

COMUM

Publicação das Faculdades Integradas Hélio Alonso - v.5 - nº 14 - jan/jul de 2000

ISSN 0101-305X

14

A tevê e a trilha sonora do Brasil - **Roberto M. Moura** / Mitologização midiática: os mitos emergentes da televisão - **Fred Tavares** / O dia D do DDD: proposta de uma análise de discurso - **Jorge Tadeu Borges Leal** / A construção midiática do poder: avaliação crítica da literatura - **Ingrid Sarti** / A ética da vontade ou a cidadania medíocre - **Fernando Sá** / O afeto através da metáfora da piedade em Rousseau - **Aluisio Pereira de Menezes** / Os sentidos da dor e duas traições: Rousseau e Machado - **Ivo Lucchesi** / Deus e o diabo na terra da carnavalesco - **Gilda Korff Dieguez** / Virtual e amor no Ocidente - **Márcio Souza Gonçalves** / Fragmentos de uma identidade: brasileiros e portugueses 500 anos depois - **Oswaldo Munteal Filho** / Paradoxo da globalização - **Eduardo Amazonas de Figueiredo**

Editorial

Este número da *Comum* traz uma pequena (grande) diferença em relação aos anteriores. Como nossos leitores hão de notar, obtivemos o número do ISSN (International Standard Serial Number) junto ao IBICT (Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia), que identifica internacionalmente os títulos de publicações seriadas.

Em homenagem a este salto de qualidade acadêmica que, se por um lado nos alegria, por outro faz aumentar a nossa responsabilidade, procuramos organizar editorialmente este volume com muito engenho e alguma arte.

O primeiro bloco de artigos, formado pelos textos de Roberto M. Moura, Fred Tavares, Jorge Tadeu e Ingrid Sarti, aborda temas que nos levam a refletir sobre a atualidade da mídia no Brasil: música popular e meios eletrônicos de comunicação; os mitos emergentes da televisão; o discurso político-publicitário e uma revisão crítica da literatura sobre a construção midiática do poder.

Em seguida, apresentamos mais três ensaios que guardam uma unidade entre si. Por mais inusitado que, aparentemente, nos possa parecer, as idéias de Jean-Jacques Rousseau são o eixo central dos textos de Fernando Sá (ética, vontade e cidadania), Aluisio Pereira de Menezes (afeto e piedade) e, em parte, no de Ivo Lucchesi (os sentidos da dor em J.-J. Rousseau e Machado de Assis).

O terceiro bloco de textos traz dois trabalhos que tratam da influência de diferentes mídias na construção/determinação das mentalidades: literatura e identidade brasileira é o tema de Gilda Korff Dieguez; o amor e os relacionamentos virtuais o de Márcio Souza Gonçalves.

Para fechar a Revista apresentamos dois artigos que levantam questões sobre a história luso-brasileira e a economia-política internacional. Osvaldo Munteal Filho fala de brasileiros e portugueses 500 anos depois e Eduardo Amazonas Figueiredo sobre o paradoxo da globalização.

Colaboram neste número

Roberto M. Moura

Jornalista, Crítico musical, Mestre em Comunicação e Cultura pela ECO/UFRJ, Doutorando em Música pela UNIRIO e Apresentador e roteirista de programas culturais da Tv Educativa.

Fred Tavares

Professor Titular na FACHA, Pós-graduado em Marketing pela Escola Superior de Propaganda e Marketing, Mestrando em Gestão Empresarial pelo Instituto Metodista Bennett, Publicitário, Consultor de Marketing e Diretor da Tavares Marketing Total.

Jorge Tadeu Borges Leal

Profissional de Comunicação de Marketing e Professor do Departamento de Publicidade e Propaganda da Faculdade de Comunicação Hélio Alonso
e-mail: jortad@bol.com.br

Ingrid Sarti

Professora de Ciência Política do Departamento de Ciência Política do IFCS-UFRJ e membro do Núcleo de Pesquisas de Poder e Estudos Contemporâneos-Nuppec. Doutora em Ciência Política pelo IUPERJ.

Fernando Sá

Professor Titular das Faculdades Integradas Hélio Alonso, Professor Adjunto do Departamento de Comunicação da PUC-Rio, Jornalista, Editor, Pós-graduado em Ciência Política e Relações Internacionais e Mestrando em Direito Político pelo Instituto Metodista Bennett.

Aluísio Pereira de Menezes

Psicanalista, Mestre em comunicação pela UFRJ, Doutor em ciência de literatura pela UFRJ e Professor das Faculdades Integradas Hélio Alonso.

Ivo Lucchesi

Mestre em Literatura Comparada pela UFRJ, Doutorando em Teoria da Literatura pela UFRJ, autor de livros e ensaios e Professor Titular da FACHA.

Gilda Korff Dieguez

Doutora em Ciência da Literatura, pela UFRJ e Mestre em Comunicação Social pela ECO/UFRJ. É Professora na Universidade Estácio de Sá (UNESA), onde Coordena o Curso de Letras e Professora das Faculdades Integradas Hélio Alonso.

Márcio Souza Gonçalves

Professor das Faculdades Integradas Hélio Alonso e Doutor em Comunicação pela UFRJ.

Oswaldo Munteal Filho

Doutor em História Social - IFCS/UFRJ, Professor de Teoria Política das Faculdades Integradas Hélio Alonso, Professor Adjunto de História Moderna da UERJ e da PUC-Rio, Pesquisador do NAVGAR - Laboratório de Estudos Portugueses da UERJ, Historiador da Seção de Pesquisa do Arquivo Nacional.

Eduardo Amazonas de Figueiredo

Mestre em Economia Empresarial, Pós-Graduado em Desenvolvimento Empresarial, Professor Titular da FACHA, Professor do Centro Universitário Celso Lisboa, Coordenador dos Cursos de Gestão de Serviços das Faculdades Integradas Jacarépaguá.

Sumário

A tevê e a trilha sonora do Brasil <i>Roberto M. Moura</i>	5
Mitologização midiática: os mitos emergentes da televisão <i>Fred Tavares</i>	33
O dia D do DDD: proposta de uma análise de discurso <i>Jorge Tadeu Borges Leal</i>	53
A construção <i>mediática</i> do poder: avaliação crítica da literatura <i>Ingrid Sarti</i>	64
A ética da vontade ou a cidadania medíocre <i>Fernando Sá</i>	78
O afeto através da metáfora da piedade em Rousseau <i>Aluisia Pereira de Menezes</i>	103
Os sentidos da dor e duas traições: Rousseau e Machado <i>Ivo Lucchesi</i>	119
Deus e o diabo na terra da carnavalização <i>Gilda Korff Diegues</i>	141
Virtual e amor no Ocidente <i>Márcio Souza Gonçalves</i>	160
Fragmentos de uma identidade Brasileiros e portugueses 500 anos depois <i>Oswaldo Minicel Vilbo</i>	170
Paradoxo da globalização <i>Eduardo Amazonas de Figueiredo</i>	180

Expediente

Conselho Editorial:

Carlos Deane, Carlos Henrique Escobar, Drauzio Gonzaga, Fernando Sá, José Guilherme de Azevedo Leite, Naiton de Agostinho Maia, Rosângela de A. Aimbinder.

Coordenação Editorial: Fernando Sá

Projeto Gráfico: Miguel Alonso

Editoração Eletrônica: André Luiz Cunha

Impressão: Imo's

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 da Matriz, 49 – Rio de Janeiro – Botafogo – RJ.

FACHA

Rua Muniz Barreto, 51 – Botafogo – RJ – Tel./FAX: (021) 553-0405

E-mail: facha@helioalonso.com.br

Diretor Geral: Hélio Alonso

COMUM – v5 – nº14 – (janeiro/julho 2000) ISSN 0101-305X

Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Hélio Alonso

2000

Semestral

196 Páginas

I. Comunicação – Periódicos.II. Educação

CDD 001.501

A TEVÊ E A TRILHA SONORA DO BRASIL

Roberto M. Moura

Há uma idade em que se ensina o que se sabe;
mas vem em seguida, outra, em que se ensina o que não se sabe:
isso se chama pesquisa. Vem talvez agora a idade de uma outra experiência,
a de desaprender, de deixar trabalhar o remanejamento
imprevisível que o esquecimento impõe à sedimentação dos saberes,
das culturas, das crenças que atravessamos.
Essa experiência tem, creio eu, um nome ilustre e fora de moda,
que ousarei tomar aqui sem complexo, na própria encruzilhada de sua etimologia:
Sapientia: nenhum poder, um pouco de saber,
um pouco de sabedoria e o máximo de sabor possível.

Roland Barthes

Há uma contradição entre a música popular que se produz no Brasil hoje e aquela que é massificada, principalmente através dos meios eletrônicos de comunicação. É basta consultar uma pesquisa do ECAD – Escritório Central de Arrecadação e Distribuição, órgão responsável pelo recolhimento e pagamento dos direitos autorais no Brasil, para perceber que não existe relação entre as canções mais executadas no rádio e na televisão brasileiros e as que o brasileiro comum prefere ouvir nas apresentações ao vivo.

