez (Bauman, 2001), algo que vem depois, uma quebra, um deslocamento. Isto é, baseado em um devir; um sujeito inacabado, líquido e plástico. Ou para Hall (2001), que ratifica os argumentos de Bauman, uma subjetividade fragmentária, incompleta; identidades móveis, multimoduladas, híbridas e em permanente desconstrução e transformação.

Na mesma perspectiva, Hardt, flertando com Deleuze, em *A sociedade mundial de controle*, sublinha que a produção da subjetividade contemporânea, sob a metáfora da serpente, é agenciada no “espaço liso” da sociedade do controle⁵ representada pelas redes – ondu-

ções infinitas da serpente – como o locus pós-moderno de transformação e descentramento do sujeito.

Enquanto a sociedade disciplinar forjava moldagens fixas, distintas, a sociedade de controle funciona por redes flexíveis moduláveis “como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (Hardt in Allicz, 2000: 357).

Essa percepção é igualmente defendida por Guattari, que assinala: “Um espaço liso é um espaço desterritorializado, aonde não há mais os mesmos tipos de circunscrições ou delimitações” (Guattari, s/d: 112). E nessas condições a subjetividade⁶ é produzida; molecularmente, e de forma inacabada.

Seguindo os mesmos passos, no sentido de Deleuze, Domènech et al., em *A dobra: psicologia e subjetivação*, ressaltam a teoria da dobra destacando que os processos de subjetivação retratam um indivíduo inacabado com subjetividades múltiplas, heterogêneas, de confins fluidos.

A subjetivação compreendida como dobra é um processo de agrupação, de agregação, de composição, de disposição ou agenciamento ou arranjo, de concreção sempre relativa do heterogêneo: de corpos, vocabulários, inscrições, práticas, juízos, técnicas, objetos ... que nos acompanham e determinam. Na subjetivação, prevalece – relativamente a qualquer objeto total e acabado, evidente, manifesto – a parte molecular, fragmentada, incerta, rompendo, assim, com as velhas dicotomias articuladoras das ciências sociais (Domènech et al. In Silva, 2001: 124).

Prosseguindo na filosofia de Deleuze e Guattari, a compreensão do conceito da subjetividade pode ser refletida, também, como um princípio antropofágico, segundo Rolnik, através do qual se observa na individuação uma constituição híbrida, por conta de permanentes agenciamentos individuais, coletivos e impessoais, sob o prisma da incorporação dos valores de um “outro”.

Estendido para o domínio da subjetividade, o princípio antropofágico poderia ser assim descrito: engolir o outro, sobretudo o outro admirado, de forma que partículas do universo desse outro se misturem às que já povoam a subjetividade do antropófago e, na invisível química dessa mistura, se produza uma verdadeira transmutação.

A ressonância com as idéias de Deleuze e Guattari é notória: a subjetividade, segundo os dois autores, não é dada; ela é objeto de uma incansável produção que transborda o indivíduo por todos os lados. O que temos são processos de individuação ou de subjetivação, que se fazem nas conexões entre fluxos heterogêneos, dos quais o indivíduo e seu contorno seriam apenas uma resultante. Assim, as figuras da subjetividade são por princípio efêmeras, e sua formação pressupõe necessariamente agenciamentos coletivos e impessoais (Rolnik in Allicz, 2000: 452-453).

O caráter efêmero e fragmentado dessa subjetividade – e de sua produção – é notório no deslocamento dos indivíduos, na era do capitalismo globalizado e flexível, tendo as marcas comerciais, por exemplo, um papel estratégico para funcionar como um dispositivo de controle mundial pós-moderno com intuito de sublimar a idéia do “outro admirado”, fluindo no campo da imanência de um desejo maleável e perversamente irrealizável.

Conforme o que foi apresentado, é mister se pensar que as visões de Bauman, Hall e Hardt, acerca da pós-modernidade e subjetividade, também, estão sincronizadas a de outros teóricos (Deleuze, 1992; Jameson, 2000; Guattari; Rolnik, 2000). Elas se aproximam e sustentam o ponto de vista que se busca aqui defender. Que para compreender esse consumidor de identidades policêntricas e pluralizantes, a psicossociologia é o conhecimento-chave para dimensionar como o comportamento do sujeito atual opera na esfera do consumo, através da interação dos processos psíquicos e sociais, das relações com os grupos. Um sujeito psíquico (dotado de pulsões, de afetos, defesas e projeções, identificações e desejos, constituinte do social que o constitui) e social (de uma cultura, de um contexto socio-histórico, com valores de pertencimento e de aceitação, um indivíduo que vive no coletivo e busca se representar), que se metamorfosca, se dobra, desdobra e redobra; se ondula, se desterritorializando no espaço liso de uma sociedade pós-moderna.

Isto porque, o consumidor, na pós-modernidade, é uma subjetividade camaguru ⁷ (Tavares, 2001). Um sujeito entendido como um ser híbrido, que se modifica a todo instante e momento, e que decide as suas escolhas de consumo de forma ecosófica. Sendo, portanto, visto sob a ótica guattariana, em *As 3 ecologias*, como uma subjetividade mutável que é influenciada pelos percursos das relações sociais, ambientais e econômicas. Ou seja, a relação da subjetividade humana com sua exterioridade é a tônica para verificar essa tensão indivíduo e coletivo.

Sodré ⁸ (1996) acentua que o caráter exterior dessa subjetividade – assim como a sua mutação identitária – é decorrente da contínua invenção da cultura, e destaca que: “Os múltiplos eus ou o transformismo identitário do sujeito atual são aspectos de uma modulação existencial em que os corpos tornam-se vulneráveis à irradiação viral dos signos, e as identidades podem ser produzidas como um bem de mercado (...)” (Sodré, 1996: 179).

Um bom exemplo dessa “cultura de mercado”, através do consumo pós-moderno (ou pós-fordista), são as marcas comerciais.

As marcas comerciais e o consumo na pós-modernidade

Uma breve e sucinta análise histórica e conceitual das marcas é relevante para inicialmente entender sua dimensão teórico-funcional com o objetivo de articular sua construção através dos conceitos já expostos.

A marca é um signo de identificação e construção simbólica, que serve para inscrever, representar e diferenciar produtos e serviços dentro do mercado (Tavares, 2003).

Sua trajetória genealógica está apoiada na prática da cultura heráldica, cujo nascimento se dá com o aparecimento das armas e dos brasões no século XII, na Idade Média (Quessada, 2003). A heráldica fixou as bases de uma “civilização da marca”, que designa um balizamento estratégico, uma estrutura ordenada, uma forma de classificar, hierarquizar, valorizar e destacar. Ou seja, como o brasão, a marca serve para diferenciar aquilo que é uniforme e idêntico; tal qual a armadura dos cavaleiros e os próprios cavaleiros na Idade Média, as roupas dos indivíduos e os próprios indivíduos, por exemplo, desvelam e representam o papel da marca, na contemporaneidade, que é o de inscrever uma diferença de ser e aparecer como uma “personalidade” (Lipovetsky, 1994).

A palavra brand, que em português quer dizer marca, é de origem anglo-saxônica e vem de brandon, que é o instrumento empregado para marcar o gado a ferro quente. Sem nenhum exagero metafórico, ou nostalgia frankfurtiana de um pensamento pró-Indústria Cultural, o marketing se utiliza do conceito da marca para revelar pertencimento e propriedade com intuito de construir no imaginário do mercado a marca como um “sujeito” na mente dos consumidores, que são vistos e tratados como objetos a serem marcados pela sua produção emblemática.

Sob a lógica do motor do capitalismo mundial integrado (Guattari, 1993), a marca comercial – aríete empresarial e dispositivo de controle na pós-modernidade – atravessa o consumo como um modo de sujeição semiótica das pessoas e das coletividades no contexto atual, por três tipos de transformações: cerco, desterritorialização e segmentaridade. Ou seja, no sentido de Guattari (1981), a marca atomiza o imaginário do consumidor oferecendo todas as extensões possíveis que ela pode explorar; desterritorializa-se através de uma estratégia “glocal”, modelando-se individual e culturalmente; e, por último, reinventando-se por intermédio de agenciamentos moleculares para atingir todos os segmentos de mercado em todos os lugares.

As marcas produzidas pelas organizações empresariais são representações rizomáticas que enredam os desejos de cada indivíduo, metamorfoseando-se, para um devir de consumo interminável.

Hardt e Negri, em *Império*, ratificam o pensamento de Guattari⁹ e ainda acrescentam que essas organizações empresariais são produtoras de subjetividades, manipulando o consumo (e os consumidores) através das marcas, como uma forma de alegoria (emblema) pós-moderna, que atuam no imaginário como sedutores dispositivos de controle a serviço da estratégia de Biopoder. “As grandes potências industriais e financeiras produzem, desse modo, não apenas mercadorias mas também subjetividades. Produzem subjetividades agenciais dentro do contexto biopolítico: produzem necessidades, relações sociais, corpos e mentes (...)” (Hardt; Negri, 200: 51).

Neste caso, a idéia de alegorização expressa um sentido de manipulação psicossociológica do consumidor, podendo ser representada sob as mais variadas manifestações (brasões, insígnias, nomes, slogans e logotipos), elevando a marca a estatuto de essência, de interioridade, vetor tradicional da adesão e da incorporação, que atribui valor e sentido a algo / alguém através de um efeito de submissão totêmica (Freud, 1997).

Investigando-se a etimologia da palavra emblema, observa-se que esta vem do termo grego *emballô*, que significa literalmente “lançar no interior” (Quessada, 2003). Isto é, remete à ritualidade, ao vínculo com a referência, ao preenchimento de uma identidade; as marcas comerciais se apresentam, sob a lógica de uma relação de força, “colando” o consumidor a identidades temporárias, (des)construindo sua legitimidade e existencialidade através de um incessante processo de desfiliação simbólica.

As marcas comerciais, como entidades ontofóricas que sustentam a estrutura do ser e do grupo, sob os princípios de adesão, pertencimento e reconhecimento (Quessada, 2003), procuram se (re)posicionar e se comunicar através do fenômeno das representações sociais (Moscovici, 2003), se rerepresentando (e se modulando), semioticamente, flexibilizando os seus códigos e discursos lingüísticos, mas procurando manter um sentido de senso comum, cotidianizado e fabricado de forma poética (Certeau, 1994), através de um princípio de entendimento individual e ao mesmo tempo coletivo. Mesmo que aqui se recorra a um pensamento que bruxuleia entre um olhar estruturalista e pós-estruturalista, é inegável que as marcas utilizam um artifício engenhoso que é, sob a forma de um signo lingüístico arbitrário, manter o seu significado fixo (caráter estratégico), mas adaptar-se lugar-a-lugar, momento-a-momento, de forma personalizada e coletiva ao mesmo tempo (caráter tático) como um processo de desregulamentação simbólica por intermédio de sistemas de genealogias temporárias. Ou seja, as marcas comerciais constroem símbolos, que se desconstroem em gozos polisignificantes, através de processos comunicacionais e midiáticos perversos, produzem e fabricam subjetividades, que são identidades revogáveis e flutuantes à busca de um consumo frenético, interminável, e de um desejo que não se realiza (devendo ser mantidas em um estado de excitação incessante e pronta insatisfação); que perpetua uma patologia de sujeição. Uma subjetividade que escolhe as marcas tanto para nutrir um “amor de si” quanto a um narcisismo social, que envolve a idéia da aceitação do outro.

A marca produz a subjetividade fluída do consumidor, por intermédio da idéia do trabalho imaterial (Lazzarato; Negri, 2001), através de uma dimensão “estético-ideológica” criada segundo o contexto do capitalismo mundial integrado. Essa subjetividade plástica é agenciada por uma poderosa operação de marketing, que faz o indivíduo acreditar que para “ser” é preciso pertencer e consumir, se reconfigurando aos diversos espaços/territórios percorridos à busca de uma aceitação circunstancial (Rolnik in Pacheco et al., 2002).

A visão de Sibilia ratifica o poder das marcas no agenciamento das subjetividades, através das tecnologias do capitalismo rizomático (Deleuze; Guattari, 1995) e a sua estratégia de produção de “identidades prêt-à-porter” ou de “kits de subjetividades”.

Assistido pelo poder de processamento do instrumental digital, o novo capitalismo metaboliza as forças vitais com uma voracidade inaudita, lançando e relançando ao mercado, constantemente, novas formas de subjetividade que serão adquiridas e de imediato descartadas pelos diversos targets aos quais são dirigidas, alimentando uma espiral de consumo de modos de ser em aceleração crescente. Assim, a ilusão de uma identidade fixa e estável, característica da sociedade moderna e industrial, vai cedendo terreno aos “kits de perfis padrão” ou “identidades prêt-à-porter”, segundo as denominações de Suely Rolnik em seu instigante ensaio “Toxicômanos de identidade”. Trata-se de modelos identitários efêmeros, descartáveis, e sempre vinculados às propostas e aos interesses do mercado (Sibilia, 2002: 33).

Rolnik assinala que essas subjetividades são reconfiguradas pelas lógicas do mercado e do consumo global.

Com isso, pulverizam-se muito rapidamente as identidades, o que pode levar a supor que o modelo identitário na construção da subjetividade estaria sofrendo pulverização semelhante. Mas não é bem assim: ao mesmo tempo em que se dissolvem as identidades, produzem-se figuras-padrão, de acordo com cada órbita do mercado. As subjetividades são levadas a se reconfigurar em torno de tais figuras delimitadas a priori, independentemente de contexto – geográfico, nacional, cultural, etc – , submetendo-se a um movimento de homogeneização generalizada. Identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis. Estas acompanham o ritmo alucinado de mudanças do mercado, mas nem por isso deixam de funcionar sob o regime identitário (Rolnik in Alliez, 2000: 454).

Na sociedade consumida pelas marcas comerciais, o consumidor é uma subjetividade produzida como um objeto de consumo, através de uma estratégia de pseudo-singularidade. O que lhe resta é portar uma identidade transitória líquida, revogável e coletiva à busca frenética pelo consumo, sendo gravada na sua mente a idéia de que para “ser” é preciso ter; uma servidão voluntária consumista pós-moderna, que sublima a marca à condição de “sujeito” e senha virtualmente onipotente.

Considerações finais

A análise psicossociológica do consumo é válida para interpretar as múltiplas escolhas desse consumidor pós-moderno, que é uma subjetividade coletiva sempre em transformação, vestindo-se com máscaras de identificação (Maffesoli, 1996) para se fazer representar, através de processos inconscientes e sociais ao mesmo tempo, não escolhendo a marca como objeto, mas sim como “sujeito” que interage para a (des)construção de sua própria identidade.

As marcas comerciais na cultura do consumo pós-moderno agenciam as subjetividades dos consumidores, funcionando como uma modelagem dos desejos, cercando, desterritorializando e segmentando utilizando-se de estratégias psicossociológicas consumistas atomizadas pelos interesses mercadológicos, através de uma perversa estratégia de Biopoder (Hardt; Negri, 2001).

Sorvendo-se da interpretação filosófica em Morin, em *A religião dos saberes*. O desafio do século XXI, para entender o consumo, na pós-modernidade, e as suas múltiplas conexões e inter-relações, é preempatório novos princípios organizadores interparadigmáticos para a produção de um novo conhecimento; a perspectiva psicossociológica traz uma ruptura à modernidade, porque desvela um pensar pós-estruturalista da subjetividade, apontando reflexões e caminhos da cultura de consumo na “sociedade de controle globalizada das marcas” nos dias de hoje, através de um olhar no qual o sujeito-consumidor é uma subjetividade rizomática, enredada pelo desejo de se consumir.

Notas

1. Neste ensaio, trabalha-se somente com o consumo relacionado à sociedade ocidental.
2. São marcas registradas, patenteadas, de corporações globais tais como Coca-Cola, McDonald's, Nike, Nestlé entre outras. Como bem denunciou Latouche (1994), sua estratégia de atuação está sedimentada na ocidentalização do mundo de forma a universalizar o consumo através de perversos dispositivos individuais.
3. Ver FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, 1997.
4. Ver BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*, 1998.
5. O termo sociedade do controle (pós-modernidade) aparece no pensamento de Gilles Deleuze (1992) como sucessão à sociedade disciplinar (modernidade), conceituada por Michel Foucault (1987), que é o perfil societal dos séculos XVIII e XIX, atingindo o seu apogeu no século XX, para designar, entre outras questões, o sujeito ao confinamento, ao espaço fechado, a um modelo prisional. O paradigma de sociedade do controle é descrito por Deleuze como o da sociedade contemporânea, sendo esta mutável, tecnológica e onde não existe mais a diferença entre o interior (dentro) e o exterior (fora). O marketing agora é o instrumento de controle social a serviço de um capitalismo perversamente rizomático, atravessando tudo e a todos. Da sociedade disciplinar à sociedade do controle. Da toupeira à serpente. Dos corpos dóccis e úteis às almas domesticadas e consumistas. Da assinatura à senha. Do mundo analógico ao mundo digital. Do real ao devir. Do molde à modelagem. De uma subjetividade fixa, dada e centrada a uma subjetividade instável, plural, mutável e híbrida. Na sociedade do controle o sujeito se inscreve como um consumidor voraz e freneticamente disposto a se consumir, e as marcas comerciais funcionam como um dispositivo tecnológico de controle.
6. Ou, como salienta Badiou (1994) – inspirado em Spinoza –, um sujeito cujo comportamento está baseado na “perseverança do ser”, através de uma ruptura continuada.
7. Camaguru – camaleão + canguru: um consumidor que apresenta uma rotatividade de gostos e estilos; um sujeito descentralizado, que se desconstrói na incoerência de múltiplos discursos, impulsos inconscientes, no amorfo do desejo, na primazia do corpo, no fluxo incessante de signos e na diferença (Tavares, 2001).
8. Mesmo reconhecendo que o olhar de Muniz Sodré vai de encontro às linhas de pensamento aqui desenvolvidas, principalmente levando-se em consideração os paradigmas da pós-modernidade e da subjetividade, ainda assim as suas reflexões no que tangem à “cultura do mercado”, que interferem na produção dos sujeitos na contemporaneidade, são oportunas.
9. Guattari, também, enfatiza a possibilidade de uma estratégia de resistência ao Biopoder e seus dispositivos de controle; para tanto é imperioso que os indivíduos desconstruam mitos e outras parábolas fantasiosas que povoam seus imaginários, através de ações moleculares. “A subjetividade permanece hoje massivamente controlada por dispositivos de poder e de saber que colocam as inovações técnicas, científicas e artísticas a serviço das mais retrógradas figuras da socialidade. E, no entanto, é possível conceber outras modalidades de produção subjetiva – estas processuais e singularizantes. Essas formas alternativas de reapropriação existencial e de autovalorização podem tornar-se, amanhã, a razão de viver de coletividades humanas e de indivíduos que se recusam a entregar-se à entropia mortífera, característica do período que estamos atravessando” (Guattari in Parente, 1993: 190-191).

Referências bibliográficas

- BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna. Introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*, vol I. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- _____. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DOMÊNICH, M. et al. A dobra: psicologia e subjetivação. In: SILVA, T. T. (org). *Nunca fomos humanos – nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.
- _____. *Tótem e tabu e outros trabalhos*. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud; edição standard brasileira. Trad. do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- FRIDMAN, Luis Carlos. *Vértigens pós-modernas: configurações institucionais contemporâneas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. *Revista Espaço & Debates* – Nº 16 – Ed. Cortez, s/d.

- _____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. Da produção de subjetividade. In: PARENTE, André (org). *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- _____; ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HARDT, M. A sociedade mundial de controle. In: ALLIEZ, E. (org). Gilles Deleuze: *uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- _____; NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- _____. O pós-modernismo e a sociedade de consumo. In: KAPLAN, E. A. (org). *O mal-estar no pós-modernismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- LATOUCHE, Serge. *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- LIPOVESTSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.
- _____. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAISONNEUVE, Jean. *Introdução à psicossociologia*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.
- MORIN, Edgard. *A religião dos saberes. O desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

- NASCIUTTI, Jacyara. Reflexões sobre o espaço da psicossociologia. *Série Documenta* Ano V, nº 7. Rio de Janeiro: UFRJ / IP / EICOS, 1996.
- PEDRO, Rosa Maria Ribeiro Leite. Tecnologia e sociedade. Uma reflexão sobre a cultura contemporânea. *Série Documenta*, ano VI, nº 8. Rio de Janeiro: UFRJ/IP/EICOS, 1997.
- QUESSADA, Dominique. *O poder da publicidade na sociedade consumida pelas marcas. Como a globalização impõe produtos, sonhos e ilusões*. São Paulo: Futura, 2003.
- ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e antropofagia. In: ALLIEZ, Éric (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- _____. A vida na berlinda. In: PACHECO, Anelise et al. (orgs). *O trabalho da multidão: império e resistências*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- SLATER, Don. *Cultura do consumo & modernidade*. São Paulo: Nobel, 2002.
- SODRÉ, Muniz. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- TAVARES, Fred. O marketing pós-moderno nas sociedades midiáticas e temporais. Em pauta - *Revista Comum* da OHAEC, Rio de Janeiro, vol. 5, nº16: 81-118, 2001.
- _____. *Gestão da marca. Estratégia e marketing*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2003.
- THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Trad. Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1998.

Resumo

Este ensaio procura analisar o consumo, sob a ótica de uma perspectiva psicossociológica capaz de refletir a subjetividade líquida, plástica e mutável do consumidor na pós-modernidade. Para tanto, toma-se como objeto de discussão as marcas comerciais com intuito de consubstanciar esse novo olhar.

Palavras-chave

Consumo, psicossociologia, pós-modernidade, subjetividade e marca comercial.

Abstract

This essay attempts to analyse the consumption, under the view of a psychosociological perspective able to reflect the liquid, plastic and changeable subjectivity of the consumer in post-modernity. To do so, the commercial brands are taken as the object of discussion in order to consubstantiate this new view.

Key-words

Consumption, psychosociology, post-modernity, subjectivity and commercial brand.

Notícia e reportagem: sutis diferenças

Felipe Franceschini

Para o grande público, “notícia” e “reportagem” são sinônimos: notícia – diriam muitos leitores assíduos da grande imprensa – é a reportagem sobre alguma coisa. Mesmo entre pessoas com algum conhecimento de comunicação, os dois termos são às vezes usados indistintamente, como se ambos se referissem ao mesmo gênero de texto jornalístico. Em algumas emissoras de rádio, como a Globo AM, o termo “reportagem” chega a ser usado no encerramento de notícias, como parte da assinatura padrão.

Mesmo os profissionais de jornalismo, que distinguem com clareza os dois formatos, nem sempre se arriscam a apontar as fronteiras que separam um e outro. Mais do que uma questão eminentemente técnica, a distinção entre a notícia e a reportagem pode auxiliar o público a aumentar o senso crítico em relação ao jornal, rádio ou TV que acompanha, na medida em que permite ao leitor, ouvinte ou telespectador perceber o grau de motivação do veículo em divulgar informações sobre determinados assuntos, e não sobre outros.

Entre os estudantes, uma visão mais clara pode proporcionar um aproveitamento maior na leitura dos jornais e revistas. Para quem está aprendendo em sala de aula técnicas como o lead e a pirâmide invertida, fica difícil identificá-las olhando para uma reportagem, texto em que muitas vezes o primeiro parágrafo é descritivo, ou então parte de um aspecto secundário

como “gancho” para o assunto principal. No caso da notícia, essas técnicas são identificadas sem dificuldade, como demonstra o texto de O Globo:

PF caça guerrilheiro colombiano em favela

Na primeira ação conjunta entre as forças de segurança dos governos federal e estadual, 40 agentes da Polícia Federal, com o auxílio de homens da Coordenadoria de Recursos Especiais (Core) e de dois helicópteros da Coordenadoria Geral de Operações Aéreas (Cegoa) da Polícia Civil, ocuparam ontem o Morro da Fazendinha, no Complexo do Alemão, em Inhaúma. O objetivo era tentar localizar um integrante das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc), que estaria escondido na região, treinando traficantes para o emprego de táticas de guerrilha. Houve uma rápida troca de tiros com os bandidos e um agente da Core foi balçado em um dos pés. No fim da operação, o homem não foi localizado. (...) (A matéria segue com mais sete parágrafos.)¹

O *lead* esclarece, em ordem de importância, que se trata da ocupação de um morro, quem são as pessoas envolvidas – caçadores e caça –, as circunstâncias de tempo e de lugar, o modo como se deu a ocupação e o motivo pelo qual o homem era procurado. As informações que constam do *lead* são as mais importantes e serão detalhadas ao longo do texto.

Já no texto seguinte, do *Jornal do Brasil*, o primeiro parágrafo também responde às seis perguntas essenciais, mas, como estratégia, elege um personagem de importância secundária no texto, para a partir desse personagem chegar ao assunto principal:

UBERLÂNDIA – Adnan Jobran usa roupas brancas para presenciar o abate de frangos na processadora de alimentos Sadia, garantindo que eles morram de acordo com as diretrizes aceitas pelos muçulmanos, com os pescoços cortados em um movimento de meia-lua. Na unidade próxima de Uberlândia, a 550 km de São Paulo, cerca de 10% dos 140 mil frangos e 10 mil perus produzidos diariamente são mortos segundo os rituais islâmicos e enviados a países como Arábia Saudita e Du-

bai, afirmou Jobran, que possui um exemplar do Alcorão sobre a mesa e decora o escritório com cartazes de santuários muçulmanos. (...)²

Caso desconheça que a segunda matéria não é uma notícia, e sim uma reportagem, ficará à procura da pirâmide invertida, perguntará a si mesmo se a presença de um livro sobre a mesa e a decoração de um escritório são dados importantes ao ponto de constarem do *lead*. Ou sentirá a incômoda sensação de que existe um descompasso entre as técnicas apresentadas no curso e aquilo que sai publicado nas páginas.

O objetivo desta reflexão é apresentar algumas diferenciações entre notícia e reportagem, a fim de facilitar o estudante de jornalismo na aplicação desses conceitos não apenas em seus trabalhos de cunho acadêmico, no âmbito da faculdade, como também na sua iniciação profissional. Já para estudantes e profissionais de outras áreas, um olhar mais atento sobre essa questão poderá tornar mais visíveis os critérios para a seleção de temas que irão compor a pauta diária da grande imprensa.

Os diferentes gêneros jornalísticos

As matérias jornalísticas podem ser enquadradas em alguns gêneros mais frequentes. Um deles é o artigo, no qual o autor (o artigo é necessariamente assinado) analisa um fato ou uma série de fatos em relação ao contexto político, social, econômico ou comportamental. Apesar de ser, em primeiro lugar, a análise de um fato elaborada por um jornalista especializado naquela área, e não um julgamento daquele fato, o artigo jornalístico é também um espaço no qual o autor eventualmente inclui, de forma implícita ou explícita, sua opinião, sua visão pessoal ou suas conclusões.

Da mesma forma, a coluna – espaço prioritariamente destinado à informação exclusiva, ao bastidor da notícia – comporta a manifestação do colunista sobre aquele fato que está informando ou analisando, seja pela postura irônica em relação aos eventos e personagens abordados ou por previsões, veredictos e opiniões do jornalista que assina a coluna.

Outro gênero é o editorial, espaço reservado (inclusive no projeto gráfico dos jornais) para a manifestar a opinião do veículo, da instituição – opinião essa que na verdade é definida pelos dirigentes (muitas vezes o próprio dono) da empresa. Ao contrário dos outros formatos, o editorial não tem qualquer

preocupação em informar o leitor, mas sim em formar opinião. Em vez de fatos, traz argumentos, que se tornam convincentes graças a recursos de retórica. Por emitir a opinião do veículo, nunca é assinado – caso contrário, o leitor identificaria aquela posição como sendo a do autor do texto.

Menos freqüente, mas ainda presente nos jornais brasileiros, é a crônica. Construída em torno de personagens, às vezes fictícios, a crônica focaliza um fato do cotidiano, quer ele tenha, ou não, gerado impacto como notícia. Também necessariamente assinada, a crônica mistura o factual com a ficção, dá um tratamento de certa forma literário à informação e permite ao autor opinar, seja de forma pessoal ou por intermédio dos personagens que ele criou ou escolheu.

Portanto, a crônica, o editorial, a coluna e o artigo são gêneros jornalísticos marcados, em maior ou menor grau, pelo caráter opinativo. Desses formatos o leitor não espera isenção, distanciamento e objetividade. Neles, a manifestação explícita da opinião, seja do autor ou veículo, não é mal recebida.

Paradoxalmente, esses formatos opinativos são os que acabam exercendo menor influência na formação de opinião do conjunto de leitores, uma vez que são lidos por muito poucos – assim mesmo, esses poucos o fazem mantendo a reserva de quem tem relativa consciência de estar diante da análise, da visão pessoal e da opinião de alguém, e não de um fiel e isento espelho da realidade. Por mais que rendam prestígio ao veículo, editoriais, colunas, crônicas e artigos são ignorados ou pouco lidos por grande parte do público, que só os procura em caráter eventual.

O mesmo não acontece com os gêneros de caráter informativo, como a notícia e a reportagem. Ao selecionar qual matéria daquela edição será destacada na manchete de primeira página, é muito raro um editor optar por um artigo, editorial ou coluna. O que chama a atenção da maioria do público – acreditam os jornalistas –, o que vende jornal, é a novidade anunciada pela notícia, é a revelação feita pela reportagem. A simples observação das primeiras páginas estampadas em qualquer banca de jornais permite constatar que são a reportagem e especialmente a notícia os gêneros que os veículos pressupõem ser os de maior consumo, de maior impacto junto ao público. Tanto, que são escolhidas para chamar vendas nas manchetes e ocupam mais da metade do espaço disponível em cada edição. É a respeito de notícias e reportagens que os leitores se costumam se manifestar, a favor ou contra, em telefonemas e cartas à redação.

A técnica da notícia

Dentre todos os gêneros jornalísticos, a notícia é o que mais usufrui da aura de imparcialidade que leva o leitor a aceitar, a priori, aquele relato dos fatos como verdadeiro e isento. É principalmente em torno dela que foi construído o mito da objetividade, responsável pela enorme acolhida e o potencial de convencimento que o jornalismo tem.

Para gozar de uma aura de objetividade, para alimentar esse mito, o jornalismo estabeleceu uma espécie de acordo com o indivíduo e as coletividades, acordo esse que vem sustentando em grande parte a aceitação do jornalismo nas sociedades contemporâneas. Sua parte no trato é produzir notícias sem distorções ou mentiras em relação aos fatos concretos. Nomes, datas e eventos veiculados na notícia podem ser comprovados até mesmo pela comparação de diferentes jornais, pois todos trazem mais ou menos as mesmas informações. Para Adriano Duarte Rodrigues, há um acordo tácito entre público e veículo:

Lemos a notícia acreditando que os profissionais não irão transgredir esse “acordo de cavalheiros” entre jornalistas e leitores pelo respeito dessa fronteira que torna possível a leitura de notícias enquanto índices do real.⁵

Por ser considerada a matéria-prima do jornalismo⁶ contemporâneo, a notícia é produzida segundo técnicas específicas que foram adotadas, em seu conjunto, de forma quase unânime pela grande imprensa. Essas técnicas dizem respeito à apuração e seleção dos fatos, escolha do vocabulário, ordenação de informações, tratamento das fontes etc.

Mas o que é notícia? De forma simplista, pode-se dizer que é o anúncio de um fato novo, o anúncio da novidade. Nem mesmo para os jornalistas parece fácil a tarefa de defini-la de modo mais satisfatório. Alguns autores tentaram explicá-la por seu conteúdo, mas a diversidade dos temas e enfoques em milhões de jornais do mundo inteiro leva à conclusão de que qualquer fato novo, qualquer fenômeno recém-percebido pode virar notícia, desde que seja capaz de gerar interesse. Isso inclui não só eventos naturalmente considerados como importantes por serem capazes de provocar consequências políticas e econômicas, a exemplo de uma decisão governamental, mas também ocorrências banais, como uma briga de condôminos por causa da presença de cachorros no edifício.

Para Nilson Lage, a diferença entre a notícia e outros formatos de texto não está no seu conteúdo ou na natureza das informações, mas na forma em que ela é redigida. Notícia, segundo ele⁷, é o fato redigido a partir do dado mais importante ou capaz de gerar maior interesse, seguindo-se as demais informações em ordem decrescente de importância. Para Lage, notícia é qualquer informação redigida em forma de notícia, o que equivale a dizer, do mais para o menos importante.

Em seu livro mais recente, Lage⁸ observa que a linguagem jornalística é transnacional: as técnicas básicas servem para redatores em diversos idiomas e culturas. Tanto nos jornais russos como nos norte-americanos, franceses e brasileiros, observa-se a ordenação dos fatos por sua importância, o uso da terceira pessoa⁹, preferência por verbos no pretérito perfeito¹⁰ e a exclusão de adjetivos¹¹ que não sejam absolutamente necessários, entre outras “regras”. Também é teoricamente consensual (embora não o seja na prática) que a notícia (salvo matérias especiais, assinadas, cuja apresentação gráfica identifique aquela cobertura como excepcional) deve apresentar ao leitor um relato objetivo e distante dos fatos, isento de avaliações pessoais ou julgamentos tanto explícitos quanto implícitos. Na notícia, de acordo com a técnica predominante na grande imprensa, só quem opina é a fonte e o texto precisa deixar bem claro de quem é a opinião, para que aquele juízo de valor não seja entendido pelo leitor como uma interferência indevida do repórter ou do veículo.

Diz ainda a técnica que toda notícia polêmica tem dois lados e ambos precisam ser ouvidos. Se alguém faz uma denúncia, a notícia tem que registrar também o que diz o acusado; se uma pessoa reclama é preciso dar voz também a quem seria o alvo da queixa; se há uma greve, a notícia tem que incluir tanto a posição do sindicato quanto a da empresa. Caso um dos lados não queira se manifestar ou não tenha sido encontrado, essa informação tem que ser passada ao leitor a fim de certificar a isenção da matéria.

A estas somam-se também técnicas específicas de apuração dos fatos, como a seleção de fontes segundo o grau de confiabilidade¹², o cruzamento de informações¹³ e os limites técnicos e éticos para o uso de declarações em *off*¹⁴, ou seja, sem que a identidade da fonte seja revelada.

A técnica da reportagem

Outro gênero jornalístico tido como eminentemente informativo é a reportagem. Se jornalistas já não acham fácil definir satisfatoriamente o que é notícia, essa dificuldade aumenta em relação ao gênero reportagem. Em primeiro lugar, é preciso distinguir os diferentes significados que a palavra adquire. Reportagem é o setor da redação incumbido de apurar e redigir notícias e reportagens, o grupo de jornalistas empenhado nessa tarefa. Independente disso, é também a designação de um gênero jornalístico específico e diferente da notícia – apesar de o leitor dificilmente perceber essa distinção.

Para Lage, a dificuldade em definir a reportagem está relacionada à amplitude de possibilidades contempladas:

Compreende desde a simples complementação de uma notícia – uma expansão que situa o fato em sua relação mais óbvia com outros fatos antecedentes, conseqüentes ou correlatos – até o ensaio capaz de revelar, a partir da prática histórica, conteúdos de interesse permanente, como acontece com o relato da campanha de Canudos por Euclides da Cunha. Na prática contemporânea do jornalismo impresso, existe a tendência de transformar em reportagem (sobre a construção naval, as vias navegáveis, a indústria pesada) cada fato programado (o lançamento de um novo cargueiro). Mesmo um fato inesperado (um desabamento) pode ser complementado eficientemente por uma reportagem (sobre as mazelas da construção civil), à medida em que a indústria jornalística desenvolve técnicas e processos bastante rápidos para a coleta e processamento de dados.¹⁵

São, portanto, sutis, porém perceptíveis, as distinções entre notícia e reportagem. Em primeiro lugar, a reportagem trata de assuntos, e não necessariamente de fatos novos¹⁶. Seu objetivo é contar uma história verdadeira, expor uma situação ou interpretar fatos¹⁷. Enquanto a notícia é imediatista, como no caso do relato de um tiroteio entre facções criminosas, a reportagem preocupa-se em ser atual e mais abrangente, como um levantamento sobre as facções criminosas existentes no Rio de Janeiro, a

força acumulada por cada uma delas e quais pontos de tráfico estão em disputa pelos diferentes grupos. Neste exemplo, a reportagem sobre as facções pode ter sido motivada por um determinado confronto entre elas, mas essa condição não é necessária. Muniz Sodré chama a atenção para os diferentes tempos, nesses dois gêneros:

Fator determinante para a circulação de uma notícia é o tempo: o fato deve ser recente e o anúncio do fato, imediato. Este é um dos principais elementos de distinção entre a notícia e outras modalidades de informações. Aqui, talvez, um aspecto importante ao diferenciar notícia de reportagem: a questão da atualidade. Embora a reportagem não prescindir de atualidade, esta não terá o mesmo caráter imediato que determina a notícia, na medida em que a função do texto é diversa: a reportagem oferece detalhamento e contextualização àquilo que já foi anunciado, mesmo que o seu teor seja eminentemente informativo.¹⁸

A observação de Muniz Sodré explica a presença recorrente de determinados assuntos na mídia, independentemente de fatos novos que os suscitem: as pesquisas sobre tratamento do câncer, o contrabando na fronteira entre Brasil e Paraguai, a luta pela preservação das tartarugas marinhas etc. A atualidade do tema corresponde ao interesse que ele possa despertar, à fatia do público potencialmente atingida por aquelas informações, ao espaço que o assunto ocupe momentaneamente no imaginário popular. Se a notícia depende de um fato novo, a reportagem, por sua vez, é produzida a qualquer momento oportuno.

Outra diferença é quanto à motivação do veículo ao produzir cada gênero. No caso da notícia, há fatos geradores de tanto interesse que um jornal que não os noticiasse sofreria uma grande perda de credibilidade. Um exemplo clássico é o acidente de avião. Independente de a companhia aérea ser anunciante de um grande jornal, o desastre terá que ser noticiado sob pena de aquele veículo passar por desinformado ou omissivo diante dos seus leitores, que fatalmente ficarão sabendo da queda da aeronave pelas rádios e TVs. Já a decisão de produzir ou não uma reportagem sobre as condições de segurança na aviação, sobre o atendimento médico para este tipo de emergência ou como funcionam as torres de controle dos aeroportos depende quase que exclusivamente da avaliação dos profissionais

daquele veículo a respeito da pertinência do assunto, sob diversos aspectos – inclusive do relacionamento com o anunciante. Em resumo, noticiar um fato depende em menor grau de uma intenção própria daquele veículo em publicá-lo, enquanto que investigar um aspecto da realidade por meio de uma reportagem depende quase que exclusivamente dessa intenção¹⁹.

Se há diferenças entre notícia e reportagem, há também as semelhanças. Uma delas é a forma – o que, no entender de Lage, é um dos fatores que dificultam ao leitor pouco atento distinguir os dois gêneros. Referindo-se à forma dos textos nesses dois gêneros, o autor afirma que, basicamente, notícia e reportagem compartilham de diversas técnicas de apuração e redação:

A segunda (razão pela qual é difícil distinguir os dois gêneros) resulta da importância que a estrutura da notícia assumiu na imprensa diária e escrita: freqüentemente, a reportagem na imprensa diária é escrita com os mesmos critérios de nomeação, ordenação e seleção similares aos da notícia e apresentada com diagramação idêntica.²⁰

A sutil distinção é que a reportagem muitas vezes relativiza esses critérios, praticando uma liberalidade maior no vocabulário, no uso de metáforas e lançando mão em larga escala de recursos de redação pouco utilizados na notícia, como a narração²¹, a descrição²² e a exposição²³.

Outra semelhança entre os dois gêneros é quanto à postura em relação aos fatos, como destaca Muniz Sodré:

É a reportagem – onde se contam, se narram as peripécias da atualidade – um gênero jornalístico privilegiado. Seja no jornal nosso de cada dia, na imprensa não cotidiana ou na televisão, ela se afirma como o lugar por excelência da narração jornalística. E é mesmo, a justo título, uma narrativa – com personagens, ação dramática e descrições de ambiente – separada entretanto da literatura por seu compromisso com a objetividade informativa.