Vejamos. Segundo o ECAD, no dia 10 de junho de 1999, estas eram as músicas mais tocadas no rádio (a mostragem atinge todas as emissoras de AM e FM): *Dois amigos* (Zezé di Camargo e Julio Iglesias), *Carro velho* (Ivete Sangalo), *Declaração de amor* (Daniel), *Cumade e cumpade* (Leonardo), *Catedral* (Zélia Duncan), *Peraê* (Banda Beijo), *Corazón Partío* (Alejandro Sanz), *Adoro amar você* (Daniel), *Só love* (Claudinho e Buchecha) e *Para não pensar em você* (Zezé di Camargo e Luciano).

Na tevê aberta (ainda não existem pesquisas confiáveis sobre a tevê a cabo no Brasil, a não ser a execução musical via MTV), as mais tocadas eram *Aí vem o Chaves* (intérprete não identificado – sic), *Por arriba, por abajo* (não identificado), *Bobo da corte* (Alceu Valença), *Programa livre* (não identificado), *Don't stop 'till you get enough* (Maynard

Ferguson), *1º Domingo* (Jackeline), *Rock das lanchonetes* (Jackeline), *Feliz aniversário* (Dario Lopes), *A train of angels* (Joe Satriani) e *Nova manhã* (Dalto).

Nenhuma dessas vinte músicas relacionadas faz parte da escolha espontânea das que são consumidas em bares, churrascarias e restaurantes de todo o Brasil: *Mal acostumada* (Meg Evans e Raj Araújo), *Garota de Ipanema* (Tom Jobim e Vinícius de Moraes), *Wave* (Tom Jobim), *La barca* (Roberto Cantoral), *Liberar geral* (Edvaldo dos Santos/Reinaldo), *Parabéns a você* (domínio público), *New York, New York* (Fred Ebb) e John Kander), *Besame Mucho* (Consuelo Torres Ortiz), *Emoções* (Roberto e Erasmo Carlos) e *Marina* (Dorival Caymmi).

Se o ECAD, que mapeia o montante arrecadado em todos os pontos possíveis de consumo do produto musical no país, flagra um descompasso entre o que se prefere espontaneamente e aquilo que se consome por indução, pode-se inferir que o gosto do público não está sendo devidamente representado na telinha nem nas ondas hertzianas da transmissão radiofônica.

A fronteira entre o folclore e a música popular, na verdade, vem se mostrando cada vez mais tênue, seja pelos lançamentos fonográficos de artistas considerados folclóricos, como os repentistas Oliveira de Panelas, Otacílio Batista e Diniz Vitorino, seja pela reclamação de uso indevido de sua criação folclórica pela música popular, como revela a antropóloga Elizabeth Travassos no artigo publicado na revista *Brasileira*. Segundo ela, há duas “visões distintas da relação entre indivíduo e obra: a dos cantadores-repentistas e a dos músicos ligados ao grande mercado da música popular; esta última é, na prática, a concepção consagrada nas leis vigentes, sobretudo quando as reclamações e reivindicações de direitos têm como protagonistas artistas ligados por contrato a grandes empresas fonográficas.”

No mesmo artigo, a antropóloga relativiza a “discussão acerca da autonomia da cultura popular: até que ponto ela está irremediavelmente presa, em sua condição de cultura subalterna, aos princípios e valores ditados pelos grupos dominantes da sociedade, grupos que têm o poder de legitimar as expressões culturais e artísticas?”

No que tange à criação, é possível argumentar-se que esses grupos dominantes inibam mas não possam calar a “autonomia da cultura popular”. Do mesmo modo que nada nem ninguém pode impedir que Jocy de Oliveira escreva uma nova peça contemporânea, assim também autores como Guinga, Hermeto Paschoal ou Eduardo

Gudin prosseguirão criando fiéis apenas às suas próprias concepções musicais. Mas, afora a questão mesma da sobrevivência, há aquela outra, denunciada no início do século por Ruy Barbosa:

De tanto ver triunfar as nulidades, de tanto ver prosperar a desonra, de tanto ver crescer a injustiça, de tanto ver agigantarem-se os poderes nas mãos dos maus, o homem chega a desanimar da virtude, rir-se da honra, a ter vergonha de ser honesto.²

Como esquivar-se de tantas circunstâncias? É o que pergunto ao violonista e compositor Saul Barbosa, dezenas de discos e centenas de músicas gravadas. Baiano cujo violão segue as harmonias da bossa nova e vive em Salvador, ele responde:

- Você não imagina o que é viver de música na Bahia sem subir em trio e sem fazer axé.

Seria impossível, ele acrescenta, sem vez por outra fazer uma música para Daniela Mercury, outra para Jerônimo. Mas, sentado no chão, violão no colo na casa do também compositor Jatobá, no Rio – não é nenhuma dessas que lhe dá prazer mostrar aos amigos. A medida do valor de cada música, como se vê, parte do próprio artista.

Esse é outro ponto difícil de toda discussão estética. Como valorar uma obra de arte e, mais especificamente, o produto musical? Em seu *As palavras e as coisas*, Michel Foucault dedica um tópico ao tema, procurando entender “como se estabelece o valor de uma coisa e por que é que se pode afirmar que ela vale tanto ou tanto”. Diz ele que “aparentemente, a indústria aumenta os valores; de fato, ela retira da própria troca o preço de uma ou várias subsistências. O valor não se forma nem cresce pela produção, mas pelo consumo.”

A afirmação vai ao encontro do pensamento de um outro francês, Edgar Morin, que rejeita “a alternativa simplista: é a imprensa (ou o cinema, o rádio etc) que faz o público ou é o público que faz a imprensa?” Para ele:

A cultura de massa é imposta do exterior ao público (e lhe fabrica pseudo-necessidades, pseudo-interesses) ou reflete as necessidades do público? É evidente que o verdadeiro problema é o da dialética entre

o sistema de produção cultural e as necessidades culturais dos consumidores. Essa dialética é muito complexa pois, por um lado, o que chamamos de público é uma resultante econômica abstrata da lei da oferta e da procura (é o público ideal médio de que falei) e, por outro lado, os constrangimentos do Estado (censura) e as regras do sistema industrial capitalista pesam sobre o caráter mesmo desse diálogo. A cultura de massa é, portanto, o produto de uma dialética produção-consumo no centro de uma dialética global que é a da sociedade em sua totalidade.³

Não muito diferente é a conclusão de Foucault, no tópico já citado:

A finalidade da troca – diz Mercier de la Rivière – é o prazer, o consumo, de maneira que o comércio pode ser definido sumariamente como a troca das coisas usuais para prover à sua distribuição entre as mãos dos consumidores.⁴

Citado por Carole Gubernikoff nos *Cadernos de Estudo – Análise Musical*, Molino observa a dimensão plural do objeto musical:

Um objeto musical, como todo objeto simbólico, tem uma dimensão tripla de existência: ele existe como resultado de uma estratégia de produção, como objeto presente no mundo, independente de suas origens e funções, e existe, enfim, como fonte de uma estratégia de recepção, desde que os públicos mais diversos escutam a mesma música.⁵

Complica ainda mais a questão o fato de que lidamos com conceitos da cultura de massa na sua relação com outra cultura – a cultura popular e, dentro dela, a música popular. Esse atravessamento de culturas levou Morin à seguinte conclusão:

A cultura de massa integra e se integra ao mesmo tempo numa realidade policultural; faz-se conter, controlar, censurar (pelo Estado, pela Igreja) e, simultaneamente, tende a corroer, a desagregar as outras culturas. A esse título, ela não é absolutamente autônoma: ela pode embeber-se de cultura nacional, religiosa ou humanista e, por sua vez, ela embebe as culturas nacional, religiosa ou humanista. Embora não sendo a única cultura do século XX, é a corrente verdadeiramente maciça e nova

neste século. Nascida nos Estados Unidos, já se aclimatou à Europa Ocidental. Alguns de seus elementos se espalharam por todo o globo. Ela é cosmopolita por vocação e planetária por extensão. Ela nos coloca os problemas da primeira cultura universal da história da humanidade.

Nesse momento, abstraído ainda a ponderação da qualidade, penso ser possível compreender a listagem do ECAD da seguinte maneira: as listas de rádio e tevê tratam prioritariamente da cultura de massa que tende “a corroer, desagregar as outras culturas”. A lista da música ao vivo remonta a uma cultura popular que supostamente já superou o filtro do tempo, com diversos títulos que remontam aos anos 40 e 50, como *Marina*, *Besame mucho* e *La barca*, ou à bossa nova e à jovem guarda, como *Wave*, *Garota de Ipanema* e *Emoções*. Mas, por que esse cancionário, apesar de permanecer no imaginário popular, é subestimado pelos que dirigem a indústria fonográfica ou os espetáculos televisivo e radiofônico? E por que artistas com conceitos musicais definidos submetem-se ao gosto do mercado e às ordens dos que dirigem o show-bízz?

Numa das aulas do doutorado da Unirio, no primeiro semestre de 99, discutia-se o livro *The study of ethnomusicology*, de Bruno Nettl. Nela, o que seria a bi-musicalidade: ser competente em outra música que não a sua. Sair da clandestinidade, no mercado atual brasileiro, para diversos músicos tem sido um exercício de bi-musicalidade, até porque, como o próprio Nettl afirma, no capítulo dez, que a música deve ser “vista em seu contexto cultural”¹⁶:

·Karl Marx sustentava que a música era parte da super-estrutura de uma sociedade, e portanto um estilo musical poderia ser determinado pela organização dos meios de produção.

Avançando neste conceito, Anthony Seeger afirma que “etnografia não é estudar gênero, estilo. É estudar os sistemas de comunicação ligados à atividade musical. É a análise do evento musical”.¹⁷ Bem, se devemos pensar a música no contexto em que ela se dá, é aconselhável que se parta daquilo que prevê a legislação.

Rádio e televisão no Brasil são regidos pela lei 4.117, de 27 de agosto de 1962, e pelo decreto 52.026, de 20 de maio de 1963, com as sucessivas emendas e modificações, até o texto final, contido na lei 8.666, de 21 de junho de 1993. Seu art. 3º é claro: “os serviços de radiodifusão têm finalidade educativa e cultural, mesmo em

seus aspectos informativo e recreativo, e são considerados de interesse nacional, sendo permitido, apenas, a exploração comercial dos mesmos, na medida em que não prejudique esse interesse e aquela finalidade.”

Esses serviços são uma concessão do governo federal – e é o próprio governo que define no texto legal o que seja concessão: “é a autorização outorgada pelo poder competente a entidades executoras de serviços de radiodifusão sonora de caráter nacional ou regional e de televisão”. Uma das exigências é que os sócios da empresa concessionária sejam comprovadamente brasileiros natos ou naturalizados há pelo menos dez anos (§ 4º, alínea d do art. 15). Para classificação das propostas de cada empresa, será considerado “o tempo destinado a programas culturais, artísticos e jornalísticos a serem produzidos e gerados na própria localidade ou no município à qual pertence a localidade objeto da outorga” (alínea C do art. 16).

Se define a concessão, o corpo da lei em nenhum momento especifica o que o governo entende por cultural, educativo ou jornalístico. Creio, então, que o mais prudente é considerar essas palavras no seu senso comum – mas obviamente a hermenêutica poderá socorrer todos aqueles que forem acusados de não estarem atuando nos termos rigorosos da lei.

A meu ver, só os critérios de qualidade podem levar ao que seja cultural ou educativo. E, igualmente, só uma análise de conteúdo, que considera os parâmetros dessa mesma qualidade, pode avaliar as várias esferas do jornalismo (o programa da Hebe, por exemplo, é jornalismo?). Claro que não é fácil fundamentar o que seja qualidade em Música – mas, de qualquer maneira, critérios há. Conservatórios e escolas de música concentram-se mais em Mozart que em Reginaldo Rossi. Rádios como a MEC ou a Opus vão mais de Rossini que de Racionais MC.

Mas, independente disso, é preciso fugir de um suposto bom-gostismo ou cair nas armadilhas da subjetividade para afirmar a superioridade criativa de uma música, ou um gênero, sobre os demais. O que busco é a demonstração técnica, científica e empírica de que há uma degenerescência no gosto musical médio do ouvinte brasileiro em relação a três décadas atrás. Ou seja: a de que este gosto musical médio já foi capaz de detectar e sensibilizar-se com harmonias mais elaboradas do que os simples acordes perfeitos maiores que hoje infestam a programação do rádio e da tevê. “A informação – diz Abraham Moles – é aquilo que se acrescenta à represen-

tação”. E o próprio Moles completa: “A informação ou a originalidade é a função da improbabilidade da mensagem recebida”.⁸

A informação opõe-se, portanto, à redundância, como nos lembra Albert Kientz: “uma mensagem, quanto mais redundante e mais vezes for repetida, mais será compreendida”⁹. Nessa crença, baseia-se toda a publicidade – mas não terá a música uma outra dimensão, mesmo que a lei não explicita o que seja “educativo ou cultural”?

A resposta talvez esteja em Ezra Pound. Basta substituir “literatura” por música ou qualquer outra expressão artística. Diz ele:

Se nos dispusermos a ir em busca de elementos puros em literatura, acabaremos concluindo que ela tem sido criada pelas seguintes classes de pessoas:

- 1 – *Inventores*: homens que descobriram um novo processo ou cuja obra nos dá o primeiro exemplo conhecido de um processo.
- 2 – *Mestres*: homens que combinaram um certo número de tais processos e os usaram tão bem ou melhor que os inventores.
- 3 – *Diluidores*: homens que vieram depois e não foram capazes de realizar tão bem o trabalho.¹⁰

Autenticidade e identidade *versus* massificação

É justamente a elasticidade de interpretações e conceitos que favorece um paralelo da situação brasileira com a análise sobre a *country music*, empreendida por Richard Peterson. Pensemos no *revival* de uma música estilizadamente caipira, com duplas simplórias mas de grande empatia popular, como Chitãozinho e Chororó ou Zezé di Camargo e Luciano. Ou no “pagode de boutique”, para usar uma expressão do crítico do *Jornal do Brasil*, Tárk de Souza, ao definir o tipo de música e comportamento gerado a partir de grupos como *Só Pra Contrariar* e *Negritude Jr.*

A ascensão desses nomes no panorama do show-bizz em tudo se parece com o que ocorreu nos Estados Unidos na época de cristalização da *country music*, subestimada dentro das próprias gravadoras e pelos principais responsáveis pelo mundo do espetáculo nos Estados Unidos (fenômeno que se repete, como caricatura, no Bra-

sil). Leiamos Peterson, que escreve sobre a música que vem do Tennessee, dos Apalaches. Mas, pensemos em Carla Perez, ligemos com Alexandre Pires, não, não ligemos com Woody Guthrie:

A autenticidade que o consumidor apreciava não era aparentemente sinônimo de verdade histórica. Durante os dez anos que se seguiram, ocorreram inúmeras variações sobre o tema da autenticidade rústica. Os esforços, felizes ou infelizes, da indústria de espetáculos para encontrar a boa fórmula oferece uma oportunidade perfeita para compreender o processo geral que preside a questão da autenticidade em matéria de cultura popular. É voluntariamente que utilizo a expressão de fabricação da autenticidade. Quero sublinhar assim que a autenticidade é prática inerente ao objeto ou ao acontecimento que se declara autêntico. Trata-se, de fato, de uma construção social, uma convenção que deforma parcialmente o passado. Um certo número de pesquisadores mostrou que a memória coletiva é sistematicamente infiel ao passado, a fim de satisfazer as necessidades do presente.¹¹

Mesmo discordando da tese de impossibilidade da existência do autêntico primordial, o que seria, em termos brasileiros, a negação de artistas como Capitão Furtado, pelo lado caipira, ou Aniceto do Império, no pagode que agora se chama *de raiz*, o fato é que Peterson flagra com muita transparência o poder dos que detêm os meios de comunicação de interferirem abusiva e progressivamente nos caminhos da música popular. Tanto em Atlanta, em 1928, quando a *country music* chega aos estúdios, quanto no Brasil, por toda a década de noventa.

Esse processo pode tomar várias formas. Alguns viram nisso uma manipulação deliberada do passado causada por aqueles que têm interesse em fundar a legitimidade de seu prestígio e de seu poder. Outros, viam nisso a tentativa da classe dominante de subverter os interesses da classe operária. Havia, ainda, os que enxergavam nessa amnésia parcial uma forma de resistência coletiva à dominação ou o produto de um processo espontâneo de reestruturação da identidade de grupo.

Lá, como cá, ontem como hoje, o que há é uma manipulação da identidade – e talvez melhor que manipulação seja a palavra estilização. Objetivamente, a interven-

ção dos *mass media* na cultura popular ocorre comprovadamente desde os anos vinte. Os dados são de Peterson:

A música *country* chegou à rádio comercial em 28 de novembro de 1925, com Uncle Jimmy Thompson, via WSM. Primeiro, timidamente; depois ganhou o espaço das noites de sábado.