Esse laço obrigatório com a informação objetiva vem dizer que, qualquer que seja o tipo de reportagem (interpretativa, especial etc), impõe-se ao redator o “estilo direto puro”, isto

é, a narração sem comentários, sem subjetivações. Houve, é verdade, um período “épico”, em que o herói era o repórter (a revista *Cruzeiro dos velhos tempos* é o grande exemplo brasileiro), com sua coragem e suas opiniões. Hoje, porém, (...) é um gênero pautado por regras objetivas.²⁴

A reportagem, portanto, é assim como a notícia um gênero de caráter informativo, produzido em obediência às mesmas técnicas básicas, apesar de praticar uma liberalidade maior no uso da linguagem. Nos dois formatos de texto, o leitor comum espera encontrar isenção e objetividade, apesar de essa meta ser utópica. Tanto uma como outra podem ser publicadas sem assinatura – já que utopicamente são “fiéis espelhos da realidade” e não uma visão pessoal do repórter – assim como também podem estampar os nomes do seu autor, se essa for a decisão dos editores. Como diferença, destaca-se que a publicação da notícia reflete em menor grau uma intenção do veículo, enquanto que a publicação da reportagem, ao contrário, reflete quase que exclusivamente a intenção do veículo de divulgar aquele assunto naquele momento.

Notas

1. O Globo, 16 de março de 2003, p. 14.
2. Jornal do Brasil, 17 de fevereiro de 2002.
3. Muito raramente, O Globo publicava editoriais assinados por Roberto Marinho, então presidente do jornal. Isso ocorria nas situações em que o editorial seria reproduzido, parcialmente, no Jornal Nacional da TV Globo. Para adaptar um editorial à linguagem de TV, o apresentador era obrigado a falar textualmente “abre aspas” antes de cada período reproduzido, e “fecha aspas” ao final. Na abertura e no encerramento, o apresentador lembrava que o editorial era assinado pelo diretor-presidente das Organizações Globo, Roberto Marinho.
4. O jornal O Globo, por exemplo, usa no alto do editorial o selo “NOSSA OPINIÃO”, como forma de advertir ao leitor que está diante de um texto puramente opinativo.
5. RODRIGUES, Adriano Duarte. *Estratégias da comunicação*. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 30. Apud RIBEIRO, Ana Paula Goulart. A mídia e o lugar na História. In: Lugar Comum, nº 11, NEPCOM-UFRJ, maio-agosto 2000, p. 35.
6. ERBOLATO, Mário. Notícia: matéria-prima do jornalismo. In: *Técnicas de Codificação em Jornalismo*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1991, p. 49.
7. LAGE, Nilson. *A estrutura da notícia*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1999, p. 16.
8. _____. *A reportagem, teoria e técnica da entrevista e pesquisa jornalística*. São Paulo: Record, 2001, p. 20.
9. Em um texto noticioso, o jornalista escreve que “a reportagem da Gazeta de Notícias foi recebida a pedradas”, e não que “eu fui recebido a pedradas”. Da mesma forma, o IBGE divulga uma pesquisa sobre a expectativa de vida “da população brasileira”, e não “da nossa população”.

10. A técnica é de relatar o fato acabado, já acontecido, mesmo que ele venha a ter seqüência. No caso de um incêndio durar vários dias, a cada edição o jornal noticiará quantas pessoas morreram na véspera, quais partes do prédio foram destruídas, quais previsões foram feitas pelos comandantes dos bombeiros etc.
11. A adjetivação é evitada por ser carregada de subjetividade, traduzindo um juízo de valor do jornalista que pode não corresponder ao do leitor. A boa técnica recomenda que em seu lugar sejam usados dados de natureza substantiva. A notícia informa que o suspeito tinha mais de 1,85m, e não que ele era alto.
12. Os manuais de reportagem, como o da Folha de S. Paulo, estabelecem critérios para classificar as fontes em tipo zero, um, dois, três etc, conferindo a cada um desses graus um limite de confiabilidade e, dependendo disso, se há ou não necessidade de ouvir outras fontes. *Manual de Redação – Folha de S. Paulo*. 2. ed. São Paulo: Publifolha, 2001, p. 37.
13. Mesmo a informação passada por uma fonte credenciada precisa ser confrontada com outras versões. Esse cuidado não só confere credibilidade à matéria como também enriquece o texto com detalhes que a fonte principal desconhecia ou não preferiu não registrar. *Manual de Redação – Folha de S. Paulo* (2001: 27).
14. A publicação de uma informação passada em off vai depender do teor da declaração, do interesse da fonte em divulgá-la e da veracidade de outras informações passadas por essa mesma pessoa em ocasiões anteriores. MARTINS FILIJO, E. O Estado de S. Paulo – *Manual de Redação e Estilo*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1997, p. 31.
15. LAGE, N. *Ideologia e técnica da notícia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982-1979, p. 83.
16. *Ibidem*, p. 35.
17. LAGE, N. *A estrutura da notícia*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1999, p. 61.
18. SODRÉ, Muniz. FERRARI, Maria Helena. *Técnica de reportagem*. São Paulo: Summus, 1986, p. 18.
19. Nilson Lage (2001: 114) leva ao extremo essa distinção. Para ele, a notícia independe da intenção dos jornalistas, enquanto que a reportagem decorre dessa intenção.
20. LAGE, N. *Ideologia e técnica da notícia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982-1979, p. 35.
21. A narrativa reproduz as ações em seqüência no tempo, na sua relação de anterioridade e posterioridade. É eficiente em reportagens sobre a chamada realidade material: assaltos, salvamentos etc. Por basear-se na ordem cronológica dos fatos, só é usada na notícia eventualmente, em alguns parágrafos.
22. O texto descritivo tem a função de transportar o leitor para uma determinada cena, época ou ambiente. Com a riqueza de detalhes físicos das pessoas, objetos e cenários, produz efeito pictórico, formando na imaginação do leitor a cena à qual se reporta.
23. A redação expositiva, ou dissertativa, apresenta os fatos em sua relação de causa e consequência, e não de anterioridade e posterioridade. Tampouco prende-se a detalhes físicos. É recurso muito empregado em reportagens políticas e econômicas.
24. SODRÉ, M., FERRARI, M.A. *Técnica de reportagem*. São Paulo: Summus, 1986, p. 9-10.

Resumo

As diferenciações entre dois gêneros jornalísticos – a notícia e a reportagem – no que diz respeito à natureza das informações, os recursos empregados no texto e a tomada de decisão, por parte do veículo, de produzir um e outro.

Palavras-chave

Notícia, reportagem, gêneros jornalísticos.

Abstract

A difference between journalistic genres – news and news report – about types of news making, writing purposes and decisions choice from the journalist organization.

Key-words

News, report news, journalistic gener.

Um Tangolomango para Aristóteles. Ou, vida e morte no limiar da Lagoa.

Marco Antonio da Silva Mello
Arno Vögel

What happens next is an anxious need to find meaning in what has disconcerted us, whether by pain or pleasure, and converted mere experience into an experience. All this when we try to put past and present together.

Victor W. Turner¹

1. Prólogo: o encontro do etnógrafo

Uma grande mortandade de peixes em Maricá, no ano de 1975, resultou, pouco depois, numa pesquisa sobre o sistema lacustre desse Município, a qual se desenvolveu, de modo constante e com crescente intensidade, entre 1978 e 1987, tomando o povoado pesqueiro da Praia de Zacarias como epicentro e ponto de vista de sua investigação etnográfica.

Estendendo-se entre a Ponta da Pedra e a Ponta do Capim, o casario do povoado amoldava-se à vegetação baixa da restinga. As casas olhavam para a lagoa, de costas para o mar, de cujos ventos fortes se protegiam, aninhadas por detrás dos cômoros. Num primeiro instante, era difícil distinguir as quarenta e uma casas do aldeamento, tal era o modo pelo qual se engastavam na paisagem, a ponto de quase se confundirem com ela. Na praia da Lagoa, entretanto, era possível divisar claramente ranchos de pesca e, junto deles, os varais de redes e as canoas, cuja presença e movimento assinalava a localização dos portos da beirada.

Durante não mais de quinze dias, no início da pesquisa, o etnógrafo foi hóspede no rancho de Henrique. Um tempo relativamente curto, porém muito denso, quando estimada, agora, a intensidade e a produtividade do trabalho realizado.

A permanência nesse rancho pode ser considerada um incidente do trabalho-de-campo. Mais precisamente, uma consequência da situação singular de nosso anfitrião. Separado de sua mulher, Henrique habitava seu rancho de pesca. Na qualidade de hóspede, também o etnógrafo passou a nele morar e, desse modo, foi de imediato envolvido pelos ritmos e práticas da atividade haliêutica.

Do rancho podia presenciar as saídas e chegadas das canoas; e, com algum esforço e as necessárias explicações de Henrique, vislumbrar, à distância, as fainas das pescarias. O fato de não mais se aventurar nas águas da laguna não tornava “Poeira” menos interessado no assunto. Ao contrário: imerso ainda em suas rotinas de pescador e estimulado pelas perguntas sobre técnicas e conhecimentos necessários ao mister, discorria longa e animadamente sobre esses temas.

Embora lhes faltasse uma certa formalização, como no caso dos “seminários teológicos” de Turner com Muchona e Windson², ou das entrevistas de Marcel Griaule com Ogotemeli³, essas conversações tiveram o mesmo caráter pedagógico. Todos os tópicos de algum modo relevantes para o assunto foram, progressivamente, objeto de exposições prolongadas. Não havia hora certa para esses diálogos. Quando Henrique se dedicava a alguma tarefa relacionada com a pescaria, tratava, ao mesmo tempo, de expor, circunstanciadamente, as informações pertinentes à mesma. Valia-se, também, do mesmo discurso processual⁴, quando surpreendia o visitante envolvido com algum afazer vinculado à atividade pesqueira.

O ponto alto dessa iniciação, entretanto, eram os serões no rancho. Às vezes, em companhia de outros, ou, quando já era mais tarde, só os dois, a conversa estendia-se noite afora e madrugada adentro. Nessas ocasiões, estimulados pelo tema, os espíritos se animavam. Sobretudo “Poeira”, na sua condição de pescador emérito, discorria, então, com argúcia, vivacidade e abrangência sobre a lagoa; as estações do ano; os ventos e as marés; os ciclos da lua; os peixes e as pescarias; os apetrechos do ofício; as constelações do firmamento; as restingas; as demais lagoas; os outros assentamentos pesqueiros; as casas do povoado; as relações entre seus habitantes, seus parentescos, conflitos, “questões” e costumes... e assim por diante, interminavelmente.

Dentre os temas preferidos, voltava, constantemente, um, que já tinha despertado atenção durante o contato inicial – a abertura da barra.

2. O Tangolomango



(Transcrição: Dil Fonseca)

Durante os primeiros anos de pesquisa, a tenda do etnógrafo foi, portanto, esse rancho de pesca, às margens do Lago Grande. O rancho pertencia a Irineo José de Marins, cujo nome-de-casa era Henrique, e que, ao longo dos seus mais de oitenta anos de vida, tivera vários apelidos, dos quais o último, vigente naquele então, era “Poeira”.

Quase tudo naquele espaço, desde a sua localização, era liminar, inclusive o seu proprietário. Henrique era um chefe de família que não tinha família (descendentes); um homem casado que não vivia em casa, com sua mulher; e um pescador que tinha deixado de pescar, mas que continuava a viver como se pescasse, pois, tudo no rancho, dos objetos às rotinas, girava em torno da pescaria.

Nessa época, todo o povoado ocupava-se, obsessivamente, de um grande drama: a briga com a Companhia. Embora Henrique não se lhe mantivesse alheio, seu rancho, literalmente voltado para a pesca e para a lagoa, proporcionava-lhe um certo afastamento da comunidade de aflição, na qual os demais estavam imersos, em virtude da ameaça de remoção do povoado para outro lugar, afastado da lagoa,

Esse espaço recluso, ainda e sempre subordinado aos afazeres da pescaria, proporcionou ao etnógrafo todo o seu ciclo de socialização na arte em que seu anfitrião era mestre. Durante boa parte dos dias e noites passadas ali, entre canoas, remos, redes, e outros apetrechos, foi iniciado nas técnicas, no conhecimento naturalístico e na cosmovisão, que se articulavam a propósito da pesca artesanal, nesse ambiente lacustre.

Os modos desse ensinamento eram variados. Compreendiam longas discussões e digressões sobre os mais diversos temas – ventos, marés, luas; peixes e plantas; canoas, redes; instrumentos e técnicas de confecção; portos e pescarias; topônimos e pontos de referência; ambientes e paisagens; o mapa do céu; o mar e a lagoa; as estações do ano e assim por diante.

Tais rudimentos de corografia, ergologia, tecnologia, meteorologia, ictiologia e, até, de cosmografia, que Henrique dominava com desenvoltura, surgiam entrecidos por essas narrativas que costumam acompanhar as, de outro modo tediosas, tarefas manuais, incontornáveis, no cotidiano de qualquer pescador.

Além dessas aulas, conversações e contares, no entanto, o etnógrafo assistiu, durante esse período, a algumas cenas, também elas carregadas de informação. E com a vantagem de vir esta pautada por toda uma gama de tonalidades afetivas, o que lhe conferia uma vivacidade lúdica, tornando-a atraente e inesquecível.

A uma dessas encenações deveu-se, também, o primeiro contato do etnógrafo com a barra nativa e, através dele, a apreensão instantânea e indelével de sua importância e significado.

Num começo de noite do mês de agosto, do ano de 1981, o rancho de pesca transformara-se numa espécie de palco. Sob a luz vacilante de uma lâmparina, que Henrique, não sem ironia, chamava de gambiarra, encontravam-se reunidos, além do etnógrafo e de seu anfitrião, Benjamin e seu filho Wilson, de retorno da pescaria, “compadre” Marco e Aristóteles.

Este último, companheiro de grandes farras, no passado, vinha de uma intervenção cirúrgica, da qual falavam, afora sua fraqueza e palidez, as manchas de mercurocromo, mal ocultas pela camisa. Chegara pela mão da filha, que, atendendo aos seus pedidos, havia concordado em trazê-lo do Rio de Janeiro para uma visita ao amigo “Poeira”.

A ocasião era, pois, especial. Agradavelmente surpreendido Henrique tratou de acomodá-lo o melhor que pôde. Com indisfarçável alegria, começou a recordar fatos e feitos do tempo em que tinham andado juntos. Lembrou as tropelias e jogatinas fartamente regadas a cachaça.

Como se com isso tivesse pronunciado uma deixa, surgiu, não se sabe de onde, uma garrafa de aguardente. Todos, com exceção do filho de “Beco”, encheram os seus copos.

Acesos os espíritos, a conversação tomou impulso, saltando de um tema para outro. Aristóteles de início quase não falava. Aos poucos, foi-se deixando envolver pelo entusiasmo da parolagem, conduzida com vivacidade, por Henrique.

Este andava pelo rancho, evocando, com graça, uma após outra, cenas do passado. Festas, bailes, bebedeiras e brigas, nas quais tinham estado, com outros companheiros. Como um autêntico comediante, entretinha sua platéia, provocando nela a curiosidade, o espanto e, sobretudo, o riso. “Compadre” Marco e Benjamin, associavam-se à pantomima, vez por outra, contando “causos”, onde Henrique aparecia, freqüentemente, como protagonista.

O papel principal cabia, porém, aos bons velhos tempos, que “Poeira” como um ator consumado conseguira trazer de volta, conjurando-os com gestos e palavras, para que o convalescente pudesse desfrutá-los, uma vez mais.

O clímax desse encantamento do passado surgiu de repente. E com tanta força, que todos se viram, subitamente, arrebatados e convertidos em *dramatis personae* da narrativa.

De pé, no meio do aposento, apoiando-se no tampo de sua mesa trôpega com uma das mãos, Henrique retomara o fio das reminiscências. A luz da gambiarra projetava sua sombra na parede. Com isso, a silhueta encurvada do velho pescador adquiria proporções adequadas ao *pathos* da cena, que estava para iniciar-se.

Como se o tivesse ensaiado dias a fio, “Poeira” tirou da penumbra o seu chapéu de palha e um instrumento, que se revelou uma pequena enxada, muito gasta pelo uso.

De frente para a platéia, golpeava o chão com ela. As batidas ritmavam seu discurso conclamando a audiência.

Aquela enxadinha, afirmava, estivera presente em memoráveis aberturas de barra. E a de hoje seria mais uma delas! Que se movessem todos com disposição! O pessoal da Barra, de Guaratiba, da Praia Grande, de São José, do Caju e do Porto de Fora, do Saco das Flores, do Saco da Lama e de Guarapina, já estava todo reunido! A cachaça era boa e muita. Havia banana e farinha da serra. Ninguém ficaria de barriga vazia. As turmas já tinham começado a cavar. Ao trabalho, pois!

I

Tangolomango
Matou sua mulher
Botou no cesto,
E mandou vender.

II

O povo pensava
Que era banana,
Mas era a mulher
De Tangolomango.

Mesmerizada pelo falsete de “Poeira”, a assistência incorporou-se à cantoria, repetindo os dois últimos versos de cada estrofe. “Compadre” Marco e “Beco” aderiram à turma imaginária, comandada por Henrique. Com afinco, manejavam ferramentas invisíveis, numa coreografia divertida, cantando em uníssono.

Nesse ínterim, assomara à porta do rancho “Bengo”, atraído pelo coro, que se projetava, no silêncio da noite, por todo o povoado. Farejando pândega, trouxera consigo uma garrafa de cachaça com cambuí, a bebida predileta dos zacarieiros.

Num relance, o recém-chegado compreendeu o que se passava. Sem esperar convite tratou de se juntar à “turma”. E logo estava cavoucando e cantando, como os outros.

A partir daí, a representação foi num crescendo. Entre rodadas de pinga, a “turma” trabalhava freneticamente. A cantoria foi ganhando ritmo e volume, sendo por vezes interrompida por brados e exclamações, dirigidos a outros grupos, supostamente empenhados na mesma tarefa, ao longo do canal, que parecia alargar-se a olhos vistos.

“Vamos lá macacada! Essa barra tem que tomar carreira! Tem que aprofundar mais! Tem que chegar na cabeça grande! A turma do sangradouro já está chegando! Vamos lá! Bota arcia pra cima! Alguém bota cana pro pessoal! Tem muito “nego” encostado aí, só bebendo! Assim não dá! Desse jeito essa barra não corre hoje! Olha o *risco!* Cuidado prá não entortar!”

Toda essa faina era escandida e impulsionada pelo responsório, que prosseguia a plenos pulmões:

Tangolomango
Matou sua mulher...
A “outra” turma retrucava:
Botou no cesto
E mandou vender...
E a terceira:
O povo pensava
Que era banana...
Voltava à primeira:
Mas era a mulher
De Tangolomango...

Quando, finalmente, se deu por concluída a operação e a barra “tomou carreira” os trabalhos foram suspensos. Retomou-se a conversa. “Poeira” fez o elogio de Aristóteles – “Isso é que era companheiro bom!”, repetia.

Aristóteles, porém, estava visivelmente cansado e emocionado. Na sua mão, o copo de cachaça continuava cheio. Em seguida a filha chegou para levá-lo de volta. Os outros aproveitaram a ocasião e tomaram o rumo de suas casas. Após a partida do amigo, Henrique ainda conversou um pouco, mas parecia tristonho. Sabia que este fora, provavelmente, o seu último encontro com o velho companheiro.

3. O *phármakon* sonhado

Em fins de 1986 sucedeu ao etnógrafo, repetidas vezes, visitar Zacarias, em sonhos. De todas essas incursões oníricas, somente uma não se dissipou, como as demais, durante o retorno à vigília. Tratou, pois, de fixá-la na memória, contando e recontando-a a vários interlocutores, pelo menos três dos quais haviam sido, também, personagens do sonho.

Vinha o etnógrafo pelo caminho de sempre; o mesmo que o tinha levado ao rancho-de-pesca habitado por Henrique, logo da primeira vez, em 1978.

Percorrendo a areia branca da praia da lagoa, num clima desanuviado, divisou ao longe, diante da porta principal do rancho, um grupo de velhos conhecidos, seus habituais companheiros de conversa e troca, no povoado.

Lá estava “Henrique”, encurvado como um anzol, com seu indefectível chapéu de palha. Junto dele “Beco”, seu último companheiro de pescaria e copo; o galante, folgazão e articulado “Bengo”, com seu boné de curvim; “Baque”, sempre prudente e razoável, com sua fala mansa e “Mucinho”, o bem informado e judicioso mediador de contendas.

Ao se aproximar deles, viu-se, de súbito, envolvido por uma atmosfera estranha. Inquietante seria o termo apropriado. Não só porque lhe faltasse a costumeira jocosidade, já nos cumprimentos, ou por causa das portas e janelas fechadas do rancho, mas porque imperava uma inusitada e severa solenidade.