O paradoxal e significativo é que quando a transmissão ganhou o nome de *soirée campagnarde* (*barn dance*), em 1926, ela já não tinha nada que pudesse ser chamada de dança de quadrilha. Na verdade, era um espetáculo comercial de *music-hall*, completamente distante do que levava as comunidades a se reunirem espontaneamente para dançar.¹²

Se substituirmos a expressão *soirée campagnarde* por pagode e dança de quadrilha por samba autêntico, o texto de Peterson pode funcionar como fiel radiografia da música massificada no Brasil de fim de século. E, à luz dos neo-caipiras, a importação dessa moda texana virou uma atração multimídia cujo ápice ocorre a cada mês de agosto na cidade paulista de Barretos, onde se realiza a Festa do Peão Boiadeiro. Com “público de 1,5 milhão de pessoas e participação de quase 500 empresas”¹³, a festa faz parte do circuito internacional de rodeio e, no ano passado, teve um custo de produção estimado em 10 milhões de reais. Na programação musical, o cachê de duplas como Chitãozinho e Chororó ou Zeca di Camargo e Luciano é de cerca de 40 mil reais por dupla. Faz sentido, quando se confere a informação oficial da própria ABPD: os “sertanejos” respondem por 26% do faturamento da indústria fonográfica hoje.

Ora, como Barretos nos estimula a crer, reestruturação da identidade de grupo é assunto sério demais para ficar nas mãos dos responsáveis pelo *show-bizz* ou converter-se em manifestação coletiva e intuitiva de segmentos de duvidosa representatividade no conjunto da nossa sociedade. E o Estado – qual o seu papel numa possível reestruturação? Aguardar, simplesmente, que os produtores de Barretos “descubram” para a sua programação nomes como Antonio Nóbrega ou Patativa do Assaré?

Uma coisa é a música popular. Outra, a sua comercialização pela sociedade industrial. Autores tipicamente populares, como Maurício Carrilho, Joel Nascimento e Pedro Amorim, que faziam aulas de aperfeiçoamento e se apresentavam com Radamés Gnatalli, são autores de dezenas de músicas absolutamente populares,

entre sambas e choros, mas que permanecem inéditas. Para entender o que acontece é preciso verificar que o negócio da música se apoia num tripé: a produção, a divulgação e a distribuição.

Dois desses pés dependem das grandes gravadoras: a produção e a distribuição. A criação, a música em si, nesse caso é mera matéria-prima. Ao passar pelo filtro da gravadora, deixa de ser objeto para ser produto musical. Existindo o produto, ele terá que chegar aos pontos de venda em todo o país. Perceba-se que, nas duas últimas décadas, houve uma diversificação desses pontos. O disco não é mais um objeto de consumo que se venda apenas nas lojas de discos. Ganhou os supermercados¹⁴ e as bancas de jornais. Pode ser comprado pela Internet. De modo que às lojas tradicionais ficou reservado um papel quase que de “comércio de bairro” e diversas delas já aceitam “encomendas”, o que personaliza o atendimento e, de certa forma, representa a sua opção de sobrevivência.

A divulgação depende do esforço e de um projeto de marketing também da gravadora. Mas, afóra à mídia paga, o que coroa esse trabalho é a resposta que rádios, tevês e mídia impressa dão a cada lançamento. Os custos de produção independente de CDs caiu muito nos últimos anos – os estúdios se multiplicam, com um resultado sonoro competitivo. Mas as dificuldades de divulgação acabam frustrando uma enorme legião de artistas que tenta viabilizar sua carreira longe das grandes gravadoras ou da mídia eletrônica.

E, nessas grandes gravadoras, mormente em tempos de crise ou indecisão econômica, como se vê no Brasil, o quadro é de retração. Ao fechar o borderô de 1998, a indústria fonográfica registrou queda de 17% em relação ao ano anterior (lideraram as vendas a dupla Leandro e Leonardo, com 3 milhões de cópias, e o padre Marcello Rossi, com 2,8 milhões)¹⁵. No relatório das quatro principais gravadoras, segundo a ABPD, os maiores vendedores foram os seguintes:

POLYGRAM (hoje Universal)

- 1 – Músicas para louvar o Senhor – Pe. Marcello Rossi – 2,8 milhões
- 2 – No Havá – Ê o Tchan – 1,1 milhão
- 3 – Na aba do meu chapéu – Chitãozinho e Chororó – 600 mil
- 4 – Era uma vez – Sandy e Junior – 436 mil
- 5 – Você e eu – Banda Eva – 352 mil
- 6 – Acústico MTV – Rita Lee – 322 mil
- 7 – Me chama – Cheiro de amor – 285 mil

- 8 - Zeca Pagodinho - 220 mil
- 9 - Rio Negro e Solimões - 143 mil
- 10- Paixão - Roberta Miranda - 118 mil

WEA

- 1 - Volume 2 - Titãs - 380 mil
- 2 - Quanta gente ver, ao vivo - Gilberto Gil - 120 mil
- 3 - Puro êxtase - Barão Vermelho - 110 mil
- 4 - Autolove - Kid Abelha - 100 mil
- 5 - Só no Sapatinho - 100 mil

SONY

- 1 - Zezé di Camargo e Luciano - 1,3 milhão
- 2 - Ao vivo - Araketu - 1,1 milhão
- 3 - Roberto Carlos - 1 milhão
- 4 - Siderado - Skank - 750 mil
- 5 - Fonte dos desejos - Os Magníficos - 500 mil
- 6 - Karametade - 400 mil
- 7 - Elétrica - Daniela Mercury - 350 mil
- 8 - Quanto mais curtido melhor - Cidade negra - 300 mil
- 9 - Turbinado 3.0 (ao vivo) - Martinho da Vila
- 10- Grandes sucessos (ao vivo) - Reginaldo Rossi - 250 mil
- 11- De volta ao planeta dos macacos - Jota Quest - 200 mil

BMG/ARIOLA

- 1 - Um sonhador - Leandro e Leonardo - 3 milhões
- 2 - Tributo a Leandro - 1 milhão
- 3 - Amigos & canções - Fagner - 400 mil
- Compromisso - Fábio Jr. - 400 mil
- 4 - As cidades - Chico Buarque - 300 mil
- Eliana - 300 mil
- 5 - Aquele frevo, axé - Gal Costa - 200 mil
- Eu sou todos nós - Zé Ramalho - 200 mil
- Intimidad - Joanna - 200 mil
- 6 - Bem me quer - Chiclete com Banana - 190 mil
- 7 - Flor da Paraíba - Elba Ramalho - 150 mil
- 8 - Televisão de cachorro - Pato Fu - 100 mil

Para ficar apenas no rigor da matemática, vê-se que não bastam Roberto Carlos (1 milhão), Chico Buarque (300 mil), Zeca Pagodinho (280 mil), Martinho (300 mil), Gilberto Gil (120 mil), Rita Lee (322 mil), Daniela Mercury (350 mil), Gilberto Gil (120 mil) e Gal Costa (200 mil) para se chegar a um único CD da dupla Leandro e Leonardo. E note-se que, dos artistas relacionados acima, apenas dois não têm seu nome ligado há mais de 30 anos à indústria do *show-bizz* (Zeca Pagodinho, que estreou no disco em 1983, ao lado de Beth Carvalho no elepê *Suor no rosto*, da RCA), e Daniela Mercury, que antes dos anos noventa já fazia sucesso nos carnavais da Bahia.

Mas, vê-se também que as listagens acima são um reflexo exato daquele terceiro pé – o da divulgação. O número corresponde à visibilidade que os artistas mais vendidos obtiveram, por seus méritos ou pela “influência” das gravadoras, na mídia eletrônica, e um exemplo disso é o diálogo do autor com Martinho da Vila, na sala de embarque do aeroporto Santos Dumont, em março de 1999:

- Eu não estava disposto a divulgar esse disco mais, não – disse-me o compositor, referindo-se ao seu *Turbinado 3.0*. E nem preciso. Só que, na Sony, ninguém acha bom que eu venda 300 mil. Se o anterior, *Mulheres*, vendeu 1,5 milhão, o raciocínio é que estamos perdendo mais de um milhão de compradores. Então, os executivos me pediram um périplo pelas rádios de São Paulo. Dizem que se eu não der um salto nas vendas eles perdem o emprego. Vou ficar uma semana por conta deles, lá em São Paulo, correndo todo o *dial*.

Escrevendo antes da queda do muro de Berlim, Morin lembra que “a indústria cultural se desenvolve em todos os regimes, tanto no quadro do Estado quanto no da iniciativa privada”:

Nos sistemas ditos socialistas, o Estado é senhor absoluto, censor, diretor, produtor. A ideologia do Estado pode, portanto, desempenhar um papel capital. No entanto, mesmo nos Estados Unidos, a iniciativa privada nunca fica inteiramente entregue à sua própria evolução: o Estado é, pelo menos, polícia.