O etnógrafo quis tratá-los com a informalidade a que o tinham habituado tantas e tantas ocasiões de prosa descontraída e cálida camaradagem, chamando-os pelos seus vocativos comuns.

Eles, no entanto, incorporaram-se e formais responderam: - “Henrique” não! Irineo José de Marins. “Beco” não! Benjamin Francisco Correia. “Bengo” não! Antonio Breve de Marins. “Baque” não! Sizenando José de Marins. “Mucinho” não! Prelidiano José de Marins.

Diante da surpresa e do desconforto do interlocutor, trataram de explicar-lhe, com ar grave, porém não destituído de afabilidade: - “É que eles não querem mais que nós sejamos chamados pelos nossos nomes de casa, nem pelos nossos apelidos. Agora temos de usar, somente, os nomes de cartório”.

E, como se quisesse desconcertar, ainda mais, o etnógrafo, Irineo José de Marins julgou necessário completar a explicação, acrescentando, com um sorriso enigmático: “Eles também conhecem a barra. A barra é um *phármakon*”.

O ar bizarro da palavra *phármakon* no contexto do sonho, por sua vez, garante seu potencial simbólico. A realização deste, entretanto, exige uma referência ao sonhador, pois é a cle que se endereça a mensagem. Mensagem peculiar, de resto, sendo seu destinatário e emissor uma e a mesma pessoa.

O enigma se resolverá, portanto, na medida em que se nos revelem os significados que o nome grego era capaz de associar na imaginação do etnógrafo.

Este conhecia o termo como se referindo a todo e qualquer produto resultante da mistura de substâncias e dotado de virtudes próprias, por meio das quais é capaz de curar ou lesar.

Conhecia, ainda, a aplicação do termo no caso da mistura de pigmentos para obter matizes. Matizes portadores, também eles, da mesma e contraditória virtualidade de benefício e malefício. A propósito, sabia, igualmente, que o caráter salutar ou letal do *phármakon* dependia, não só de suas propriedades, mas, também, da medida que dele se administra.

Sabia, por fim, que o princípio ativo de qualquer *phármakon*, droga ou matiz, afetava, do mesmo modo e ao mesmo tempo, corpo e espírito, servindo, ora como remédio, ora como veneno.

Neste sentido, o *phármakon* era uma espécie de filtro mágico. Não apenas contra a morte, mas, também, contra o esquecimento, irmão da morte e do sono, e como eles, implacável solvente das identidades individuais e sociais dos homens, seres feitos de tempo, como mais de uma vez advertiu Jorge Luis Borges.

Ao considerar o sonho sob este ângulo descobrimos cifrada embora, nas palavras atribuídas a Henrique, a formulação definitiva da tese que o etnógrafo decidira sustentar.

Caracterizar a barra como *phármakon*, mais do que uma analogia rebuscada era uma derivação plausível do próprio discurso dos pescadores sobre o fenômeno. Não afirmavam eles, nos momentos críticos das cheias e das mortandades, que a abertura da barra era necessária para “sanar” ou “curar” a lagoa? Não sustentavam com obstinação que o Canal de Ponta Negra era responsável pela progressiva redução e desaparecimento das espécies? Não atribuíam ao canal permanente a transformação da Lagoa Brava em brejo insalubre, e a evolução dos lagos do Padre e do Bacopari neste mesmo sentido? Não viam por detrás dele o empreendimento imobiliário, aterrando margens, abrindo claros na restinga, ocupando a faixa inundável do perímetro lacustre, isto é, criando cada vez mais óbices para a vida, no ambiente lagunar, e consolidando interesses capazes de se sobrepor aos valores locais? Não alcançavam, com lucidez, o formidável obstáculo constituído por esse tipo de ocupação para as eventuais aberturas da barra nativa, no futuro?

Em contrapartida, não professavam a crença, para muitos, inabalável, nas virtudes desta última? Não celebravam sua extraordinária capacidade de fertilização da Lagoa, restabelecendo, a cada vez, o equilíbrio adequado

à multiplicação e maturação das espécies, no seio de um grande criadouro, onde podiam cultivá-las, “como se as tivessem em viveiro”?

A barra nativa surgia, desse ponto de vista, como uma prescrição para as lagoas. Quando as águas destas alcançavam determinado nível, era este o remédio conhecido, comprovado e preferido pelos pescadores.

4. Vida e morte no limiar da Lagoa

Dessa perspectiva, a barra surge, não apenas como uma *tekhné*, fazendo aparecer o que é preciso, quando se precisa e da maneira adequada, mas, como uma realidade, isto é, como algo que radica, profundamente, na vida dessas comunidades pesqueiras.

E, assim, torna-se possível, também, entrever o sentido e o valor da cena, que foi o ponto alto da visita de Aristóteles ao rancho de Henrique.

À primeira vista, a escolha da abertura da barra, como tema central e culminante desse encontro, poderia parecer fortuita. Por que esta e não outra, no meio de tantas reminiscências possíveis?

A resposta não é simples; tampouco é demasiado complexa. Poder-se-ia começar recordando que Aristóteles gostava de assistir às aberturas de barra. Era famoso por isso. Jamais pensava em “pegar no pesado”. Ficava só apreciando. Jogava cartas, tomava cachaça e mexia com os amigos, vendo-os se esfalfarem. Por nada nesse mundo perderia uma ocasião dessas, em que havia comida farta, bebida à vontade, cantorias e brincadeiras, e até, a sorte ajudando algum encontro furtivo.

Para além desse tipo de preferência pessoal, entretanto, a escolha de Henrique parece ter obedecido a uma razão mais profunda. Diante do companheiro desenganado, não lhe ocorreu nada melhor do que reviver o grande evento de promoção e celebração da vida, do qual tantas vezes tinham participado juntos.

Esse modo de ver as coisas poderia levantar suspeitas. Não seria ele o resultado de um devaneio benevolente, um excesso interpretativo, uma falsificação do contexto etnográfico, ainda que de boa fé?

Tal objeção tende, no entanto, a subestimar o outro, supondo-o privado de qualquer talento especulativo, incapaz de uma compreensão mais refinada da existência. Diante dela, o melhor remédio é invocar o discurso do nativo, cujo ponto de vista pode revelar-se bem menos rústico, do que se estaria disposto a conceder-lhe, de início, quando, perguntado pela barra, responde:

A barra? A barra é desde o princípio. Desde que existiu Zacarias, existiu a barra. Então era tudo conforme, de antigo. Era tudo por causa dessa barra. No mesmo lugar; sempre aberta no mesmo lugar. (...) Naquela época não tinha a barra de Ponta Negra, o canal que existe hoje em dia; e que uns querem tapar e outros querem abrir – aquela confusão! Aqui, era só essa barra. E o pescador vivia por essa barra⁵.

A crer nas palavras desse sobrinho-neto de Juca Tomás, quem diz barra diz vida, referindo-se com isso não só à vida da lagoa, mas também à dos pescadores, e, para além desta, à própria existência do povoado, em termos históricos e sociológicos.

E assim sendo, a abertura de barra, encenada por Henrique em homenagem a Aristóteles, revela-se, portanto, como uma espécie de síntese dramática do modo de vida, que tinha dado forma e sentido às suas respectivas presenças no mundo.

5. Epílogo

Em um de seus mais notórios ensaios sobre o que tinha resolvido chamar de “antropologia da experiência”, Victor Turner sustentava que o teatro, com sua enorme variedade de sub-gêneros teatrais, tanto no Ocidente, quanto no Oriente, resultava das formas processuais do drama social. Mais especificamente da terceira fase destes – a fase de reparação ou regeneração, cujo advento se dava quando a escalada da crise atingia o seu clímax.

Dentro do espectro amplo dos processos ritualísticos voltados à recomposição de tensões, conflitos, e rupturas, fossem fruto de escolhas ou intenções dos agentes sociais, ou de infórtúnios anônimos – forças da natureza, ou do destino, tempestades, doenças, epidemias – Turner separava, desde os seus primeiros trabalhos sobre o tema, dois sub-tipos: os ritos de passagem *par excellence* (festas sazonais, ritos de iniciação e “de crise de vida”) e os “rituais de aflição”. De seu ponto de vista, os primeiros, reconhecidos e denominados desde van Gennep, podiam ser considerados como de natureza “profilática”, enquanto os últimos, nomeados por ele mesmo, seriam de caráter francamente “terapêutico”.⁶

A representação dramática no rancho de “Pocira”, fora concebida e executada na intenção de Aristóteles, vítima evidente de uma fatalidade. Um

homem diante da própria morte, e também, pela derradeira vez, possivelmente, face a face com membros deste que fora, durante tantos anos, seu grupo de referência no povoado – os pescadores do Lago Grande de Maricá. O grupo reunido naquela noite constituía, pois, verdadeiramente, uma “comunidade de aflição”. Neste sentido, a performance de Henrique tinha um claro objetivo terapêutico.

Entre outras coisas notáveis, sucedidas na ocasião, vale a pena destacar o procedimento adotado por “Poeira” com vistas ao seu propósito primordial. Este consistiu na invocação das potencialidades do mais importante rito sazonal de renovação da vida na Lagoa – as aberturas de barra, feitas pelos pescadores, segundo os preceitos de sua cosmovisão tradicional – associado, para os efeitos do momento presente, à iminência de uma grande crise de vida – o momento agônico que precede a morte.

Como leitor confesso de Jane Harrison, Victor Turner certamente conhecia sua extensa e aguda discussão do *pharmakos*, no terceiro capítulo dos *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, publicados há exatos cem anos. Numa passagem crítica desse texto, essa classicista, amiga de Frazer e Murray, observava, comentando os festivais de colheita das primícias: “O *pharmakos* não era um sacrifício, no sentido de uma oferenda feita para apaziguar um deus irado. (...) Era, como os autores antigos repetidamente insistiram, um *kathasmós*, uma purificação”.⁷

Ora, este era, também, o entendimento dos pescadores, quanto à função e virtude das barras nativas. Estas se abriam sempre que a Lagoa dava sinais de esgotamento; quando se tinha obviamente rompido o equilíbrio euhalino, em virtude de uma estagnação demasiado prolongada; quando os peixes escasseavam e os camarões já quase não existiam mais em suas águas; e quando, em consequência, a fome começava a rondar os povoados. Aberturas de barra eram aí explicitamente concebidas como um dispositivo terapêutico. Nessas ocasiões, os pescadores não se cansavam de repetir que era preciso “curar” a Lagoa. As barras sazonais funcionavam, pois, nessas circunstâncias profundamente aflitivas, como um *phármakon*.

Frequêntador assíduo da Poética de Aristóteles, Turner conhecia e compartia a visão do Estagirita, segundo a qual, na forma dramática, a fonte da aflição é convertida em prazer estético e oportunidade de contemplação reverente, capaz de dar um sentido ao caos existencial da tragédia. Fato que se dá graças aos efeitos purificadores da *kátharsis*, misto de emoção estética e serena compreensão.

É tentador imaginar o diálogo que se teria produzido, a propósito, se Victor Turner tivesse encontrado no seu caminho de leitor curioso e sa-gaz, Filon de Alexandria. Com efeito, este filósofo do primeiro século da era cristã, referindo-se, no segundo parágrafo de sua *De Vita Contemplativa*, à confraria dos Terapeutas, afirmava:

O nome revela o projeto desses filósofos chamados de Terapeutas primeiramente porque a medicina [iatriké] de que fazem profissão é superior àquela que ocorre em nossas cida-des – esta só cuida do corpo, mas a outra também cuida do psiquismo [psykas], vítima dessas doenças terríveis e difíceis de curar que são o apego ao prazer, a desorientação do desejo, a tristeza, as fobias, as invejas, a ignorância, o desajuste em relação ao que existe e a multidão infinita das outras patologi-as [pathon] e sofrimentos.⁸

Comentando essa passagem, Jean-Yves Leloup (1993), observa, oportuna-mente, que o olhar desses Terapeutas não privilegiava a enfermidade ou o paciente, dirigindo-se, de preferência, para aquilo que “está fora do alcance da doença e da morte nele.”⁹

Assim, talvez, possam compreender-se melhor os motivos que leva-ram Henrique a brindar o enfermo Aristóteles com sua graciosa pantomi-ma da abertura-de-barras. Com ela, conjurou poderosas e prazerosas re-cordações de uma idade de ouro não só da pesca lacustre, mas também desses tempos áureos de que ambos haviam compartilhado, na juventude e maturidade. Quer o soubesse, quer não, Henrique tinha se valido, na-quele momento, de uma performance para despertar no amigo a vida que teimava em se extinguir.

E, na realização dessa performance, por sua vez, recorreu a uma forma da nossa tradição estética, consagrada e codificada, de modo exemplar, na Poética, mediante a enumeração dos seis elementos básicos do drama: o *mythos*, como *synthesis ton pragmaton* (encadeamen-to de eventos); *ethe* (sing. *ethos*), como caracteres (personagens ou personalidades); *lexis*, como palavra (discurso, ou enunciação); *dianoia*, como pensamento (propósito, intenção); *opsis*, como contemplação (cena ou espetáculo); e, finalmente, *melopoia*, como canto, música (melodia e ritmo).

As aberturas de barra, com efeito, não seriam dramas se as reduzíssemos a um simples encadeamento de ações. Com os pensamentos, que as preparam, e os sentimentos, que as acompanham, no entanto, apresentam um inequívoco matiz dramático. Por isso mesmo são nesse contexto “protótipos”, magicamente eficazes, quando aplicados, por analogia, a situações que requerem o restabelecimento de uma ordem harmoniosa, “quer se trate de uma crise social, ou de um atentado à vida de um indivíduo ameaçado pela dúvida, pela melancolia, ou pelo desespero.”¹⁰

Podemos finalmente voltar ao limiar da lagoa, no rancho de pesca, onde “Poeira”, como um autêntico *metteur-en-scène*, orquestrou a performance que serviu de eixo ao nosso relato etnográfico. Para compreender plenamente o que sucedeu, naquela noite memorável, convém levar em conta algumas observações de Jane Ellen Harrison, em *Ancient Art and Ritual*, quando discute os problemas da transição do ritual para a arte dramática, partindo da suposição de que a arte, ao menos no que concerne ao drama, descende, em linha direta, do ritual.¹¹

Ponto central da argumentação de Harrison é a noção de cena – *skenè* – que não deve ser entendida, neste caso, como um tablado em posição elevada, diante da platéia, para dar melhor visibilidade aos atores: “Era simplesmente uma tenda, ou uma cabana tosca, na qual os atores, ou antes, os dançarinos, podiam envergar seus trajes rituais.”¹² Neste sentido, conclui Jane Harrison, podemos constatar quão pouco de espetáculo – *theastai* – havia, originalmente, no teatro grego: – “A dança ritual era um *dromenon*, uma coisa para ser feita, não uma coisa para ser vista.”¹³

Desse ponto de vista, quando Henrique começa a recitação da fórmula cantada do Tangolomango, com que se acompanhavam, tradicionalmente, as aberturas de barra, em Maricá, não estamos, na verdade, diante de uma performance, no sentido estrito do termo, isto é de uma modalidade do gênero dramático, embora isto pudesse corresponder a uma primeira impressão.

Naquele rancho não havia, a propriamente falar, atores e platéia, mas participantes de um ritual terapêutico, de que “Poeira” era o oficiante e Aristóteles o paciente, e onde, portanto, a encenação da abertura de barra surgia como um *phármakon*. Com efeito, no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de Câmara Cascudo, verificamos que, além de uma cantiga de roda, o Tangolomango é um termo que designa o mal de um modo vago, relacionando-se, igualmente com os ensalmos enumerativos

utilizados para combatê-lo ou extirpá-lo. Esse tipo de fórmula regressiva, encontra um de seus mais antigos registros como remédio para sanar glândulas e tumores.¹⁴

Referências bibliográficas

- ALLEAU, René. *La science des symboles*. Paris: Payot & Rivages, 1996, 290 p.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, 1966, 264 p.
- BRUNER, Edward M. Experience and its Expressions. In: *The Anthropology of Experience* (Turner, Victor W. & Bruner, Edward M. – Eds.) Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986, pp. 3-30.
- CÂMRA CASCUDO, Luis da. *Dicionário do Folclore Brasileiro* (2 vols.). Rio de Janeiro: INL – MEC, 1962, 795 p.
- CASAGRANDE, J. (ed.) In: *The Company of Man. Twenty Portraits of Anthropological Informants*. New York: Harper & Hall Publishers, 1964[1960], 540 p.
- GRIAULE, Marcel. *Dieu d'Eau. Entretiens avec Oggotemméli*. Paris: Fayard, 1966[1948], 222 p.
- HARRISON, Jane. *Prolegomena to the study of Greek Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1991[1903], 682 p.
- _____. *Ancient Art & Ritual*. Edição fac-simile, 1913, 256 p.
- LAMEGO, Alberto Ribeiro. *Restingas na Costa do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Deptº. Nacional da Produção Mineral. Divisão de Geologia e Mineralogia. 63 p. Boletim Nº 96, 1940.
- _____. *Ciclo evolutivo das Lagunas Fluminenses*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Deptº. Nacional da Produção Mineral. Divisão de Geologia e Mineralogia. 48 p. Boletim Nº 118, 1945.
- LELOUP, Jean-Yves. *Prendre soin de l'être. Philon et les Thérapeutes d'Alexandrie*. Paris: Albin Michel, 1993.
- MELLO, Marco Antonio da Silva. *Praia de Zacarias. Contribuição à etnografia e história ambiental do litoral fluminense – Maricá/RJ*. Tese de Doutorado em Antropologia – FFLCH/USP. São Paulo, 1995, 429 p.
- MELLO, Marco Antonio da Silva, & VOGEL, Arno. *Gente das Areias. História, Meio – Ambiente e Sociedade no Litoral Brasileiro – Maricá, RJ (1975 a 1995)*. Niterói: EDUFF, 2003, 405 p. (no prelo)

OLIVEIRA, L..de; NASCIMENTO, R.; KRAU, L. & MIRANDA, A. Observações biogeográficas e hidrobiológicas sobre a lagoa de Maricá. Rio de Janeiro: Instituto Oswaldo Cruz, pp. 171-227. *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, T. 53, fasc. 2, 3 e 4, 1955.

OUAKNIN, Marc-Alain. *Biblioterapia*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996, 341 p.

TURNER, Victor W. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1987, 185 p.

_____. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. In: *The Anthropology of Experience* (Turner, Victor W. & Bruner, Edward M. – Eds.) Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986, pp. 33-44.

_____. Social Dramas and Stories About Them. In: *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications, 1982, pp. 61 a 88.

TURNER, Victor W. & BRUNER, Edward M. (eds.) *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986, 391p.

Resumo

As contribuições de Victor W. Turner para a etnografia e análise dos processos rituais culminaram, em seus últimos ensaios, numa antropologia da experiência e da performance, consolidando, dessa maneira, sua escolha teórico metodológica – a prerrogativa estratégica que atribuía às expressões mais fortemente estéticas de uma cultura, isto é, aos seus dramas, cantos, danças e narrativas, e a todos os demais gêneros performativos, nela vigentes. Neste trabalho apresentamos um desses focos etnográficos privilegiados – o tangolomango, tal como o registramos, em 1981, num rancho de pesca, à beira do Lago Grande de Maricá/RJ. Com base neste caso queremos explorar, analiticamente, as implicações desta performance, seja para o grupo social, que a produziu e encenou, seja para alguns de seus membros, em particular aquele a quem se dirigia, de forma mais ou menos explícita, esta pantomima, na qual se defrontavam vida e morte.

Palavras-chave

Processo ritual, performance, experiência e narrativa, tangolomango.

Resumé

Le travail ici présenté c'est une contribution à l'ethnographie du Tangolomango à partir d'un événement enregistré pour l'ethnologue à Maricá/RJ, dans un petit village de pêcheurs. Le cadre d'analyse employé pour les auteurs s'enracine et prend son sens à partir des derniers écrits de Victor Witter Turner sur l'anthropologie de l'expérience, de la performance et, évidemment, sur les processus rituels et symboliques.

Mots-clés

Processus rituels, performance, expérience, tangolomango.

Rivalidade cultivada, conflito e unidade social num bairro carioca¹

Wilma Marques Leitão

1. Conflito como unidade social

De tudo que vai dicto, se conclue: os antigos habitantes de Paquetá, apesar dos encantos de sua natureza “de suas praias de límpidas arcias prateadas à noite pela lua” e onde tudo convida à paz e tranqüilidade, também pagaram seu tributo à mania do tempo. Houve brigas por amor dos Santos. Quem não era S. Roquista, devia ser por força S. Bom Jesuista. Depois vieram as luctas políticas, e Paquetá contou em seu seio patriotas, corcundas, exaltados, moderados, federativos, luzias e saquaremas!