O proteccionismo e o mercado livre

Se a televisão é o instrumento da cultura de massa de maior penetração no Brasil, territorial e psicologicamente, então é perfeitamente possível acompanhar a evolução da nossa música popular através de sua relação ambígua com este veículo hegemônico, do que ela busca ou rejeita na música popular, no modo com que tenta interferir no seu processo ou nas escolhas do povo brasileiro. Pensemos no proteccionismo que está no sub-texto de Morin. Primeiro, a dicotomia socialismo x capitalismo. Depois, uma espécie de "ditadura do mercado", à qual a Europa resiste, através de mecanismos que garantem espaço para o filme francês na tevê da França (proporção de um por cada um outro de outra nacionalidade) e espaço para a música e as demais artes portuguesas e espanholas nas emissoras daqueles países ibéricos.

Pensemos também, vizinhamente, no canal 42 da programação a cabo na Argentina. É o Teletango, com 24 horas por dia de divulgação de clipes, entrevistas, documentários com os nomes mais representativos do gênero musical típico do nosso parceiro no Mercosul. No Teletango, ouvimos Gardel, sabemos de Discépolo e podemos tomar contato com as harmonias introduzidas por Astor Piazzolla e, mais recentemente, Fito Paez. Comparemos, agora, esse quadro internacional com o Brasil.

Derrubada a ditadura, em 1985, o processo de redemocratização do nosso país parece ter sepultado não apenas a censura mas qualquer possibilidade de controle ou atuação do Estado no panorama das artes nacionais. Esse processo tornou-se mais visível a partir de 16 de março de 1990, quando o presidente Fernando Collor extinguiu, de uma só penada, todos os órgãos que fomentavam a política cultural brasileira: Embrafilme, Funarte, Inacen e Pró-Memória¹⁶.

O produto cultural desses órgãos representava um contraponto à voracidade da "cultura" divulgada pela cultura de massa. E o fato objetivo é que o Estado se ausentou da discussão. Não gerencia órgãos que fomentem de modo claro e perceptível uma política cultural, não atua de forma protecionista para podar os excessos do mercado nem estimula a ampliação dos espaços onde novas propostas de expressão estética possam se desenvolver. Mesmo o espaço universitário foi sacrificado, com redução das verbas, diminuição de bolsas e uma sistemática campanha que desestabiliza as universidades federais.

É tendo este quadro por pano de fundo que a tevê brasileira chegou aonde chegou. Introduzida no país em 1950, a nova mídia precisou de mais de dez anos para desbancar o rádio como o veículo de massa mais popular. Até então, fez da MPB uma aliada. Promoveu inúmeros festivais, abriu espaços para os ícones musicais da época e lançou artistas em início de carreira. Concedeu o horário nobre para artistas como Elis Regina e Zimbo Trio, consumidos apenas pela faixa da classe média mais esclarecida. Deu realce nacional a polêmicas estéticas e políticas como no *affair* entre *Sabiá* e *Caminhandó*¹⁷.

Os anos 50, sabemos, foram “a década da chanchada cinematográfica”. Isso significou que, no primeiro momento, a televisão não pôde valer-se do contingente artístico que estava voltado para esse mercado de trabalho. O mais popular desses artistas, Oscarito, praticamente não trabalhou em tevê. Foi no rádio e no teatro que o novo veículo arregimentou seus quadros. Apoiada em transmissão essencialmente ao vivo, com telejornais que eram cópias com imagem dos modelos radiofônicos, como o *Repórter Elso*, e teleteatros com poucos recursos de câmara, a televisão teria que lutar, dentro de cada casa, para impor-se como um eletrodoméstico capaz de enfrentar o rádio.

Em seu *Made in Japan*, o recém falecido fundador da Sony, Akio Morita, cita o lema com que erigiu o seu império: “imitar para aprender, aprender para competir, competir para vencer”¹⁸. Foi o que fez a tevê: a música popular era o destaque da programação radiofônica, especialmente da Rádio Nacional, líder de audiência. Em seu auditório, na Praça Mauá, nasceram os primeiros ídolos de massa brasileiros (Francisco Alves, o “rei da voz”, e Orlando Silva, o “cantor das multidões”). Não surpreende, portanto, que uma enorme legião de músicos, compositores, maestros e arranjadores fosse seduzida pela telinha (quando formou a sua orquestra, a Tv Globo confiou-a a Radamés Gnatalli, que antes tinha na Nacional o programa *Um milhão de melodias*).

Mas, logo em seguida, diretores artísticos como Carlos Manga e Maurício Sherman observaram que algumas especificidades do novo meio pareciam intransponíveis para aqueles que tinham construído a carreira sem uso da imagem. “Rádio é uma coisa, tevê é outra” – repetia sempre Sherman, nos bastidores do último programa musical produzido pela tevê comercial no Brasil, o *Bar Academia*, da Rede Manchete.

Mais de uma geração de artistas, em consequência, passou a viver o drama flagrado por Umberto Eco em *Apocalípticos e integrados*: uma nova tecnologia colocava em cheque a sua forma de se relacionar com o mercado e a cultura. Para Eco, integrado é aquele que se adapta às inovações. Apocalíptico, o que não sobrevive – como o diagramador que não consegue usar o computador:

No fundo, o apocalíptico consola o leitor porque lhe permite entrever, sob o derrocar da catástrofe, a existência de uma comunidade de super-homens, capazes de se elevarem, nem que seja apenas através da recusa, acima da banalidade média. No limite, a comunidade reduzidíssima – e elcita – de quem escreve e de quem lê, nós dois, eu e você, os únicos que compreendem e estão salvos, os únicos que não são massa.

Para a geração que surgiria com a bossa nova e com a música jovem, influenciada pelo rock e pelo cinema internacional, a imagem é um novo parâmetro. Não apenas a imagem, mas o seu amplo aproveitamento mercadológico. Um parâmetro incompreensível, por exemplo, para artistas como as irmãs Dircinha e Linda Batista, retratadas no premiado musical *Somos irmãs*¹⁹, de Sandra Louzada, como espectros de uma época que desapareceu. Nesse sentido, é prudente retornar a Eco:

Cultura de massa - diz ele - torna-se então uma definição de ordem antropológica (do mesmo modo que definições como cultura banto), válida para indicar um preciso contexto histórico (...) onde todos os fenômenos comunicacionais – desde as propostas para o divertimento evasivo até os apelos à interiorização – surgem dialeticamente conexos, cada um deles recebendo do contexto uma qualificação que não mais permite reduzi-los a fenômenos análogos surgidos em outros períodos históricos.

Dircinha e Linda eram do rádio e para o rádio. Televisão era outro mundo e, para vencer a primeira etapa de sua instalação rudimentar, não havia espaço para sentimentalismos. A música – e os músicos – haviam contribuído para que a televisão finalmente desbancasse o rádio. Agora, era indispensável equipar-se para um outro “período histórico”, caracterizado por mudanças políticas internas e uma revolução comportamental em todo o mundo, a partir da segunda metade dos anos sessenta.

Uma revolução comportamental marcada especialmente pelos movimentos estudantis de 1968, em Paris e no Brasil, pelas reivindicações feministas e pelas propostas estético-comportamentais que tiveram Woodstock como ícone e paradigma. O filósofo canadense Marshall McLuhan tentou diagnosticar aquele momento:

O sistema de circuitos elétricos confere uma dimensão mítica a nossos atos individuais e grupais comuns. Nossa tecnologia nos força a viver miticamente, mas continuamos a pensar fragmentariamente, e em planos únicos e separados. O mito significa a incorporação da audiência, o envolvimento do meio ambiental. Os Beatles fazem isso. Eles são um grupo de pessoas que, de repente, conseguiram incorporar sua audiência e a língua inglesa, com efeitos musicais – usando novas vestes, um tempo total, um *Zeit*. Os jovens estão à procura de uma fórmula para integrar o universo – *participação mística*. Eles não procuram padrões isolados – ou modos de ligar-se ao mundo à maneira do século dezanove.²⁰

Para ilustrar sua argumentação, McLuhan usa duas das páginas do livro, 132 e 133, para um grafismo que se apoia num verso de uma das mais conhecidas canções de Bob Dylan, naquela época: “porque alguma coisa está acontecendo mas você não sabe o que é. Ou sabe, Mr. Jones?”

Parodiando o próprio Dylan, é possível dizer que a resposta, meu caro McLuhan, está voando no vento.

No rádio, sem imagem, o conteúdo era mais importante que o continente. Na tevê, o continente é mais importante que o conteúdo. Na “diluição” progressiva do que lhe é dado consumir, o telespectador “vê desenhar-se um panorama de música de consumo, do qual é possível deduzir a existência de algumas linhas de desenvolvimento e direções de marcha que não são casuais. A música de consumo é um produto industrial que não mira a nenhuma intenção de arte, e sim à satisfação das demandas do mercado.”²¹

Em resumo: se a cultura de massa, nos tempos áureos do rádio e no início da televisão, era precária, pode-se afirmar em defesa dos responsáveis por ela que faziam o melhor que podiam. Nos dias que correm a sensação é inversa: há músicos

e compositores que deliberadamente produzem “música de consumo” porque não vêem chance de sobreviver de outra forma. Os professores Carole Gubernikoff e Nailson Simões assistiram, em junho de 1999, uma cena num bar de Belo Horizonte que merece registro.