(Vicira Fazenda, 1927a: 404).

A ilha de Paquetá é conhecida pelo pitoresco da paisagem e idílicos passeios que proporciona. Ao investigador social, contudo, oferece como mimo antropológico o elemento estrutural básico da organização social que vincula moradores e veranistas numa relação de rivalidade expressa cotidianamente. Isto porque, no âmbito da antropologia local, isto é, a interpretação que o paquetaense faz do seu lugar, está a dicotomia tradicionalmente observada, que se expressa na dualidade Campo e Ponte. O

visitante de um dia, preocupado com as muitas voltas na ilha, sequer percebe o fenômeno, tão exíguo é o território – pouco mais de um quilômetro quadrado. Mas basta um pernoite e já se está diante da indubitável partição reconhecida em Paquetá. Há quem tente explicar o que ocorre, citando, por exemplo que é “como se fossem dois bairros dentro da ilha”. Esta idéia, no entanto, pode sugerir uma divisão estanque entre dois “setores”, quando, na realidade, o que fundamenta e organiza, em grande medida as relações sociais do lugar é mais que isto. A representação da ilha que tem toda e qualquer pessoa, que tenha um mínimo de vivência em Paquetá, configura-se em termos da oposição por contrariedade dos seus dois lados. “Nenhum paquetaense vê a ilha como um todo. É sempre em dois. A gente quando tá em Paquetá esquece o Rio. Só pensa em Campo e Ponte”.

No senso comum, como aliás geralmente acontece, essa dualidade encontra um elemento que marca fisicamente a separação. No caso de Paquetá, esse marco divisor é a Ladeira do Vicente. Mas, a referência física das ruas “naturaliza” apenas muito superficialmente a observação que se pode ter de uma tal oposição. Na realidade, a interpretação da relação dicotômica como se apresenta na ilha, não se prende apenas à ordem de explicação residencial, que tende a agrupar os moradores de cada uma de suas porções, norte e sul. Os incontestáveis parâmetros oferecidos unanimemente como indícios da classificação – “da Ladeira do Vicente pra cá é Ponte; e prá lá é Campo”, são, nesse sentido, insuficientes como modelo explicativo.

Ultrapassando, assim, as bases cartográficas, o pertencimento ao Campo ou à Ponte se dá no nível de envolvimento e compromisso com grupos de pessoas. E, neste caso, todo o conjunto de moradores de Paquetá se representa e é representado como pertencendo a cada uma das partes. E, em consequência disso, a cada acontecimento, as explicações vão dando conta dos envolvidos, que são interpretados dentro de uma localização precisa: foi “o pessoal da Ponte” ou é coisa do “o pessoal do Campo”.

A tensão de fazer parte de um grupo ou outro, não se restringe aos que nasceram em Paquetá, ou apenas aos que têm residência fixa na ilha. Ela envolve, da mesma indefectível maneira, os veranistas e os novos moradores que, partilhando do ambiente social vão tomando partido e se posicionando, de acordo com os relacionamentos com os grupos de amizade estabelecidos. Morar na Ponte pode ou não significar fazer parte do conjunto de pessoas identificadas como “da Ponte”, pois esse mesmo morador pode “andar com o pessoal do Campo” e ser identificado como

“do Campo”. Em muitos casos esses vínculos se consolidam através das instituições formalizadas: como os blocos carnavalescos, times de futebol e, mais recentemente, as galeras e “bondes”.

Muitas são as explicações locais que buscam nos aspectos históricos e geográficos os argumentos para justificar a formalização da dualidade, tais argumentos são, na realidade, recursos os quais se lançam mãos, na perspectiva de viabilizar a oposição sociológica e as tensões que dão forma, intrinsecamente, à organização social da ilha. Neste sentido, as associações dos grupos de famílias e indivíduos, no cultivo da rivalidade tradicional entre Campo e Ponte, consolidam-se mais em termos de constituição de redes de amizade que, apenas em alguns aspectos vinculam-se ao exato posicionamento geográfico.

Essa percepção não é, todavia, evidente, e surgiu durante a pesquisa de campo no momento em que me referindo a uma família que mora na Ponte, como Fulano é da Ponte, provocou enérgica reação de um morador do Campo, que me corrigiu, esclarecendo que, apesar de morarem na Ponte, “eles são do Campo. Se tiver que torcer, eles vão torcer pelo Campo, pelo Municipal, pelo Unidos de São Roque”. O mesmo aconteceu quando me encontrava junto a jovens que discorriam sobre a época de apogeu das “galeras” funk, por volta do final dos anos noventa. Mesmo sem se darem conta do que estava sendo explicitado, ratificaram essa perspectiva, na medida em que, em suas narrativas, confirmavam que, na oposição entre Praça do Campo e Galera da Ponte: “Tem muito menino que mora na Ponte que era da Praça do Campo, que andava com os caras do Campo”.

Tal antagonismo, bastante freqüente nos estudos antropológicos, surge de forma natural na Ilha de Paquetá, dando forma e conteúdo às relações sociais ali elaboradas. E o conhecimento que proponho sobre esse grupo social, somente avança se tomamos esse aspecto da rivalidade entre Campo e Ponte como um modo exemplar de se perceber a unidade sociológica da ilha, em seus termos de associação por contrariedade. Compreendendo os elementos usados para classificar as partes da Ilha como componentes de uma unidade, aprofundamos a análise da ordem social do lugar. E aproximamo-nos, mais facilmente, das formas de comportamento e de relacionamentos entre os grupos de famílias de cada uma das duas partes.

A teoria sociológica em vários momentos dá os aportes que sustentam essa perspectiva, ou seja, na dimensão em que possibilita entender a virtualidade positiva do conflito. Inicialmente, como argumenta Radcliffe-

Brown (1978), a compreensão do antagonismo não se apresenta a partir dos elementos tomados em si, mas, da composição de um sistema social, de uma estrutura social baseada na relação de oposição desses elementos. Vistos dessa maneira, Campo e Ponte ao contrário de estarem separados, encontram-se diretamente vinculados, através, exatamente, da relação de oposição.

Numa apropriação exagerada do texto de Radcliffe-Brown onde, descrevendo o método comparativo em antropologia como forma de procurar aspectos sociais similares nas diferentes sociedades, se refere às organizações totêmicas, tomo aqui algumas contribuições pertinentes à interpretação paquetaense. A partir dos estudos dos sistemas duais, ele esclarece que a expressão da oposição entre metades, na realidade, é uma aplicação particular de associação por contrariedade, e o que é denominado “oposição”, de fato, separa ao mesmo tempo que une.

Um outro costume significativo em que se expressa a relação de oposição entre duas metades é aquele pelo qual, em algumas tribos da Austrália e algumas da América do Norte, as metades provêm os “times” de jogos como o futebol. Jogos competitivos fornecem uma ocasião social em que duas pessoas ou dois grupos de pessoas são oponentes. Dois grupos persistentes numa relação social podem ser mantidos numa relação em que são regularmente oponentes. Um exemplo é dado pelas duas universidades de Oxford e Cambridge (Radcliffe-Brown, 1978: 52).

Os embates no futebol em Paquetá envolviam preferencial, senão quase exclusivamente, essas duas partes. E cada um dos times organizava-se diante, então, da certeza da existência do outro, “do outro lado”. A previsibilidade dos enfrentamentos regulares entre os dois tornando-se, assim, exatamente, o argumento no qual a relação por oposição se baseia. Essa oposição, porém, não necessariamente toma forma através de uma hostilidade generalizada, mas, na maioria das vezes, é praticada somente como atitude convencional, que se expressa de algum modo, nos momentos cerimoniais, ou seja, situações sociais especiais em que se vêem juntas as partes opostas.

Ora, em Paquetá, os principais momentos de enfrentamento entre as duas partes eram os jogos de futebol realizados entre o Municipal Futebol

Clube, como o time do Campo, e o Barreirinha Futebol e Regatas, como o time da Ponte. Ou ainda, nos períodos de Carnaval, quando a disputa se dava entre a agremiação do Campo, o Bloco Carnavalesco Unidos de São Roque, e a da Ponte, o Bloco Recreativo Silêncio do Amor. Em tais ocasiões, os torcedores de cada um dos lados acirravam os ânimos, até chegarem ao extremo de pancadarias generalizadas. Como desdobramentos dessa hostilidade, muitas brigas eram organizadas entre turmas de adolescentes de cada uma das partes, nas ruas e nas escolas. “A gente marcava para brigar depois da aula, na Moreninha, que era campo neutro” (nascido, 47 anos).

O conflito torna-se, assim, o contrário da evitação, pois sua realidade social se dá no enfrentamento. Apenas supostamente se crê estar diante de uma separação, longe disso, o confronto permite fazer parte, alimentando o cotidiano da ilha. Seja através das simples conversas e argumentações sobre as características respectivas de cada um dos lados, seja através do envolvimento direto com os blocos carnavalescos, times de futebol ou, mais modernamente, com as galeras. Todas essas instituições são, então, sociologicamente produtivas, pois cada uma das partes encontra sua posição no contexto social da ilha. Sendo que, cada uma a seu turno, tornam-se oponentes constantes umas das outras.

Na perspectiva de interpretação da rivalidade Campo e Ponte como unidade, considerando-se o conflito não como oposição, mas como vínculo social, o ordenamento teórico de Simmel dá forma ao que aqui se expõe, permitindo avançar no entendimento da associação entre as duas partes. Os mecanismos elaborados pelos habitantes de Paquetá, em termos das disputas entre seus dois lados, revelam as estratégias sociológicas de suas interações sociais, seus valores e interesses comuns, deixando visível a comunidade, no seu sentido epistemológico mais clássico, de representar aquilo que temos em comum – *Gemein* – inclusive nossos conflitos. “Dentre esses elementos comuns existem dois que são fundamentais de um antagonismo particularmente forte: a existência de qualidades comuns e o pertencimento a um único contexto social” (Simmel, 1998: 57).²

Essa perspectiva de que o conflito é a forma por excelência que torna possível a existência social de cada um dos lados da ilha, fica particularmente clara quando, por exemplo, um senhor justificava o desaparecimento dos blocos e das exposições tradicionais do Carnaval em Paquetá. “Um parou de sair. O outro ainda saiu uns dois anos, mas não tem graça. Tem que sair os dois” (nascido, 65 anos).

2. Rivalidade e construção social de distância

Se indagados sobre a razão de tal rivalidade, os paquetaenses respondem que sempre foi assim: “A ilha já era dividida, não havia muita comunicação, era pouca convivência entre as pessoas. Quem era do Campo ficava no Campo, quem era da Ponte ficava na Ponte”.

Para atestar tal separação fui, durante a pesquisa, apresentada a um quadro, retratando uma pontícula de madeira que supostamente unia as duas partes da ilha. Impossível contestar a simpática senhora que se orgulhava de possuir a prova fiel de uma cena cuja veracidade somente seria possível em tempos geológicos. Esta imagem de duas ilhas unidas onde hoje está a Ladeira do Vicente, no entanto, encontra ampla aceitação e é objeto de constantes debates que apresentam as mais convincentes explicações para o fenômeno.

O contexto histórico no qual se deu a colonização de Paquetá é, igualmente tomada em todos os argumentos explicativos para a constituição da rivalidade entre Campo e Ponte. A entrada de Paquetá nos compêndios se deu justamente no momento em que uma linha arbitrária separou a ilha em duas sesmarias; cada uma delas destinadas a diferentes sesmeiros que, por sua vez eram vinculados a distintas Freguesias. Na maioria das vezes os discursos já estão prontos para explicar a origem da rivalidade e discorrem sobre as querelas que sobrevieram, entre os vigários de Magé e de São Gonçalo. Como a única representação religiosa em Paquetá era a Capela de São Roque, localizada na Fazenda de mesmo nome, no Campo, todos os moradores recebiam ali seus sacramentos, subordinados, contudo à paróquia de Magé. Ciumento, o vigário de São Gonçalo descjava seus próprios fiéis e incitou a criação da Igreja Matriz de Bom Jesus do Monte, na Ponte. A impossibilidade de associação entre as duas partes já era, então, tão fortemente observada que se tornou matéria para o fiel narrador da cidade do Rio de Janeiro, Vieira Fazenda. Descreve o autor que enquanto os moradores da parte sul da ilha levavam a cabo sua jurisdição junto à Paróquia de São Gonçalo:

Por sua vez os habitantes do norte da ilha de Paquetá quiseram ficasse toda a ilha sujeita de novo à freguesia de Magé, conservando o antigo status quo, isto é, que São Roque continuasse a ter sacrário, pia batismal e capellão

curado! Por ali se deixa ver a desordem, ciúmes e intrigas que separavam então os insulanos no norte dos do sul de Paquetá (Vieira Fazenda, 1927 a.: 403).

A presença da Igreja como justificativa para as distensões recorrentes na ilha, contudo, não se encontra apenas no passado. O atual padre de Paquetá é acusado de preterir os fiéis do Campo, na medida em que impõe todo tipo de dificuldades para a oficialização dos sacramentos na Capela de São Roque. Esta atitude provoca visível insatisfação e constrangimento para os residentes dessa parte da ilha que têm que se contentar com apenas uma missa dominical, sendo que os fiéis mais assíduos devem se deslocar para a Igreja Matriz, na Ponte. Mesmo nas ocasiões em que se pretende alguma missa especial, são necessárias minuciosas argumentações junto ao padre para que tal serviço seja realizado na Capela de São Roque. Recentemente, com grande surpresa, fui procurada em casa por uma tia de minha mãe, nascida na ilha há oitenta e tantos anos. Sem entender tão respeitosa visita, fui logo inteirada do assunto, pois ela viera pedir que eu fosse intervir junto ao pároco, no sentido de que ele aceitasse rezar a missa de Sétimo Dia de seu irmão, “aqui em São Roque”. Sendo toda a família residente do Campo há séculos, era esse o desejo de todos e que, no entanto, encontrava a resistência do padre. Minha participação foi acionada porque, alguns meses antes, em comemoração dos oitenta anos da minha mãe, eu o havia “convencido” de realizar a missa no Campo, mediante muita argumentação, além do pagamento da charrete para seu deslocamento!

A indignação dos fiéis do Campo à preterição do padre foi registrada em outro momento, quando durante uma missa, ele argumentou não entender porque o povo de Paquetá comemorava São Roque, se a Igreja Matriz era a do Senhor Bom Jesus do Monte, e logo a festa deveria ser realizada na Ponte. Nas conversas após a missa, os campistas reagiram, mais que ofendidos ou desprezados, num tom quase ufanista e realimentando a disputa dos ânimos concorrentes, retrucando com nítida vaidade que: “Antigamente tinham as duas festas, só que eles não continuaram e aqui nós continuamos”.

Não há dúvidas que desde que os paquetaenses se organizaram enquanto tais, foi com base numa relação de oposição entre os dois lados da ilha. As rusgas religiosas, as exibições carnavalescas, os jogos de futebol e

os confrontos entre as galeras, conferem ao conjunto de moradores alguns instrumentais para que viabilizem a contrariedade que subjaz seu entendimento da própria ilha. “É muita rivalidade, o que um puder prejudicar o outro, prejudica”.

No plano socioeconômico, cada uma das partes desfrutou de importância em diferentes momentos da história da ilha. No começo eram caieiras por toda parte e, na porção norte de Paquetá, ademais, a Fazenda São Roque. Aliás, devem-se aos campos cultivados desta Fazenda, a denominação originária de Campo, embora hoje em dia muitas pessoas atribuam a designação ao campo de futebol do Municipal Futebol Clube.

Já no século dezenove, a parte denominada Ponte apresentava uma vocação mais “urbana”, concentrando o comércio e serviços; enquanto no Campo subsistiam as caieiras e pequenas plantações. No entanto, por causa das caieiras e da produção agrícola da fazenda São Roque “todo o movimento da Ilha era aqui no Campo”. Muitas embarcações atracavam nas praias do Catimbau e do Buraco, transportando carvão, lenha, cal e outras mercadorias tanto de Paquetá para a Corte, como para Magé, Suruí e demais portos do fundo da baía e vice-versa. Esse comércio rústico movimentava os vários armazéns localizados no Campo onde, aliás, residiam os proprietários das lojas e das embarcações. Este lado da ilha mantinha sua importância, também, devido à Capela e ao poço de São Roque, que, aparentemente abastecia toda a população da Ilha: “Todo mundo vinha pegar água aqui”

Passada sua vocação rural, e com o fim das caieiras e das plantações, o Campo tornou-se quase exclusivamente residencial. Hoje em dia os únicos estabelecimentos comerciais existentes são uma Padaria e um pequeno mercado. “Só depois que fizeram o cais, a ponte, é que passou a ter mais movimento lá”.

Durante o século XVIII, a parte sul da ilha sofreu sucessivas transações de compra e venda como bem descreve Eduardo Marques Peixoto (1908) em artigo publicado na revista *Renascença*. Os anos que se sucederam, foram conferindo àquela parte um ar mais citadino. Local de desembarque das lanchas, a Ponte, tornou-se uma espécie de centro da Ilha, onde residiam os profissionais liberais como médicos, juizes, comerciantes, enfim, “gente com mais dinheiro”. “Os lá de baixo não casavam com o pessoal do Campo porque eram tudo comerciantes estabelecidos, diretor da Central do Brasil. Aqui no Campo era tudo pobre, só o irmão do Manduca, é que tinha uma situaçãozinha” (nascido, 68 anos).

Na Ponte estavam localizadas as poucas indústrias que existiram em Paquetá, como o estaleiro e a fábrica de tecidos, localizados na Praia da Guarda. Lá havia, ainda, muitas chácaras e residências imponentes e comércio variado – açougues, sapataria “até com vitrine”, cinemas. Ainda hoje a Ponte concentra os estabelecimentos comerciais de Paquetá, principalmente, por força do Decreto N.322, de 03/03/1976, que restringe a atividade a apenas algumas ruas da ilha.

Aos que pretendem interpretar as relações sociais somente em termos de cordialidade e harmonia causa espanto que tamanha oposição encontre lugar no quilômetro quadrado que constitui o território da ilha. A surpresa cresce quando se considera a antiguidade de grande parte das famílias residentes, com o conseqüente conhecimento de longa data. Na maioria das vezes em que se faz necessária a mobilização dos moradores da ilha, representados assim como um bairro, e quando a interlocução é mediada por pessoas “de fora”, esse aspecto de rivalidade não é levado em consideração, muito ao contrário, prega-se “a união de todos” e o término das rixas. Mas para os moradores antigos trata-se de uma quase impossibilidade, uma vez que a distância entre esses grupos consegue configurar-se na construção social de distância, sendo uma frase recorrente, quando se declina um endereço qualquer: “É muito longe”!!

Por mais que se encontrem nos extremos opostos, as distâncias percorridas nunca podem ultrapassar os mil metros. Mas em termos paquetaenses essas distâncias são quase intransponíveis. E, mais ainda, muitas vezes inviabilizam os relacionamentos. Sob esse argumento, uma senhora paquetaense, legítima do Campo, comentou comigo que não costuma encontrar muito com uma parte da família de sua nora, que mora na Ponte: “É gente muito boa, mas a gente quase não se dá, eles moram tão longe”.

A construção social do espaço, que designam as categorias de longe e perto, encontra-se nos termos locais de dicotomização do lugar. Costuma-se dizer que o Campo é longe, enquanto outros entendem que a Ponte que é. O tamanho da ilha, por si só, não inviabiliza o contato, tampouco dificulta a freqüentação a cada um dos lados; poucos minutos a pé e, menos ainda de bicicleta, estamos nos extremos de Paquetá. A distância que conta, portanto, é a distância entre grupos de pessoas na estrutura social da ilha e a forma como é praticada. Este aspecto é discutido numa das obras clássicas da antropologia, *Os Nuer*. Analisando as relações da tribo africana com seu território, Evans-Pritchard demonstra como, indepen-

dentemente da distância física entre duas aldeias, o elemento considerado como medida para sua vinculação ou separação é de outra ordem, ou seja, a distância estrutural: “Por distância estrutural queremos dizer, a distância entre grupos de pessoas dentro de um sistema social” (Evans-Pritchard, 1978: 123). Assim, *mutatis mutandis*, o que se verifica em Paquetá, levando-se em conta a rivalidade entre as duas partes da ilha, mais que a distância espacial, as relações cotidianas constroem os termos sociais da distância.

Nos termos estritos de uso residencial, em Paquetá, há uma tendência de alta para os valores de imóveis localizados na Ponte, pois estão mais próximos da estação da barca e do comércio em geral. Contudo, segundo o agente imobiliário local, há quem prefira o Campo, pois é ainda mais tranquilo. “O pessoal reclama que o Campo é longe, mas quem vai pra lá não quer mais sair de lá”.

Ilá, por outro lado, muitas pessoas, na faixa de setenta anos ou menos, que sempre moraram na Ponte, e que até hoje não conhecem o Campo: “Eu me perco naquelas ruas, não conheço nenhuma”.

É verdade que uma tal noção de distância se concretiza, em grande medida, porque os moradores antigos de Paquetá raramente percorrem a ilha. Ao contrário dos visitantes para quem a volta na ilha é passeio obrigatório, os deslocamentos dos moradores são minimizados: compras, pegar a barca, algum compromisso social como missa, ir ao hospital, ao banco, almoçar fora. As visitas em casas também são raras, os encontros se dão principalmente quando se encontra alguém na rua no mercado, na missa.

Antigamente a gente não saía de casa, a gente não conhecia muita gente. Quem era lá da Ponte ficava na Ponte; quem era do Campo ficava aqui no Campo. Eu lembro delas porque andaram na escola com minha filha (nascida, 80 anos, justificando porque não conhecia determinada família).

Mas a pouca movimentação não é exclusividade dos antigos. Muito jovem assume a distância que impera em Paquetá como argumento para definir suas atividades. Para os que moram na Ponte, então, somente se justifica o deslocamento até o Campo por ocasião das festas religiosas, principalmente a de São Roque! “Quando eu fui morar na Ponte fiquei uns dois anos sem vir no Campo” (moradora, 25 anos, há 12 em Paquetá).

“Eu fui criado ali na Príncipe Regente. Quase não saía daquele mundo. Ia na Praia da Guarda, no máximo. Só vinha aqui no Campo pegar doce” (nascido, 45 anos).

A introdução, há alguns anos, da prática de caminhada transformou um pouco essa “distância”, na medida em que o “circuito” usado para cronometrar a atividade em torno de uma hora, geralmente, é uma “volta na ilha”. Praticada inicialmente só pelos “de fora”, atualmente alguns moradores já incorporaram a modalidade de exercício, o que em certo sentido tem justificado se percorrer a ilha como um todo.

Absolutamente imperceptível para os que não são habituais na ilha, as distâncias mencionadas são, muitas vezes de difícil compreensão. Trata-se de duzentos, trezentos metros? Porque no Rio conseguimos andar durante horas, vencendo aqueles infundáveis quarteirões e aqui na ilha as visitas são canceladas ou as visões de mundo vão se dar de maneira tão diferenciada? “Paquetá mudou muito. Lá no Campo vocês não percebem porque vocês são todos parentes, continua todo mundo lá, mas aqui na Ponte mudou muito” (nascida, 67 anos).

3. Rivalidade cultivada

A associação entre grupos de pessoas em cada um dos lados da ilha é tão reconhecida que, em diversas ocasiões em que mostrava uma fotografia do time de futebol do Municipal causava estranheza a presença de um determinado jogador, provocando freqüentemente o mesmo comentário: “Mas ele jogava no Campo? Ele era da Ponte !!”

Os principais argumentos resgatados pela população de Paquetá para esclarecer as situações de rivalidade enfrentadas estão dispostos, sobretudo, nos termos das instituições conhecidas atualmente por todos os moradores. Mesmo que em grande parte esvaecidas as profundas rixas do passado, os dois clubes ainda encarnam a exata dimensão do conflito em Paquetá. “Se eu fui cem vezes no Municipal foi muito. No Barreirinha? Mais de mil! É como se fosse tribo, sabe? A gente não ia não, a não ser que um adulto levasse” (nascido, 45 anos).

Na maior parte das vezes, na verdade, os termos da rivalidade mais mencionados são os que contrapõem as formas institucionalizadas Municipal e Barreirinha, nas disputas de futebol e de carnaval. Durante toda a pesquisa, porém, a contenda entre Campo e Ponte foi apresen-

tada como uma questão do passado, coisa dos moradores “antigos”. O motivo recorrentemente resgatado para explicar a tranqüilidade atual dos ânimos em Paquetá é porque “Não têm mais os maiorais”. Decerto que são descritos momentos de intensa rivalidade, com intenção da briga. Há mesmo quem diga que:

As alegorias já eram feitas de ripa para brigar; chegava na hora as mulheres e crianças saíam porque o pau comia. Às vezes a Polícia não deixava os blocos saírem porque saía briga. Mas acaba sempre saindo, e sempre saindo briga. O da Ponte não vinha no Campo, mas o do Campo ia pra Ponte (moradora, há 47 anos).

Os enfrentamentos, que muitas vezes são explicados através das famosas brigas e pancadarias, não se reduziam, contudo, a essa forma de expressão. É certo que “Antigamente não se dava, mas hoje o povo está mais civilizado, não briga mais”. E é certo também que, embora muito frequentes, as brigas eram apenas um dos momentos dos encontros entre Campo e Ponte. Neste sentido, são designados por maiorais, tanto os de espírito briguento, quanto os que se encarregavam simplesmente de organizar o futebol, e, sobretudo o carnaval, com seus idealizadores, compositores e articuladores, em geral. Maiorais eram, então, aquelas pessoas com ampla capacidade de mobilização, no sentido de obter os objetivos do grupo. Através de familiares e conhecidos, conseguiam dispor de trabalho, recursos materiais e humanos, geralmente contando com certas pessoas influentes, e o apoio de todos. “Aqui era Campo Grande, assim como lá no Campo era o Seu Corino”.

O pertencimento a cada uma das instituições não deixava dúvidas sobre as posições dessas pessoas, principalmente, como já foi destacado, por ocasião das disputas e campeonatos. Assim, por ocasião de uma entrevista, registrei uma declaração sobre como, a partir do casamento de uma moça da Ponte com um rapaz do Campo, esta passou a sair como porta-bandeira do Unidos de São Roque, sendo, quando solteira, a mesma protagonista do bloco rival. Pronunciada com nítido “ciúme”, a narrativa revelava o fato num tom entre impossibilidade, desconfiança e um quase descrédito na fidelidade às categorias instituídas. As mesmas tensões acompanhavam alguns dos entusiastas do carnaval da Ponte, os compositores Bené (João Venuto) e Augusto Alexandre, ambos casados com moças do Campo. Con-

tam-se as histórias de como eles tinham que contornar as rivalidades entre os amigos e os parentes de aliança, acirradas em tempos de Momo. De acordo com a simpática irmã do primeiro: “Ele era da Ponte. Fazia as músicas pro bloco aqui de baixo e não queria que Antonieta (a esposa) soubesse. Ele ficava dividido” (nascida, 86 anos).

No futebol o panorama era semelhante. Os times de cada um dos clubes sempre se enfrentavam em partidas num e noutro campo, com o acompanhamento atento de toda a ilha. Nesses dias a ilha ficava com suas ruas desertas. Todos iam assistir ao jogo, e quem não ia, “ficava em casa, rezando para o seu time ganhar”. Independentemente do escore, o jogo em si já era motivo para as brigas, já que se encontravam, na mesma hora e local, as partes rivais. “Quando eu ia assistir o jogo no Municipal, minha avó ficava falando pra tomar cuidado, que eles iam dar na gente lá” (nascido, 65 anos).

Para muitos paquetaenses, contudo, a tensão proveniente do conflito entre Campo e Ponte se encontra, muitas vezes, no seio da própria família, desenvolvendo rugas ocasionais, ou perenes. Há, na ilha casos de primos e até irmãos que não se falavam. Além, principalmente, do clássico antagonismo entre cunhados. Desta forma, a rivalidade entre os times e os blocos migrava das ruas para os lares onde, por acaso, o casal estivesse previamente relacionado a cada uma das partes. Nos momentos de torcida e, pior ainda, de definição do engajamento, eram registrados acirrados conflitos conjugais, verdadeiras brigas, envolvendo a decisão sobre em qual dos blocos deveriam acompanhar ou onde as crianças deveriam sair. “Em época de carnaval minha casa era um inferno. Meu pai era Silêncio doente queria que minha irmã saísse lá, mas eu e minha mãe éramos Unidos de São Roque e ela queria sair aqui” (nascido, 43 anos).

Assim, muitas famílias registram mal-entendidos e interrupções nas relações por causa das preferências por uma ou outra agremiação. Esses constrangimentos podiam ser registrados em qualquer época e representavam, muitas vezes, o rompimento das relações cordiais entre pessoas da família. Contudo, geralmente, eram acirrados durante o período de Momo, como fica claro com as declarações desse jovem paquetaense. “Minha mãe ficou um bom tempo sem falar com a sogra do meu tio porque ela era São Roque. Na época do Carnaval minhas primas eram proibidas de irem lá em casa, porque minha mãe fazia as fantasias do Silêncio e elas eram São Roque” (nascido, 30 anos).

A institucionalização do conflito, em termos de enfrentamento das agremiações, é apenas um artifício para justificar o princípio social que

organiza a vida de todos os utentes de Paquetá. Através das mais diversas formas, vão sendo acionados os mecanismos criados que permitem, em certa medida, definir os termos nos quais vai se dar interação entre todo o grupo, no mesmo pequeno espaço estreitamente partilhado. Campo e Ponte são as categorias de pensamento que mais exprimem o viver em Paquetá, informando continuamente o “tom” das relações sociais, que são praticadas e reconhecidas através de sua característica de oposição por contrariedade, a despeito dos insistentes depoimentos que afirmam seu desaparecimento.

Decerto que, há muito tempo, não se enfrentam os blocos carnavalescos e times rivais. Todavia, a oposição Campo e Ponte é ainda bastante cultivada, por exemplo, na linguagem local. Impossível falar de Paquetá sem mencionar estes termos. E não apenas quando tomados na forma simplificada de designar endereçamentos, mas em sua acepção tradicional que marca o estabelecimento dos laços sociais, através da organização clássica de Paquetá. As pessoas ainda se importam em perguntar e assinalar de onde são, neste caso, referindo-se a elas mesmas e às outras.

O fato de não ocorrerem com a freqüência e intensidade de engajamento, os enfrentamentos diretos, como são registrados através da história de conflito entre os times e os blocos, a rivalidade Campo e Ponte permanece. Tais referências são acionadas ainda hoje, com incontáveis exemplos que se vêem e se ouvem todos os dias nas ruas e conversas de Paquetá. Nem só de socos e pontapés vive a rivalidade e, neste aspecto, a antropologia é pródiga na interpretação desse “fenômeno social absolutamente humano”, como se refere Marcel Mauss (1981) no artigo especificamente dedicado ao assunto: “Parentesco de Gracejos”³. Da mesma forma, entre tantos exemplos relatados por pesquisadores voltados à compreensão de povos do mundo inteiro, Radcliffe-Brown confirmou a recorrência desse tipo de relacionamento que se estabelece entre as pessoas, vinculando-as através do que elas têm de contrário.

Esta instituição, para a qual se espera que alguém encontre um nome melhor do que “relações jocosas”, é encontrada numa certa variedade de formas num determinado número de sociedades diferentes e clama por um estudo comparativo. Tem por função manter uma relação contínua entre duas pessoas, ou dois grupos, de hostilidade ou antagonismo aparente, mas superficial (Radcliffe-Brown, 1978: 52).

Qualquer um, com o mínimo de interação social em Paquetá é capaz de reconhecer as zoações, para alguns chacotas ou encarnações, expressando comentários e esclarecimentos que têm por objetivo puro e simples situar as pessoas em seus respectivos lugares dentro da ilha. Ainda há dois meses, um jovem nascido na ilha, depois de ter perdido a avó com quem morava e, por incompatibilidade com os tios, mudou-se da casa onde sempre residiu e foi morar na Ponte. Segundo ele: “A gente sempre ouve uma piadinha, numa roda de cerveja: ‘Tá morando aqui agora’? Porque eu fui criado lá no Campo!” (morador, 29 anos).

Mesmo quando não se fala sobre o assunto, se diz algo sobre ele. Logo no início da pesquisa entrevistei um jovem morador (estudante, 17 anos) porque queria saber se as rixas continuavam entre as novas gerações. Ele me respondeu enfaticamente que não, como sempre, também para uma quase criança, tratava-se de coisa do passado. Realmente: “Hoje não tem mais nada, não. Só quando a gente vê alguém e pensa: o que esse cara da Ponte tá fazendo aqui?” (morador, 17 anos).

Os antigos, então, são os que mais falam que não existem mais os conflitos. E com que saudade falam disso! Como se a ordem instaurada na contrariedade lhes fosse muito mais saudável que a relativamente confusa dos dias de hoje. Alguns revivem as práticas de identificação do seu oposto, seja num comentário absolutamente desconectado – que, por exemplo, um ouvinte desatento poderia pensar se tratar de caduquice. Assim, num dia em que me encontrava entretida num bate-papo à toa, com uma senhora, nascida e criada em Paquetá, nós duas sentadinhas num banco à beira do cais, na Praia Grossa, ela comentou, do nada, “Esse rapaz é lá do Campo” e foi só quando me dei conta que na rua passava o tal rapaz. Num outro momento, circulando com meu tio pela ilha, lá na praia da Guarda paramos para falar com uma senhora que o reconhecendo, desencadeou uma reação emocionante, cumprimentando-nos efusivamente, abraçando e repetindo: “olha o pessoal do Campo!”. De tão entusiasmada, chamou uma sua amiga para testemunhar o encontro: “olha aqui, olha aqui o pessoal do Campo!”. E se virando para mim, sentenciou: “Eu sou do Campo! Queria morar no Campo! Depois que casei é que vim pra cá”.

4. Considerações finais

Esses exemplos, por si só, revogam grande parte das narrativas que afirmam o fim das hostilidades tradicionais. Estas, não obstante, continuam se atualizando em seus termos mais recentes, como a organização por oposição registrada na formação das galeras de funk: Praça do Campo e Praça da Ponte. Dessa vez, muito mais que das outras, a própria denominação dos grupos já indica a referência a cada uma das duas partes. Em verdade, como não podia deixar de ser, a realidade social se impõe sobre os modelos, imprimindo as alterações ocorridas no conjunto das relações, até então conhecidas. As Galeras se organizaram, e mantiveram-se durante um determinado período, em três grupos, num formato que incluía o novo segmento que atualmente é importante na ilha: a Galera do Morrão. Para falar a verdade, esta junto com a Praça do Campo acabaram prevalecendo no cenário dos grupos organizados da ilha. Em vários momentos eles se enfrentaram, com brigas constantes e, muitas vezes, regular e previamente organizadas, principalmente nas discotecas realizadas nos clubes, que continuaram sendo os antigos conhecidos de outros carnavais, Municipal e Barreirinha.

Das galeras, então, a Praça do Campo e Galera do Morrão eram as mais consolidadas e as que duraram mais tempo reunindo em torno de si membros mais imediatamente organizados, mas também simpatizantes que participavam nas festas dançando junto. Os integrantes das galeras se reuniam principalmente nos dias de bailes funk, numa espécie de “concentração”: “Tinha o grito da galera, ficavam lá demarcando território, agitando”, até saírem todos juntos para o clube. Uma vez nos salões, desenvolviam coreografias próprias, desfilavam com balões com as cores das galeras: Praça do Campo com balões vermelho e branco (as cores do Municipal Futebol Clube) e Morrão, com balões preto e branco.

A reordenação dos espaços da ilha, com a crescente chegada de moradores que não fazem parte do universo tradicional paquetaense, junto com o desaparecimento dos confrontos na forma como costumavam ocorrer, contribuem para apoiar o discurso local sobre o fim da rivalidade entre as duas partes. Mas, em Paquetá não há neutralidade e isto pode ser visto através dos lamentos sobre as atuais contingências, imperativas quando se trata de resolver a questão de moradia. Este fato fez com que algumas pessoas fossem morar no lado oposto ao que

realmente desejavam. E o oposto igualmente percebido, quando nos chegamos relatos de pessoas que alegam, mesmo em dificuldades, que não morariam do outro lado “de jeito nenhum”.

Essa questão da moradia, em tempos bem recentes, colocou como vizinhos antigos paquetaenses, um da Ponte e o outro, antigo morador do Campo. Este estava deslocado de seu ambiente, uma vez que sem ter como pagar aluguel foi viver com a família numa casa funcional. A antiguidade na ilha, contudo, uniu os dois senhores que se entretinham em longas conversas no banquinho defronte a casa do primeiro. Falavam de tudo um pouco: de Paquetá de ontem e de hoje, de pescarias, de futebol, dos outros e falavam muito de carnaval, pois ambos participavam na organização dos blocos, cada um do seu lado. Num desses dias, em que eu também estava lá, o senhor da Ponte, num tom de brincadeira argumentou: “Ele sempre foi adverso a mim. Ele era do São Roque e eu era aqui de baixo”.

Muitas pessoas argumentam que o fato de um grupo grande de famílias nordestinas terem passado a viver em Paquetá ao longo dos últimos anos na ilha, alterou esse princípio de organização reconhecido tradicionalmente pelos paquetaenses. Mas ainda não foram suficientes para instaurar uma nova ordem social. A dicotomia que vinculava facilmente a Paquetá, tanto o pessoal do Campo, quanto o pessoal da Ponte, ganhou um novo elemento com o assentamento intensificado dessas famílias que não são identificadas com nenhum dos “lados” e, mais ainda, em seu relativo isolamento social, prescindem do reconhecimento das “normas” locais e acabam por ultrapassá-las.

Há alguns motivos mais pueris, mas talvez não menos importantes, apontados como razão para arrefecer a rivalidade entre Campo e Ponte, como a construção da praia da Moreninha⁴. “Agora com a Moreninha vai todo o mundo prá lá acabou esse negócio de Campo e Ponte” (nascida, 27 anos).

Antigamente, a população da ilha se divertia nas praias correspondentes às suas aproximações sociais, freqüentando cada pequeno trecho de beira-mar com os amigos e parentes. As novas instalações da praia da Moreninha, entretanto, com amplo espaço, barracas com venda de comidas e bebidas, atividades lúdicas para crianças e adolescentes oferecem maiores oportunidades de lazer para todos, indistintamente.

Outro argumento, também mencionada como facilitador de uma pretensa unificação dos moradores de Paquetá, é o fato que, justamente o

desaparecimento das agremiações carnavalescas promoveu um vácuo na vida daqueles que adoram Carnaval. Obviamente que o fim dos dois blocos não significou o fim da festa em Paquetá. Muito pelo contrário, o espaço deixado vazio tem sido a cada ano preenchido por inúmeros pequenos blocos de sujo. Nessa empreitada, muitas vezes, rivais de outrora, juntam seu entusiasmo e sua expertise, na tentativa de concretizar o objetivo maior de “sair no Carnaval”. Essa estratégia, porém, não passa despercebida: “Agora eles estão tudo unidos”.

A interpretação em termos de Campo e Ponte, apresenta-se ainda como o principal modelo reconhecido e consciente de mecanismo constitutivo da unidade social da ilha de Paquetá, dentro das suas posições antagônicas de complementaridade. Esta perspectiva, todavia, embora tradicional para o entendimento do universo sociológico do microcosmo paquetaense na medida em que se apresenta como importante princípio organizativo, tem sido constantemente questionada pelos moradores que se encontram, atualmente, diante de uma nova lógica social da ilha.

Com a morte dos antigos e a chegada de novos moradores há uma tendência à diluir-se a linha de clivagem em torno da qual estavam distribuídos os habitantes do lugar. Com o fenômeno de chegada de gente nova, que não é recente, mas sem dúvida, está intensificado, seja, pela maior facilidade de acesso, ou ainda pela segurança e tranquilidade da ilha e a concomitante complicação da vida na cidade, Paquetá foi se tornando, por todas essas razões, um lugar mais cobiçado ainda como área de moradia, ou seja, como bairro residencial. Gradativamente, foi assim surgindo, no interior do conjunto de relações existentes na ilha, uma nova e recente categoria de morador constituída, nos termos locais, por “essa gente que ninguém conhece”.