Surpreenderam-se eles com a qualidade técnica de um trompetista que estava ali, no bar, apresentando-se num clima informal. Era Moisés Alves, o *Paraíba*, que tinha sido aluno de Nailson e, agora, é músico do *Só Pra Contrariar*. Susto parecido com o que leva os freqüentadores das descontraídas rodas de samba do Rio de Janeiro. Nelas, se verá que a produção que mais orgulha compositores como Altay Veloso, Arlindo Cruz e Sombrinha, Ivor Lancelotti, Luiz Carlos da Vila ou Paulo César Feital é muito diferente da que eles conseguem comercializar, com intérpretes variados no universo do “pagode” ou do breganejo.

No fim dos anos 70, no estúdio da antiga RCA, na Rua Barata Ribeiro, o compositor e arranjador Dori Caymmi comentava com o autor deste trabalho que estava interrompendo as gravações com a dupla Antonio Carlos e Jocafe, por conta de uma harmonia um pouco mais elaborada.

- Mostrei o arranjo, quando eles viram alguns acordes o Jocafe me perguntou se eu estava querendo tirar dinheiro do bolso deles. Como o meu negócio não é prejudicar ninguém, preferi tirar o meu time de campo.²²

Numa coletânea de aulas só agora reunidas em livro²³, Michel Foucault chama a atenção para uma mudança estrutural nas relações de poder da sociedade. Passamos de um tipo de sociedade disciplinar, com práticas de enclausuramento (hospitais, manicômios, prisões, escolas, etc), para uma sociedade de controle – em que o poder é mais sutil, mas não menos eficiente. Ganhamos a sensação de mais liberdade, ao mesmo tempo em que somos controlados cientificamente por tecnologias cada vez mais sofisticadas.

No Brasil, a televisão (ela, uma mídia que atua fora de qualquer controle) tornou-se o veículo fundamental de massificação desse controle – notadamente a partir dos governos militares, entre 1964 a 1985, quando o desenvolvimento das telecomunicações tornou-se estratégico. Mais que estratégico: pré-requisito de um projeto político.

Aqueles que estudam a música popular – diz Joseph Kerman - (...) são mais ambivalentes no tocante à interferência nas tradições musicais quando estas são fustigadas pelas forças das mudanças sociais.²⁴

Certo, mas é indispensável precisar a natureza destas mudanças, perceber se elas ocorrem com naturalidade dentro do processo social ou se são precipitadas por uma “realidade” muito menos comprometida com a música propriamente dita que com os postulados econômicos e midiáticos que regem hoje o negócio musical no mundo.

Observemos um caso típico. Um artista cujas obras ganharam notoriedade por força da divulgação em rádio e tevê, em gravações próprias ou de intérpretes como Elis Regina. Um artista, aliás, reverenciado em todo o mundo nos últimos trinta anos – e sobre o qual é muito difícil dizer onde termina o popular e começa o erudito. Entrevistado por Pedro Alexandre Sanches, o violonista e compositor Baden Powell deplora o quadro que vê – e não tem dúvidas sobre as responsabilidades:

Há garotos que vêm me visitar, que compõem e tocam, sabem ler música, tocam instrumento, estudam, têm método de música. Só não têm é chance em tevês e gravadoras. O pagode tem uma grande chance. Já pensou se fossem inteligentes, o que iam fazer?²⁵

Baden Powell, fluminense de Varre-e-Sai, foi criado em São Cristóvão. Aos 62 anos, com mais de 25 discos gravados para a Universal, ex-Polygram, não tem nenhum deles em catálogo no Brasil – só no exterior. Um dos mais férteis autores da Bossa Nova, é autor, entre dezenas de sucessos, de *Consolação*, *Apelo*, *Berimbau*, *Samba em prelúdio*, *Refém da Solidão*, *Canto de Ossanha* e *Samba da Bênção*. Seus principais parceiros: Vinícius de Moraes e Paulo César Pinheiro. Baden manifesta amargura – e suas palavras trazem subtexto: será só incompetência o que está acontecendo?

O ex-ministro Rubens Ricupero, por exemplo, tem dúvidas:

Nesses tempos em que o grotesco felliniano de Chacrinha cede lugar na televisão brasileira às aberrações monstruosas que se arrastam para fora dos esgotos, como parece inocente o espanto que provocavam, 30 ou 40 anos atrás, algumas das primeiras manifestações de vulgaridade ou simples mau gosto que começavam a aparecer no rádio.²⁶

Antes dele, o escritor e jornalista Zuenir Ventura publicou um artigo sob o título *Um pacto sobre a nossa telecracia*, em que afirma:

De fato, discute-se pouco o fenômeno televisivo, que por sua onipresença e onipotência transformou-se numa telecracia, ou seja, num sistema que governa virtualmente milhões de brasileiros, formando o seu gosto, condicionando comportamentos e conformando corações e mentes.²⁷

O fim da censura no Brasil, consolidado com a redemocratização a partir de 1985, gerou uma confusão entre o que seja a liberdade de expressão e os abusos do mercado. Em todo o mundo, a legislação protecionista funciona como um anteparo capaz de preservar os valores mais caros de uma sociedade, especialmente os valores culturais. Entre nós, os que detêm os poderes televisivo e radiofônico tornam-se imediatamente arautos da liberdade diante da denúncia de qualquer abuso – e mesmo os setores progressistas parecem acreditar que qualquer tipo de controle que venha a ser exercido pela sociedade possa significar uma ameaça de recrudescimento da censura.

No dia de estréia de seu novo *show*, no Rio de Janeiro, a cantora Maria Bethânia ressalva o assunto:

Eu adoro rádio, mas ouvir rádio no Brasil se tornou um inferno. A imensidão do país não aparece no rádio. Toca sempre a mesma coisa. O poder das gravadoras e dos donos das rádios está sufocando a música. Eu tenho fama de não gostar de axé-music, o que é uma mentira. Acho que a axé-music cabe no carnaval lindamente. O que não dá para entender é que, na Bahia, nada mais possa aparecer. É carnaval de fevereiro a fevereiro. Os baianos importantes, como o Gil, estão com um pepino na mão. A música na Bahia ficou um fenômeno grande demais e não sei se é o caso de polir. Não dá para o Gil polir uma música do *Chiclete com Banana*.²⁸

No artigo já citado, Zuenir defende a adoção de um *pacto ético*, argumentando que “quando se trata de cultura e ética, quantidade não é qualidade”. Pode-se acrescentar que, quando se trata de cultura e ética, nem sempre o que é massificado expressa uma verdade. Como o relatório do ECAD sugere, o rádio e a tevê sone-

gam ao consumidor – e nem precisa ser um consumidor tipo “formador de opinião”, como Zuenir e Bethania, o tipo de música que ele prefere – e a que só tem acesso nos espetáculos ao vivo.

Recapitulemos. Foi com o apoio logístico da revolução de 1964 que a televisão encontrou o cenário perfeito para o modelo de desenvolvimento que fez dela um instrumento de comunicação praticamente sem controle e sem fronteiras entre nós. O modelo televisivo brasileiro admite que as emissoras mantenham no ar, o tempo quase todo, uma programação de alcance nacional – a programação local fica restrita aos poucos minutos dos telejornais “regionais”. Desse modo, sufocam-se as manifestações regionais, afunila-se o mercado de trabalho na direção do eixo Rio-São Paulo e abole-se quase todas as prosódias e regionalismos de um país das dimensões do Brasil.