Diante desse fenômeno de mobilidade residencial observa-se a alteração dos parâmetros até então empregados como elementos de distinção daqueles que freqüentavam e freqüentam a ilha. Campo e Ponte tornaram-se categorias praticamente insuficientes na auto-representação dos paquetaenses e acabaram por dar lugar à outra, ou seja, a de antiguidade na ilha. E isso mesmo entre os moradores da faixa de vinte, vinte e cinco anos, onde são constantes os comentários sobre como mudaram as relações sociais na ilha: “Paquetá mudou muito” ou “Hoje não se conhece mais ninguém”.

Essas idealizações do passado têm o condão de nos oferecer mais do que uma tópica da nostalgia. As recorrentes referências revelam a inquietação dos mais antigos diante de alterações significativas por eles verificadas no lugar e a preocupação com o destino de um conjunto de valores que estavam diuturnamente empenhados em manter. A antiguidade na ilha, deslocando a referência topográfica em favor do eixo temporal, surge assim como novo dispositivo de segmentação para circunscrever e distinguir os moradores ditos “estranhos” por oposição aos moradores tradicionais, ou seja “gente conhecida”. Nessa perspectiva, prevalece, portanto, o tempo e os vínculos que ancoram e sustentam cada um com a ilha, tornando-se, então, o modo de classificação predominante hoje em dia. E isto com o firme propósito de continuar a dispor de um (novo) critério, capaz de definir quem é e quem não é de Paquetá. A categoria de antigüidade, ou seja, a noção de precedência, clássica na atribuição de identidade (Strathern, 1981; Elias, 2000), portanto vem sendo freqüentemente observada e acionada no sentido de atribuir valor e assegurar a assimetria entre os moradores. Desta forma, a antiguidade da família na ilha, assume sua dimensão de categoria valorizada, fortalecendo o conjunto de moradores e veranistas que se reconhecem na identidade paquetaense, em contraste com os adventícios, estes muitas das vezes indesejáveis nos termos da dimensão moral de relações vigentes.

Embutida nas reminiscências do passado, entretanto, há uma certa tendência de se imaginar os moradores de Paquetá como constituindo um grupo relativamente fechado e de conhecidos, valorizando-se as condições de proximidade fraternal e harmonia quase idílica, onde o reconhecimento generalizado favorecerá sua consolidação comunitária. Esta concepção, contudo, que se encontra basicamente nas idealizações dos “antigos”, não resiste ao menor questionamento sociológico, uma vez que a condição de balneário urbano sempre permitiu a plena visitação da ilha por “forasteiros”, veranistas e visitantes que, junto com os moradores, partilhavam e partilham ainda desse ambiente. É certo que a convivência com veranistas se dá, de certa forma dentro de parâmetros conhecidos, não apenas em relação à freqüência continuada das mesmas pessoas, mas porque essa convivência se concretiza, durante períodos bem precisos, numa sazonalidade rigidamente observada; ou seja, o *bouleversement* tinha hora de começar e de acabar. Atualmente, ao que parece, foi o cotidiano que mudou!

O principal elemento apontado como justificativa de tal mudança é a expressiva migração de famílias nordestinas que se instalaram concretamente no seio de uma ordem social já conhecida. A presença de numerosas famílias com hábitos, costumes e perspectivas com relação a Paquetá tão diferentes das até então verificadas, instaurou uma nova ordem sociológica na ilha, com a introdução de novos elementos nas relações sociais, diversas da natureza conhecida da práxis local. Em Paquetá, o contato direto com os novos moradores, faz ressaltar aos olhos de cada um dos antigos as formas tradicionais de convivência, reforçando-se continuamente a tendência à manutenção dessas relações. Considerando-se a semelhança da situação sociológica analisada por Elias (2000), em seu trabalho no fictício vilarejo inglês de Wiston Parva, reproduzo um parágrafo que ajuda a esclarecer a questão observada em Paquetá.

Assim, as pessoas que pertencem a um círculo de “famílias antigas” são providas de um código comum por seus vínculos afetivos específicos: uma certa união das sensibilidades subjaz a todas as suas diferenças. Nesse aspecto, elas sabem onde se situar em relação umas às outras e o que esperar umas das outras, e o sabem “instintivamente” melhor, como se costuma dizer, do que onde se situar em relação aos outsiders e o que esperar deles. Ademais, numa rede de “velhas famílias”, as pessoas geralmente sabem quem são em termos sociais. Em última instância, é isso que significa o termo “velhas” quando referido às famílias; significa famílias conhecidas em sua localidade e que se conhecem há várias gerações; significa que quem pertence a uma “família antiga” não apenas tem pais, avós e bisavós como todo o mundo, mas que seus pais, avós e bisavós são conhecidos em sua comunidade, em seu meio social, e são geralmente conhecidos como pessoas de bem, que aderem ao código social accito desse meio” (Elias, 2000: 171).

Neste sentido, o que se coloca em questão é uma nova ordem hierárquica envolvendo os moradores de Paquetá; desta feita, classificados em antigos e novos, numa escala de valores que engloba os usos e direitos sobre a ilha. A oposição é nitidamente demarcada, primeiramente porque os nordestinos fixaram residência, ao contrá-

rio dos veranistas que têm épocas e percursos por demais conhecidos. Os paraíbas estão definitivamente em Paquetá, não são visitantes ou hóspedes que, como no caso clássico, intencionam apenas um contato transitório (Schutz, 1974). Além disso, destacam-se do conjunto dos paquetaenses pelo fato de serem portadores de valores bastante distintos dos praticados pelos antigos moradores e freqüentadores. A comparação das diferenças, com a óbvia tendência ao fortalecimento da identidade social local e o desprestígio das novas práticas não é característica de Paquetá, mas aqui ela se potencializa, dada a complicada exigüidade do espaço de convivência.

Alguns dos aspectos que, na maior parte das vezes, marcam pejorativamente a diferença dos paraíbas em relação à população dita original são o tipo de música e de comida apreciadas, as “brigas” consideradas mais freqüentes e violentas, a estatura atarracada, o porte desarmônico, a família numerosa, enfim, tudo aquilo que as teorias do etnocentrismo procuraram identificar diante do encontro problemático com a alteridade. Os recém-chegados, entretanto, movimentam-se em Paquetá dentro de uma ordem social expressiva, tendo reproduzido suas redes de parentesco e amizade do lugar de origem, uma das características clássicas dos movimentos de migração em grupo, expressando na ilha este fenômeno que nos anos 1970 teve grande repercussão, dado o *boom* da construção civil nas grandes regiões metropolitanas do país. A reunião em Paquetá deste grupo bastante coeso permite que se exercitem autonomamente nos seus próprios princípios sociais. São, os nossos excêntricos, mas não ficaram isolados, tendo adotado os equipamentos disponíveis da ilha, como bares, festas, praças, onde se dedicam a tocar e dançar forró e, principalmente, tendo ocupado os “morros”, ou seja, na realidade, três das elevações da ilha, onde construíram suas residências.

Mas os de “fora”, na realidade, têm diferentes origens; e as queixas contra os nordestinos, apenas encobrem as diferentes dimensões capazes de serem acionadas para incluírem ou excluírem alguém do contexto social do bairro. As freqüentes idealizações do passado puderam me fazer ver, por contraste, como aquele sistema social se apresenta na atualidade. De fato, foram estas idealizações que me permitiram alcançar, para além das armadilhas que uma tal forma discursiva abriga, não só um mapa topográfico de situações, mas uma autêntica topologia, sua lógica dos lugares, uma verdadeira “carta do entendimento social de Paquetá”.

Todavia, a contínua interação entre todos, seja nas escolas, no transporte marítimo cotidiano, na capacidade de cooptação de grupos de pares, na freqüentação de igrejas, festas e bailes, tende a favorecer o incremento das relações, ao longo do tempo, a consolidar amizades abrindo assim o sistema e admitindo, pelo namoro e casamento, novos arranjos sociais nas gerações vindouras.

Notas

1. Os argumentos apresentados neste artigo foram desenvolvidos em minha tese de doutorado recentemente defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS/UFRJ e, em colaboração com o Prof. Marco Antônio da Silva Mello, foram discutidos no âmbito da V Reunião de Antropologia do Mercosul, em dezembro de 2003.
2. Tradução minha da tradução francesa.
3. Mauss faz referência aos estudos realizados por Radcliffe-Brown, com quem discutiu a versão preliminar desse artigo.
4. A antiga praia Comprida, em 1978 sofreu uma obra de aterramento e ganhou uma larga faixa de areia, à Copacabana.

Referências bibliográficas

- CARDOSO, Marcelo Augusto Limoeiro. *Paquetá - história das ruas*. Rio de Janeiro: Sagrafa Editora Ltda., 1992, 160 p.
- CERTEAU, Michel de, Luce, Giard & Pierre Mayol. *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes 2002 [1994], 372 p.
- COARACY, Vivaldo. *Paquetá - Imagens de ontem e de hoje*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora (Coleção Rio 4 séculos, v. 4). 2ª ed. revista e aumentada, 1965, 266 p.
- COHEN, Anthony. *The symbolic constrution of community*. London and New York: Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications, 1985, 128 p.
- ELIAS, Norbert & John L. Scotson. *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, 224 p.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva. (Estudos, 53). 1978, 276 p.
- FOOT-WHITE, William. *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*. Paris: Editions.La Decouverte (Textes à l'appui. Sociologie), 1996, 399 p. (Tradução francesa do original, em inglês, publicado em 1946).
- GILMORE, David. The social organization of space: class, cognition and residence in a Spanish town. *American Ethnologist*, v. 4, n. 3, pp.437-451, 1977.

- GREGOR, Thomas. *Mehinaku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Editora Nacional (Coleção Brasileira, v. 373), 1982, 350 p.
- MAUSS, Marcel. Parentesco de Gracejos. São Paulo: Editora Perspectiva (Coleção Estudos Sociologia, 47), 1981 [1926]. Cap.6. *Ensaio de Sociologia*.
- MELLO, Marco Antonio da Silva. *Praia de Zacarias: contribuição à etnografia e história ambiental do litoral fluminense - Maricá/RJ*. São Paulo: FFLCH/USP USP, 1995, 429 p. Tese (Doutorado em Antropologia).
- PEIXOTO, Eduardo Marques. Paquetá. *Renascença - Revista Mensal de Letras, Ciências e Artes*. Rio de Janeiro: Ed. E. Bevilacqua & C. Anno V, n. 48. pp. 43-49, fev. 1908.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. O método comparativo em Antropologia Social. In: MELATTI, Júlio César (ed) *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Editora Ática (Grandes Cientistas sociais, 3), 1978 [1952], pp. 43-58.
- SCHUTZ, Alfred. El forastero. Ensayo de psicología social. In: SCHUTZ, Alfred. *Estúdios sobre teoria social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974, 277 p.
- SILVA, Luís. Cachoeira do Campo, a Vila das Rivalidades. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais. v. 1, n. 2, pp.132-147, jul. 1957.
- SIMMEL, Georg. *Le Conflit*. Paris: Les Éditions Circé (Circé/Poche, 3), 1998 [1925], 158 p.
- STRATHERN, Marilyn. *Kinship at the core. An anthropology of Elmdon: a village in north-west Essex in the nineteen-sixties*. London; New York: Cambridge University Press. 1981, 301 p.
- VELHO, Gilberto & MACHADO, Luiz Antônio. Organização social do meio urbano. *Anuário Antropológico* 76. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977, pp. 71-82.
- VIEIRA FAZENDA, José. Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Tomo 93, v. 147 (1923). 1927a., 615 p.
- VIEIRA FAZENDA, José. Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Tomo 95, v. 149 (1924), 1927b, 641p.
- VOGEL, Arno & MELLO, Marco Antônio da Silva. *Quando a rua vira casa - a apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Administração Municipal - IBAM (2ª ed.), 1981, 152 p.

Resumo

Este trabalho apresenta uma análise etnográfica sobre um elemento estrutural tradicionalmente observado na organização dos moradores da Ilha de Paquetá, isto é, o princípio social através do qual se expressam seus conflitos e cuja base está na oposição complementar inscrita na morfologia do lugar, a dualidade entre o Campo e a Ponte. Uma tal dicotomia, de certa maneira clássica nos estudos antropológicos, foi registrada nos termos dos inúmeros aspectos de rivalidade entre os moradores de cada uma das partes da ilha, desde os enfrentamentos formais entre times de futebol e blocos carnavalescos ou, mais modernamente, entre as galeras, até as explicações encontradas para tais conflitos dentro de uma localização precisa, que se refere ao “pessoal do Campo” ou ao “pessoal da Ponte”. Nos conflitos observados pudemos perceber como, cotidianamente, se instauram os mecanismos de afirmação e reconhecimento de elementos comuns e de pertencimento a um único contexto social, de acordo com a perspectiva teórica de George Simmel. Tomada em sua realidade etnográfica, entretanto, a dinâmica dos conflitos e rivalidades observados na ilha de Paquetá vai muito além de uma referência meramente residencial. Em termos de associação entre grupos de pessoas, a oposição por contrariedade consolidou-se, assim, através de uma complexa estratégia de interações e formas de sociabilidade, definindo ao longo de uma série de operações dessa inteligência sociológica as posições sociais e identidades, marcadas pelo reconhecimento de fronteiras e distâncias sociais específicas nos termos do universo de regras da moralidade local.

Palavras-chave

Ilha de Paquetá, rivalidade, insularidade, organização social de bairro.

Resumée

Cet article présente l'analyse ethnographique d'un élément structurel, observé traditionnellement dans l'organisation sociale de ceux qui vivent sur l'Île de Paquetá. C'est à dire, le principe social à travers lequel ils expriment leurs conflits basés, alors, sur l'opposition complémentaire inscrite sur la morphologie du lieu, traduite par la dualité Campo e Ponte. Une telle dicotomie, d'une certaine façon, classique dans de études anthropologiques, est enregistrée dans les termes des innombrables aspects de la rivalité rencontrée entre les habitants de chaque une des parties de

l'île, dès les confronts formels entre des équipes de football et des corses carnavalesques, où, plus dernièrement, entre des groupes de jeunes réunis autour du funk; jusqu'aux explications trouvées pour justifier des tels conflits dedans une localisations bien précise, qui concernent «les gens du Campo» et «les gens de la Ponte». Dans des conflits observés nous avons pû apercevoir comment s'établissent, au niveau cotidien, des mécanismes d'affirmation et reconnaissance des éléments communs et de participation d'un seule contexte sociale, d'après la perspective théorique de Georg Simmel. Prise dans sa réalité ethnographique, cependant, cette dynamique des conflits et des rivalités observés à Paquetá va plus au delà d'une référence uniquement residentielle. Et dans les termes de l'association entre groupes des personnes, l'opposition par contrariété se consolide, alors, através une complèxe stratégie d'interactions et des formes espècifiques de sociabilité, qui définent tout au long d'une série de démarches de cette compréhension sociologique, les positions sociales et les identités, marquées par la reconnaissance des frontières et distances sociales espècifiques dans l'univers des règles de la moralité local.

Mots-clés

Ile de Paquetá, rivalité, insularité, organization sociale de quartier.

Como se “fabrica” um policial: algumas considerações em torno dos processos de socialização e formação profissional¹

Neiva Vieira da Cunha

As instituições de segurança pública atuam, como sabemos, no vasto campo das formas institucionais de controle social. Neste sentido, elas seriam responsáveis pela “manutenção da ordem”, tanto no que diz respeito ao controle de multidões rebeldes ou revoltadas, quanto no que se refere à supressão da desordem ou do comportamento incivilizado dos indivíduos no espaço público. No entanto, se a sociedade é o lugar por excelência das regras, uma de suas virtualidades é a possibilidade, pois, da violação dessas próprias regras; ou seja, de sua transgressão. Desta perspectiva, o papel das instituições de segurança pública apontaria para uma dupla dimensão. De um lado elas teriam por função a mediação de conflitos; mas, por outro, também teriam como atribuição o trabalho de prevenção da criminalidade e das diferentes formas de violência.

O papel de “manutenção da ordem” desempenhado pelas instituições de segurança pública deveria, portanto, reforçar o código de comportamento público das pessoas e da comunidade; e a habilidade para manter tal ordem implicaria, necessariamente, na leitura correta do código de comportamento considerado apropriado para cada área por seus próprios habitantes. Esse papel tornar-se-ia significativo para a sociedade na medida em que as ações implementadas por essas instituições levassem em conta “o mundo ao seu redor”, exigindo uma interação entre os agentes responsáveis pela manutenção da ordem pública e os cidadãos comuns que implicaria uma capacidade de “enxergar o mundo através dos olhos do outro”. Assim, e considerando o papel de mediação que deveria ser exercido pelas instituições de segurança pública, poderíamos afirmar que a relação entre elas e as comunidades às quais se propõem servir deveria se traduzir, fundamentalmente, numa relação de diálogo e conversação. Desse

modo, a manutenção da ordem representaria uma ampliação dos propósitos do policiamento em si, mas iria além da estrita ação de “combate ao crime”, para chegar ao trabalho de prevenção e desenvolvimento de comunidades nas quais se poderia viver de forma mais segura e digna.

Em termos ideais, a premissa central que deveria orientar as ações dessas instituições seria a de que a comunidade deveria exercer um papel mais ativo na manutenção da segurança pública, devendo ser vista como “co-produtora” da segurança e da ordem, juntamente com as instituições policiais. Assim, seria necessário que as instituições de segurança pública tomassem para si a responsabilidade de criar formas apropriadas de se aproximar da comunidade, associando-a às ações e atividades de policiamento e manutenção da ordem pública.

De fato, esta formulação das responsabilidades das instituições de segurança pública não é nova. O trabalho de policiamento de uma localidade certamente se tornaria mais fácil e eficaz se a comunidade em questão participasse de maneira mais ativa da construção e manutenção dessa ordem pública, cooperando e apoiando os agentes policiais. O que haveria de novo, então, nessa relação? É que tal proposta pressupõe a implementação de programas de ação, ao nível das táticas e estratégias de operação, que mudem as formas de interação habituais entre as instituições policiais e a comunidade.

Mas, além disso, e neste particular, a relação das instituições de segurança pública com a chamada “comunidade” pressupõe também a existência de um poderoso dispositivo de redução da complexidade do mundo que é a confiança. Isto significa dizer que, para que as práticas operacionais voltadas para a segurança pública possam pretender alguma eficácia, é preciso criar um sentimento de confiança entre a polícia e os cidadãos. Tal relação pode ser incrementada, por exemplo, através da implementação de programas educativos destinados à prevenção do crime e às formas generalizadas de violência, visando estreitar esses laços de confiança. Pois, na medida em que essa relação de confiança é quebrada ou deixa de existir, toma o seu lugar a desconfiança, ou seja, a permanente focalização das virtualidades negativas implícitas, daí para frente, na relação das instituições responsáveis pelo controle social e a coletividade.

Jerome Skolnick e David Bayley, em livro recentemente traduzido, afirmam que em muitos países o policiamento comunitário tem sido apontado como uma alternativa para os problemas de segurança pública. Essa forma de policiamento se estruturaria a partir 1. da organização da prevenção do crime, tendo como base a comunidade; 2. da reorientação do patrulhamento, enfatizando os serviços não emergenciais; 3. do aumento das responsabilidades das comunida-

des locais e, finalmente, 4. da descentralização dos comandos. Segundo seus defensores, o policiamento comunitário gera segurança pública e diminui as taxas de criminalidade, reduzindo o medo do crime e fazendo a comunidade se sentir menos desamparada, refazendo, desse modo, a conexão da polícia com o público, tornando-a mais sujeita à prestação de contas, como também a “se explicar”, a “dar conta de” (accountability). Entretanto, embora chamem a atenção e reconheçam o fato de que essa forma de policiamento representa uma mudança de práticas, esses mesmos autores acrescentam que não se trata necessariamente de uma mudança dos objetivos originais que orientam o trabalho das instituições responsáveis pela segurança pública (Skolnick e Bayley, 2002).

No entanto, como seria possível almejar efetivamente operar mudanças nas práticas dos aparelhos policiais? Na verdade, o que as instituições de segurança pública são, internamente, em termos de “filosofia”, de concepção, estilo de gerenciamento e de organização, se traduz nos meios empregados para que tais fins propalados como seus objetivos originais possam ser atingidos. Sobretudo na medida em que essa “filosofia”, essa “concepção” organizacional, deverá se refletir no nível das táticas e estratégias de operação, ou seja, no sistema de práticas dessas instituições.