Para a deputada e sexóloga Marta Suplicy, “as emissoras estão ultrapassando os limites do bom senso”. As crianças que vêm cenas como as exibidas pela novela *Torre de Babel* “não têm condições de lidar com ela”. A frase é citada em artigo de Waldo Cruz que termina assim: “Enquanto isso, na minha casa, como tenho uma filha de cinco anos e meio, *Torre de Babel* está proibida.”²⁹

Há um projeto de modificação do Código Nacional de Telecomunicações, mas sequer chegou ao Congresso, porque não há nenhum interesse em votá-lo. Isso não é uma especulação; procurado para auxiliar na formulação desse texto, o senador Artur da Távola, locutor licenciado da Tv-E e da Rádio MEC, disse que nem seu gabinete, em Brasília, consegue ter acesso ao projeto. Ou seja: ex-presidente do PSDB, o partido do Presidente da República, Artur da Távola não pode nem saber se as idéias ali contidas oferecem uma possibilidade concreta de modificação do quadro atual. Mas, sabe-se que um dos seus itens aborda a questão dos recursos e das funções das emissoras públicas:

Pouco se sabe a respeito da futura Lei de Comunicação Eletrônica de Massa, que vai substituir o atual Código Brasileiro de Telecomunicações. O Código ignora, mas a lei terá que resolver, sem dúvida, o problema das emissoras públicas, que dependem de recursos do Estado. (...) O problema permanece sem solução: como livrá-las da tutela do Estado sem cair na tutela do Mercado?³⁰

A pagodização da cultura

Como adverte o teórico Muniz Sodré:

Trocar o espírito público (verdadeiramente político) pelo publicitário (melífluo e midiático), é entrar na zona de indiferença pela realidade histórica das coisas. Inessencialidade, superfluidade são nomes adequados à regra geral do jogo. Tudo parece afastar da consciência a percepção correta da nova realidade.³¹

A despreocupação oficial com esse panorama pode ser medida através de uma nota do jornalista Jorge Bastos Moreno, sob o título *Audiência*:

O governo decidiu que os ministros devem ir aos programas populares de televisão. Ratinho esteve há 15 dias no Alvorada e em vários ministérios. Celso Lafer e Pedro Malan já estão se preparando para debater com o irreverente jurado Pedro de Lara. (...) O titular da Secretaria Nacional Antidrogas, juiz Walter Maierovitch, só aceita ir ao programa do Huck sem Tiazinha nem Feiticeira. E avisa: quem brincar com ele vai preso. Por desacato à autoridade.³²

Essa nota se completa com outra informação relevante do mesmo jornal, a respeito de um certo debate sobre música em seu auditório. Participação: DJ McMê, Otto, Muri Costa (violinista), Maurício Valladares (radialista), Torcuato Mariano (guitarrista e produtor da EMI), Mauro Senise (saxofonista) e Carlos Albuquerque (jornalista). Sobre música, pergunto? Mas, se Torcuato representa nesse momento uma multinacional do disco, quem além do Mauro e do Muri tem estrada para falar do assunto nesse plenário? Meus saís, por favor.

O “resultado” do debate mereceu ampla cobertura, com capa e parte da sexta página do segundo caderno do jornal. Título: “música e indústria em rota de colisão”. Síntese: “o rádio não consegue mais parar de receber o jabá e a gravadora não sabe como deixar de pagar” (McMê); “isso que toca no rádio não é música” (Muri Costa); “lá (no Nordeste) se faz música honesta (...) eu não tenho penico mais em casa para ouvir tanta porcaria, mas as gravadoras é que mandam no rádio, né?” (Otto); “nos últimos anos, fecharam várias casas noturnas no Rio, onde é que eu vou tocar?” (Mauro Senise); “eu quero ligar o rádio e ouvir o Squaws, o Biquíni Cavado” (Carlos

Albuquerque); "pirateiem meu disco, se puderem, eu quero que ouçam o meu trabalho" (Otto); "você está dando aval pra ladrão" (Torcuato Mariano).³³

Era de se esperar que a televisão ficasse à margem do debate, como de fato aconteceu (ainda mais sendo no *Globo*). Ninguém se preocupou, por exemplo, em discutir essa frase de Muniz Sodré:

Estamos assistindo ao que a própria imprensa já denominou escalada do mundo cão, o recrudescimento do grotesco televisivo, o rebaixamento da qualidade da música popular (que tanto orgulho deu à geração que se opunha às ditaduras), a reprodução mecânica de boletins oficiais e o transbordamento de assuntos inessenciais no jornalismo diário.

Dublê de cineasta e jornalista, Arnaldo Jabor define esse quadro como uma "pagodização da cultura brasileira". E explica:

O que vemos no Brasil hoje é o espalhafatoso crescimento da cultura de massas sem traços de tradição, num descaramento cultural só igualado pela bruta corrupção da vida administrativa. O mercado cultural de merda cresce como nunca sem nenhuma vantagem iluminista. Nunca tivemos tanta vitalidade na ala estúpida da vida brasileira. Uma economia casa da mãe joana vende o país na bacia das almas; uma cultura sem defesas leva à ditadura dos ratinhos, das chiquititas. (...) Hoje, estamos sem o Estado-nação e sem um nicho no mundo global. (...) Estamos correndo perigo; a luta pela cultura brasileira é mais sutil, mas tem de continuar. Precisamos urgentemente de imaginação política.³⁴

Como o debate no *Globo*, apesar de sua indigência intelectual (pelo menos na síntese publicada), faz denúncias explícitas de jabá, isto é, um pagamento "por fora" para execução de determinadas músicas, o diretor do Sistema Globo de Rádio, Rubens Campos, mostrou-se ofendido e publicou um desagravo. Obviamente nas páginas do seu braço na mídia impressa, Para ele, o que o rádio executa:

São estilos musicais brasileiros, são arte do Brasil e precisam ser respeitados (...) não transformem o rádio em algoz, façam a música que a sociedade quer ouvir. Não precisa ser pagode, axé ou sertanejo. Inovem, renovem, desafiem. Encontrem o caminho para sensibilizar

um número maior de ouvintes. Ou aceitem que podem reviver a história de Van Gogh e ter seus discos tocados no rádio, e vendidos, um pouco mais à frente.³⁵

Lamentavelmente para o ofendido diretor, dois altos executivos da maior gravadora de música latina dos Estados Unidos, a Fonovisa, “se declararam culpados de pagar emissoras de rádio para tocar as músicas de sua empresa”. Guillermo Santiso, presidente da Fonovisa, e Jesus Gilberto Moreno, chefe de promoções, assumiram haver pago mais de um milhão de dólares, “entre 1987 e 1998, para programadores de rádio.”³⁶

Desde Al Capone, declarações falsas do imposto de renda fazem parte do roteiro que leva à confirmação da corrupção. Na mesma reportagem, Santiso confessou que falsificou uma declaração, incluindo uma dedução de 1,5 milhão de dólares com “gastos promocionais” que eram puro jabá. O fisco americano, além de multar a Fonovisa em 700 mil dólares, exigiu uma correção da declaração fraudada. Como a corrupção tem sempre dois lados, no caso americano falta só identificar quem levou o dinheiro. Quanto ao resultado desse “trabalho” de 11 anos, não há o que obstar: a música latina vive o seu maior *boom* dentro dos Estados Unidos em todos os tempos.

Se a música latina sempre desfrutou de fatia significativa no mercado americano, inclusive com uma mídia específica, em espanhol, a situação de hoje é bem diferente, alcançando com destaque a mídia majoritária. A revista *Time*, na edição de 31 de maio deste ano, trazia na capa a manchete *Latin music goes pop*, com três fotos. A maior delas é do ex-menudo Ricky Martin. Em círculos menores, Jennifer Lopez e Marc Anthony. Na chamada, sob o título *Live! la vida loca*, misturam-se o inglês e o espanhol.

Há, no texto, frases que enunciam surpresa com o fenômeno: “não faz muito, a música latina era quase secreta nos EUA”; “as grandes gravadoras estão cortejando outros astros hispânicos, mas o porto-riquenho Ricky Martin é o número 1. Terá a música latina finalmente vencido as barreiras americanas?”

Outros nomes engrossam o coro chicano que sai das caixas de som da Tower Records, em Manhattan: Henrique Iglesias, *hijo* de Julio, Gloria e Emilio Estefan, além de uma nova colombiana, Shakira, que está vertendo as músicas do seu CD *Donde están los ladrones?* para o inglês. No borderô de vendas, os números são da RIAA: em 97, a música latina faturou 490 milhões de dólares. Em 98, 570 milhões.

A própria *Time* distingue esse momento de alguns fenômenos episódicos como foram os sucessos de Xavier Cugat, nos anos 40; Tito Puente, nos 50; ou, mais proximamente, o guitarrista Carlos Santana, nos anos 70. O que a revista conclui é que, na massificação atual, existe toda uma retaguarda orquestrada e que explica sócio-culturalmente o que acontece. Até então, não era assim.

Num outro debate, também n' *O Globo*, as atenções se centram nas possibilidades de intervenção estatal. Capa do *Segundo Caderno: Qual o futuro da cultura?*³⁷

Participam das discussões o ministro da Cultura, Francisco Weffort, e representantes dos diversos segmentos artísticos brasileiros. Cantor, compositor, duas vezes com um intervalo de duas décadas o recordista brasileiro de venda de discos³⁸, Martinho da Vila representa a música popular mas nada reivindica para si nem para a sua corporação. Pede, apenas, atenção para o folclore, "onde está toda a identidade brasileira – e o folclore é o mais abandonado de todos os setores da vida cultural."

Cercado por nomes acostumados ao *lobby* cultural, como o artista plástico Luis Áquila ("as universidades precisam voltar a ser espaço de discussão das artes plásticas, abrigando obras e galerias"), a produtora cinematográfica Mariza Leão ("temos que pensar num modelo complementar à Lei do Audiovisual") e o teatrólogo Alcione Araújo ("vários grupos de acesso não têm acesso às leis"), experientes nos trâmites de puxar as pontas do cobertor curto das verbas da cultura, Martinho não traduz sua participação em nenhuma sugestão objetiva com relação à música brasileira. Na verdade, sua história pessoal se escreveu sempre à margem das benesses – de modo que ele jamais precisou saber como as coisas se dão nos corredores estatais. E, na duas páginas que sintetizam a discussão, ninguém pronuncia a palavra televisão.