E na medida em que tais instituições de segurança pública se constituem a partir dos agentes responsáveis pela sua manutenção, seria interessante dedicar, uma vez mais, um segundo pensamento ao processo de formação profissional desses agentes, na tentativa de apreender a lógica que orienta os procedimentos operacionais dessas instituições em suas relações com a coletividade.

II

A teoria sociológica muito tem contribuído para as análises dos processos de formação e socialização profissional. Encontramos, por exemplo, nos trabalhos de Everett Hughes, o emérito professor da chamada Escola de Chicago, algumas boas indicações e produtivas pistas que ajudam a pensar e esboçam um quadro teórico bastante sugestivo para a consideração desses processos. É na coletânea de artigos intitulada *Men and Their Work*, publicada em 1958, mais especificamente no artigo intitulado “The Making of a Physician”, que Hughes, embora tomando como modelo para o processo de formação profissional o campo da medicina, propõe um esquema geral para o estudo da formação (*training*) em profissões variadas. E por isso resolvi trazer as questões tais como ele as formulou em 1958, dado que considero poder aqui ser

útil para os nossos propósitos de pensar a formação dos agentes policiais.

Buscando evidenciar os processos típicos presentes no caso da formação médica, Hughes formula a existência de uma cultura profissional, constituída não somente pelos conhecimentos técnicos e científicos, mas também por uma visão de mundo particular e específica. Tal cultura seria adquirida através do processo de formação profissional, concebido ao mesmo tempo como: 1. uma aprendizagem, 2. uma iniciação e 3. uma forma de conversão.

Segundo Hughes, a fabricação de um profissional não incluiria apenas o conjunto das disciplinas aprendidas em seu processo de formação, mas implicaria, sobretudo, numa espécie de iniciação ao novo papel profissional e numa conversão à nova visão de mundo que permitirá o desempenho desse papel. Durante este processo, o que se efetua é uma verdadeira conversão identitária, que consiste em mudar a si mesmo a partir da incorporação de novas idéias sobre a natureza do trabalho a ser realizado, e da aquisição de competências específicas que possibilitem o seu desempenho em termos de uma carreira profissional. Trata-se, desse modo, de fabricar em si mesmo e no olhar do outro, uma nova identidade: uma identidade profissional. E essa espécie de impregnação cultural seria condição fundamental para a construção dessa nova identidade, sendo considerada a base mesmo de todo processo de socialização profissional.

Hughes analisa a relação entre o profissional e aqueles a quem ele presta serviços como uma relação entre iniciado e não-iniciado; e, neste sentido, entre aquele que detém uma espécie de conhecimento específico por oposição a um conhecimento leigo. Mas essa distinção pressupõe a consideração de uma etapa essencial no processo de socialização profissional, que corresponderia à separação do futuro profissional do mundo leigo, estabelecendo a possibilidade de rompimento com determinados aspectos da cultura do senso comum considerados incompatíveis com a cultura profissional.

A imagem usada por Hughes é a da “passagem através do espelho”, que consistiria em “aprender a ver o mundo ao inverso”, ou seja, ver as coisas como que escritas no espelho, do jeito que gostava de propor aos seus leitores e leitoras, como todos certamente se recordam, Lewis Carrol, o simpático autor de *Alice no País das Maravilhas*. Desse momento em diante, será com os olhos de um profissional que o iniciante, no caso o aprendiz, deverá olhar as pessoas e o mundo.

Essa complexa passagem se daria exatamente através da imersão nessa cultura profissional, que se coloca neste sentido como dissemos radicalmente oposta à cultura do senso comum, tendo como consequência uma espécie de desdo-

bramento do *self*. Tal etapa do processo de socialização profissional, segundo Hughes, seria marcada pela coexistência dessas duas culturas no interior das consciências. Para aqueles que se iniciam trata-se, num primeiro momento, de aprender a administrar e gerir essas identidades no espaço e no tempo. Entretanto, é preciso considerar que essa identificação progressiva com o papel profissional não se faz sem crises e dilemas, na medida em que ela implica na renúncia de algumas das concepções anteriores, estabelecendo o risco de perda da identidade durante o período em que os antigos modelos de identificação estão sendo substituídos e os novos não se encontram ainda definidos.

Esse momento seria marcado pela dualidade entre o “modelo ideal” (*saintly models*), que imprime sua marca distintiva e sua valorização simbólica aos olhos dos pares e do senso comum, e o “modelo prático” ou “modelo real”, que diz respeito às tarefas quotidianas e aos duros trabalhos de rotina (*dyrth works*). Segundo Hughes, esta distinção entre as tarefas consideradas “nobres” e as necessárias atividades rotineiras identificadas com o “trabalho sujo” (*dyrth work*) é sempre motivo de disputas e conflitos no seio dos grupos profissionais e constitui uma importante chave de compreensão de sua dinâmica. Assim, o processo de socialização profissional seria necessariamente marcado por uma série de escolhas de papéis que possam reduzir essa distância entre o “modelo ideal” e o “modelo real”, ou seja, pelas interações com “outros significativos” que representem essa passagem de um modelo ao outro. Um dos mecanismos essenciais de gestão dessa dualidade seria a constituição de um “grupo de referência” no meio profissional, que representasse ao mesmo tempo uma antecipação de posições desejáveis e uma instância de legitimação.

Finalmente, o processo de socialização profissional seria caracterizado pelo abandono dos estereótipos anteriores a respeito da profissão mesma e pela conversão ao novo papel profissional, através de uma acomodação entre o modelo ideal da profissão e suas realidades práticas. Seria uma espécie de ajustamento do *self* ou seja, uma tentativa de definição da nova identidade em vias de constituição, através da tomada de consciência das capacidades e limitações físicas, mentais e pessoais de cada indivíduo, e de sua adaptação às reais possibilidades de desenvolvimento de uma futura carreira, no sentido de uma trajetória profissional.

Assim, do ponto de vista da sociologia dos grupos profissionais desenvolvida pelos sociólogos de Chicago, tais como Howard Becker (*Boys in White*) e Anselm Strauss (*Mirrors and Masks*), por exemplo, o processo de socialização profissional não pode ser equacionado ao processo de formação, em seu sentido estrito.

Tornar-se profissional, e no caso aqui em questão, tornar-se policial, não corresponderia simplesmente a aprender as disciplinas constantes do currículo obrigatório e obter êxito no desempenho de determinadas práticas. Para tornar-se profissional seria necessário submeter-se, ao longo do período de formação, a um verdadeiro processo de (re) construção do *self*, uma espécie de conversão identitária que consistiria em transformar a si mesmo e a incorporar um novo conjunto de idéias, concepções e valores a respeito do novo papel que deverá ser desempenhado profissionalmente. Mas, sobretudo, tornar-se profissional seria empreender o deslocamento entre o “modelo ideal” e a “realidade prática”, feita de “trabalhos sujos” (*dirty works*), de disputas e controvérsias entre os vários segmentos do grupo profissional e da própria sociedade.

Dessa forma, o modo particular como o agente policial enxerga o “mundo ao seu redor”, adquirido ao longo de seu processo de socialização e formação profissional, e, conseqüentemente, o modo através do qual ele desempenha seu papel, é uma chave fundamental para a compreensão do comportamento e das atitudes da polícia.

No caso da formação tradicional dos agentes policiais no Brasil, muitos têm sido os estudiosos que chamam a atenção para um processo de socialização que enfatiza a internalização de determinadas práticas e valores orientados para um modelo extremamente militarizado, onde os princípios da hierarquia e da submissão instrucional serviriam de justificativa para a aplicação de ritos de humilhação e práticas violentas e desrespeitosas infligidas aos agentes policiais.

Tal modelo teria como finalidade a transformação do indivíduo civil em agente policial, através da incorporação de atitudes que naturalizariam essas condutas, como oportunamente nos chamou a atenção, em sua conferência no IV Fórum Internacional de Formação Policial, nossa colega da Universidade de Buenos Aires, a professora Sofia Tiscornia. Tais práticas e condutas constituiriam uma verdadeira cultura policial que se traduziria em formas de abordagens e aplicação de procedimentos que muito pouco se aproximam do tipo ideal de relação entre instituições de segurança pública e comunidade, mencionada inicialmente.

No caso da cidade do Rio de Janeiro, como exemplo dessa relação, podemos considerar a atuação policial, sobretudo nas favelas e bairros de periferia, geralmente caracterizada pelo autoritarismo e pelo desrespeito aos moradores. A percepção destes sobre a violência vivida em suas “comunidades”, embora vinculada de um modo ou de outro à questão do tráfico de drogas, encontra-se diretamente relacionada com a atuação da polícia. É comum a invasão de residências sem mandado judicial em busca de eventuais suspeitos, muitas vezes

interrogando os moradores com brutalidade ou praticando atos de tortura. Do ponto de vista dos agentes policiais, os moradores dessas “comunidades”, em sua maioria negros, mulatos e pardos, afrodescendentes, portanto, são sempre considerados, “bandidos em potencial”, não sendo mesmo reconhecidos como cidadãos e sim como “elementos”, como bem nos mostrou o professor Jorge da Silva em seu livro *Violência e Racismo no Rio de Janeiro* (Silva,1998). Sobretudo os jovens, sobre os quais recai, com maior vigor, o peso dessa forma de discriminação social que os estigmatiza como delinquentes potenciais.

Tal fato reforçaria ainda mais a percepção negativa da polícia por parte dos moradores de tais localidades. Sua ênfase nas críticas à atuação dos agentes policiais, sobretudo nas “favelas”, seria função não apenas de sua experiência como moradores, mas também, possivelmente, o esboço de uma reação à condição de serem vítimas preferenciais da ação policial. Pois, o que de fato se verifica é que a polícia muitas vezes não mantém uma política de atuação nessas comunidades, não estabelecendo nenhuma outra forma de interação com os seus moradores. Assim, sua forma de intervenção caracteriza-se, de modo geral, pela violência e arbitrariedade, oscilando conforme a conjuntura e as mudanças no comando. Também é importante destacar que a corrupção praticada por policiais que atuam sistematicamente “nos morros”, além da relação de extorsão que muitas vezes mantém com os traficantes, corrobora sobremaneira a imagem negativa que o morador tem dos agentes policiais (Oliveira e Carvalho,1993).

Mesmo naquelas comunidades onde existem unidades ou postos policiais (unidades inicialmente denominadas como Divisão de Policiamento Ostensivo-D.P.O. e, posteriormente, Posto de Policiamento Comunitário – P.P.C.), geralmente os agentes só mantêm relacionamento com os moradores da área contígua ao posto. Muitas vezes, os próprios moradores procuram se aproximar e manter relações amistosas com os policiais como parte de uma espécie de estratégia de defesa. Entretanto, a presença policial nas áreas residenciais de baixa renda ou nas “favelas”, seja ela vertical ou horizontal, é percebida com críticas, uma vez que a atitude dos agentes policiais dificilmente muda em relação aos moradores da localidade. Dessa forma, reforça-se permanentemente a atmosfera de desrespeito e arbitrariedade que parece caracterizar a imagem que os moradores têm da ação dos agentes policiais (Oliveira e Carvalho,1993).

Tais atitudes impossibilitariam a reversão da relação de desconfiança com relação à polícia, tornando sempre distante sua transformação no sentido de uma abordagem mais profissional, baseada no respeito à dignidade e no reconhecimento dos direitos inerentes à cidadania, que pudesse alcançar o respeito e

a confiança dessa população. Do ponto de vista dessas populações, o respeito ao trabalho do policial está diretamente relacionado ao respeito que tais agentes possam vir a manifestar pelos moradores. Caso contrário, a única base que restaria para o exercício da autoridade policial seria a violência e o medo, infligido diuturnamente, mas cuja eficácia só se mantém até o momento em que a outra parte for capaz de efetivar uma reação com maior força, gerando cada vez mais insegurança.

Mas, na verdade, um dos objetivos aqui é exatamente chamar a atenção para as novas propostas de formação profissional dos agentes policiais que vêm sendo implementadas nos últimos anos, buscando refletir criticamente sobre as práticas tradicionais relativas às ações e procedimentos das instituições e agentes responsáveis pela segurança pública. Tais iniciativas, como, por exemplo, o Curso de Especialização em Justiça Criminal e Segurança Pública (NUFEP/ICHP-UFF), entre outras, são tão oportunas quanto necessárias. Mas é preciso retomar o fio da meada e não perder de vista as relações que devem ser necessariamente estabelecidas entre os processos de formação e socialização profissional e um sistema de práticas e procedimentos que, de algum modo, tratarão de refleti-lo.

Assim, ao considerar o papel das instituições de segurança pública em sua relação com a comunidade, procurei não só chamar a atenção para o referido nexos entre o processo de socialização e formação profissional e o sistema de práticas que o constitui; mas, também, tentar refletir sobre outras possibilidades que, ao menos de forma ideal-típica, poderiam nos orientar na busca de um novo modelo de interação entre as agências de segurança pública e a coletividade. A partir das considerações aqui apresentadas, seria importante indagar em que medida essas novas propostas de formação policial têm efetivamente engendrado novas práticas no que diz respeito às formas de abordagem e procedimentos operacionais dos agentes policiais. Torna-se necessário, no entanto, reconhecer que iniciativas tais como programas de reforma e de profissionalização direcionados às instituições de segurança pública se defrontam freqüentemente com uma cultura policial que se expressa através da resistência às mudanças e da inércia da própria organização das instituições policiais (Monjardet, 2001).

Certamente que esta afirmação deve ser matizada na medida em que toda instituição policial é composta por diferentes segmentos, dentre os quais alguns reagem mais facilmente do que outros às novas orientações. No entanto, é interessante observar que geralmente aqueles que oferecem mais resistência às mudanças sejam exatamente os segmentos que se encontram na base dessas

instituições e que formam seus maiores contingentes. E nesse caso não consigo deixar de me perguntar: mas não seria talvez importante considerar que os mais jovens procuram emular os mais velhos, os veteranos, os mais experientes, os mais poderosos, os que mandam, enfim, os que estão no topo da pirâmide?

Há aqui um aparente paradoxo, já que indica que os agentes que se encontram mais próximos e em permanente contato com a comunidade, sejam talvez aqueles os que mais resistiriam em seguir as novas orientações e implementar as novas práticas. Talvez a aparente autonomia que desfrutam quanto à qualificação das ocorrências no que diz respeito à natureza, alcance, riscos e modos de regulação das mesmas, possa vir a permitir ao agente policial (que se encontra na base dessa estrutura, na “ponta”, como se costuma dizer) a aplicação de práticas e procedimentos que nem a regra nem a hierarquia podem enquadrar inteiramente. Portanto, se esperamos que algumas mudanças se operem no que diz respeito à relação das instituições de segurança pública com a comunidade é preciso continuar investindo no sentido de estabelecer efetivamente um distanciamento desses segmentos das práticas operacionais passadas, através da internalização de novas condutas táticas e estratégicas.

Enfim, as indagações que trago e que espero possam ser aqui compartilhadas nada mais são do que observações de uma antropóloga que tem acompanhado, a uma certa distância, o trabalho de colegas pesquisadores e profissionais na área da segurança pública. Espero ter contribuído de alguma maneira para essa discussão.

Nota

1. Este trabalho foi originalmente apresentado, sob a forma de comunicação, no IV Fórum Internacional de Formação Policial, realizado no período de 7 e 9 de outubro de 2003, na Universidade Federal Fluminense. Agradeço ao convite feito pelas professoras Ana Paula Mendes Miranda, Gláucia Mouzinho e Kátia Sento-Sé, através do NUFEP/ICHP-UFF.

Referências bibliográficas

- HUGHES, Everett. *Men and Their Work*. Glencoe: The Free Press, 1958.
- HUGHES, Everett; BECKER, Howard; GEER, B. & STRAUSS, Anselm. *Boys in White: Students Culture in Medical School*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- MONJARDET, Dominique. Profissionalismo e mediação da ação policial. *Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia e Política*, n.10/11, Niterói, EdUFF, 2001, pp.7-29.

OLIVEIRA, Anazir Maria & CARVALHO, Cyntia Paes. *Favelas e as organizações comunitárias – Centro de Defesa dos Direitos Humanos Bento Rubião*. Petrópolis: Vozes, 1993.

SILVA, Jorge da. *Violência e racismo no Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 1998.

SKOLNICK, Jerome H. & BAYLEY, David H. *Policimento comunitário – Questões e práticas através do Mundo*. São Paulo: Edusp, 2002.

STRAUSS, Anselm. *Espelhos e máscaras – A busca da identidade*. São Paulo: Edusp, 1999.

Resumo

O presente artigo discute o papel das instituições de segurança pública através da consideração das práticas e ações dos agentes policiais. Partindo do princípio de que tais práticas refletem, na verdade, toda uma concepção e estilo de gerenciamento e organização de agências e agentes policiais, tomamos o processo de socialização e formação profissional de tais agentes como objeto de análise, a partir das contribuições sobretudo da sociologia dos grupos profissionais desenvolvida por Everett Hughes, Anselm Strauss e Howard Becker, entre outros sociólogos da Escola de Chicago.

Palavras-chave

Segurança pública, sociologia dos grupos profissionais, socialização e formação profissional, polícia e comunidade.

Resumé

C'est article met en question les institutions de sécurité publique en prenant en compte les pratiques et les actions des agents de police. En partant du principe que des tels pratiques reproduisent toute une conception et un style de gestion et organisation des agences elles mêmes et des agents policiers, nous prenons ici en considération le processus de socialisation et de formation professionnelle de ces agents comme objet d'analyse, en prenant les contributions surtout de la sociologie des groupes professionnelles développée par Everett Hugues, Anselm Strauss et Howard Becker, parmi d'autres sociologues de l'École de Chicago.

Mots-Clés

Sécurité publique, sociologie des groupes professionnelles, socialisation et formation professionnelle, police, communauté.

A Revista *Comum* aceitará contribuições sem restrição de procedência, ressalvadas as prioridades estabelecidas pelo Conselho Editorial e recomenda a seus colaboradores que enviem seus artigos da seguinte forma:

1. Texto em disquete, digitado em programa Word para Windows, acompanhado de duas cópias impressas.
2. Os textos devem ter o mínimo de 10 e o máximo de 25 laudas (cada lauda com cerca de 30 linhas e 70 toques por linha).
3. Notas, referências bibliográficas e citações que obedecem as normas da ABNT.
4. As referências bibliográficas, no final do texto, devem conter apenas as obras efetivamente mencionadas no artigo.
5. Apresentar um resumo de, no máximo, 150 palavras na língua original do texto e um *abstract* ou *résumé*.
6. Listar palavras-chave, *key-words* ou *mots-clés*.
7. Incluir nota biográfica do autor que indique, se for o caso, onde ensina, estuda e/ou pesquisa, sua área de trabalho e principais publicações.

No caso de publicação do trabalho, o Conselho Editorial se reserva o direito de selecionar as informações biográficas pertinentes.

8. Indicar, em nota à parte, caso o texto tenha sido publicado ou apresentado em forma de palestra ou comunicação.
9. Evitar palavras, expressões ou frases grafadas com sublinhado ou negrito. Para destaques usar apenas o itálico.
10. Enviar, com os originais, autorização assinada pelo autor ou seu procurador, para que aquele trabalho seja publicado na Revista *Comum*.

O Conselho Editorial se reserva o direito de recusar os trabalhos que não atendam as normas estabelecidas e comunicará ao autor se o trabalho foi aceito sem restrições, aceito com sugestão de alterações ou recusado. Os autores receberão cinco exemplares do número que contiver sua colaboração.

**Friedrich Nietzsche: perspectivismo e superação
da metafísica**

Noéli Correia de Melo Sobrinho

A queda para o alto: o Fausto de Marlowe

Aristides Alonso

**Walter Benjamin e Michel Foucault:
a importância ética do deslocamento para uma
Outra História**

Rafael Haddock-Lobo

O sistema midiático e o real

Ivo Lucchesi

**O consumo na pós-modernidade:
uma perspectiva psicossociológica**

Fred Tavares

Notícia e reportagem: sutis diferenças

Felipe Franceschini

**Um Tangolomango para Aristóteles.
Ou, vida e morte no limiar da Lagoa.**

Marco Antonio da Silva Mello

Arno Vögel

**Rivalidade cultivada, conflito e unidade social
num bairro carioca**

Wilma Marques Leitão

**Como se “fabrica” um policial: algumas
considerações em torno dos processos de
socialização e formação profissional**

Neiva Vieira da Cunha

FACHA

FACULDADES INTEGRADAS
HÉLIO ALONSO