A dialética consumo x mercado, apontada por Morin, deve ser regulada – e acompanhada – pelo Estado. Mas, no caso da televisão, nenhuma postura oficial sinaliza nesse sentido. O reflexo de toda esta situação está num depoimento do cantor Jair Rodrigues, um dos protagonistas da cena musical televisiva nos anos 60:

- Elys e eu fomos do primeiros a lançar discos ao vivo, nos três volumes do Dois na bossa, marcados pela descontração. (...) Hoje, faltam preparação, melhor repertório e letras com mais consistência e emoção.³⁹

Não caberia às tevês educativas um contraponto a esse quadro em que rareiam

espaços nos horários nobres do rádio e da tevê para os nomes mais representativos dos nossos gêneros musicais populares? Um contraponto, por exemplo, ao fato de que, ao selecionar as músicas de uma trilha sonora de novela na Globo, o produtor musical Mariozinho Rocha decide sozinho o que todo o povo brasileiro vai ouvir durante seis meses. A possibilidade, se não de manipulação, mas de equívoco, evoca novamente o texto de Peterson:

A maioria dos produtores de música popular teve dificuldades para entender os intérpretes *country* no seu início. Eram cidadãos, burgueses e elegantes buscando suas próprias origens rurais. Não percebiam a *country music* através dos valores dela, que era a antítese de seus gostos e seus objetivos. Ela evocava a pobreza e a vida rural, além da moralidade provinciana da qual aqueles produtores tentavam escapar.

Esse jogo de espelhos, que se reproduz nos procedimentos da indústria fonográfica, vem merecendo na mídia impressa um tratamento cada vez mais superficial na análise dos fenômenos culturais, cada vez mais submisso à verdade da telinha. Tanto que, em outro debate convocado para pensar questões da música popular, não se chega efetivamente a nenhuma conclusão (*Caderno B* do Jornal do Brasil, capa do dia 9/05/99).

Foram reunidos nomes representativos entre os músicos brasileiros (os saxofonistas Leo Gandelman e Carlos Malta, o clarinetista Paulo Sergio Santos, os pianistas Wagner Tiso e Cláudio Dauelsberg, os violonistas Guinga e Marco Pereira e o baixista Ronaldo Diamante. A condução do debate ficou por conta da editora Regina Zappa e do repórter Sílvio Essinger – e aí é que a receita desandou,

Na introdução, o texto enfatiza o reconhecimento inclusive no exterior do músico brasileiro mas informa que 99% dos lançamentos instrumentais dependem de selos alternativos. Isto é: a música instrumental praticamente não faz parte da agenda das grandes gravadoras, todas de origem multinacional. No fim do parágrafo, o *Caderno B* pergunta: “por que o país aparentemente ignora sua música de qualidade em prol da música de consumo?”

Abstraído o eufemismo do advérbio “aparentemente”, o fato é que a discussão, que se arrasta por duas páginas inteiras, exhibe um desnível flagrante entre quem entrevista e quem é entrevistado. Há um trecho exemplar desse abismo, quando

Paulo Sérgio Santos afirma que “o cara aprende a tocar um instrumento, faz dois acordes. Aí ele diz, *ab porque o meu trabalho...* e ganha milhões de dólares. Aí, vêm os meios de comunicação e perguntam qual a cueca que ele usa, qual é o sapato, a palmilha. É mais importante a bengala do Cactano Veloso num prêmio Sharp do que os caras que ganharam o Prêmio Sharp.”

Há uma queixa formal, portanto. O músico reclama que o enfoque da cobertura jornalística é vesgo. Que o jornalismo, ao falar de música, afasta-se deliberadamente da música, desloca-se do principal. Aí, o que faz o *Caderno B*? Aprofunda a discussão? Não: afasta-se deliberadamente da música, desloca-se do principal:

Vamos falar um pouquinho do público. Hoje quem tem 15, 16 anos de idade, está numa idade decisiva da formação musical. Deve ter visto (sic) boa música na televisão com cinco, seis anos. Ou nunca viu...

Se a editoria do *Caderno B*, com a liberdade que decorre de não estar ligada a nenhuma rede de televisão, escamoteia a questão fundamental da abordagem musical na mídia e ainda acredita que jovens de 15, 16 anos ouviram “boa” música na televisão aos 5, 6, aí, em que tábua de salvação a música instrumental poderá se agarrar, banida dos meios eletrônicos e com interlocutores desse nível?

Mais que uma resposta simples, o que as relações entre a música popular e a televisão reclamam é uma compreensão mais nítida do papel que essas relações desempenham ou devem desempenhar na construção do *ethos* nacional. Até porque a esfera pública sabe o peso que a televisão tem, como se percebe na frase que fecha este trabalho e não parte de nenhum empresário da tevê aberta, nem de nenhum representante da emissora líder de audiência no país. O dono da frase é o presidente da Fundação Padre Anchieta, o homem, portanto, que dirige a Tv Cultura/SP, Jorge da Cunha Lima. A frase ajuda a entender porque o telespectador que já se emocionou com Elis Regina e Zimbo Trio, no fim dos anos sessenta, quando o programa *O Fino da Bossa* era líder de audiência, hoje se emociona com Carla Perez e o Tiritica:

- No Brasil, a tevê forma os desejos, os hábitos de civilidade e até o estilo de afetividade das pessoas de forma irresistível. A tevê é o grande formador da alma do homem brasileiro.⁴⁰

Notas

1. A listagem abrange desde o mais simples barzinho do interior com música ao vivo a casas sofisticadas como o Metropolitan, no Rio.
2. Barbosa, Ruy, *Requerimento de informações sobre o caso do Satélite*, Discurso no Senado (17/12/1914), Obras completas, Vol. 41, tomo 3, pág. 86. Rio de Janeiro: MEC, 1974.
3. Morin, Edgar, *Cultura de massa no século XX*. Rio de Janeiro: Forense, 1969, pág. 49
4. Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sciences politiques* (in Daite, Les Phisocrates, pag.709)
5. Molino, *Anal. Musicale* 16 (pág. 12)
6. Nettl, Bruno, *The study of ethnomusicology*. Illinois: University of Illinois Press
7. Seeger, Anthony, *Ethnography of Music*, cap. 4. Helen Myers.
8. Moles, Abraham, *Teoria da Informação e Percepção Estética*. RJ: Editora Tempo Brasileiro, 1969 (pág. 43).
9. Kienz, Albert, *Com. de Massa - Análise de conteúdo*. RJ: Livraria Eldorado, 1973 (pág. 55).
10. Pound, Ezra, *ABC da Literatura*. São Paulo, Cultrix, 1986 (pág. 42).
11. Peterson, Richard, *La fabrication de l'authenticité*. Actes de la recherche en sciences sociales, 93, junho de 1992 (pag. 4)
12. Peterson, Richard, obra já citada (pág. 11)
13. In *O Globo* (16/08/98)
14. A cantora Elis Regina jamais ganhou um disco de ouro (cem mil cópias vendidas) em vida. O primeiro veio nos 10 anos de sua morte, num lançamento exclusivo do supermercado Carrefour exatamente com essa tiragem: 100 mil exemplares.
15. Relatório oficial da Associação Brasileira de Produtores de Discos, divulgado em janeiro de 1999 (*Folha de São Paulo*, *Folha Ilustrada*, pág. 1, 1º/1/99).
16. Posteriormente, a Funarte foi reativada, mas com verba e atuação que não se comparam com a importância que teve, por contraditório que pareça, no governo Geisel.
17. III Festival Internacional da Canção, Rio de Janeiro, 1968
18. Morita, Akio, *Made in Japan*. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1986
19. O musical ficou vários meses em cartaz no Rio de Janeiro e São Paulo, em 1998, obtendo diversos prêmios.
20. McLuhan, Marshall e Fiore, Quentin, *O meio são as massa-gens*. Rio de Janeiro, Record, 1969, pág. 142.
21. Eco, Umberto. Obra já citada, pág. 296
22. Pouco depois de produzir e arranjar para Sarah Vaughan e com a carreira em compasso de espera no Brasil, Dori transferiu-se para Los Angeles, onde tem gravado diversos CDs solo e assinado arranjos para músicos como Quincy Jones.
23. Foucault, Michel, *Em defesa da sociedade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999
24. Kerman, Joseph, *Musicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1987
25. In *Folha de São Paulo*, *Folha Ilustrada*, pag. 1 (13/07/99)
26. In *Folha de São Paulo*, *Dinheiro*, pág. 2 (11/07/99)
27. In *Jornal do Brasil*, *Caderno B*, pág. 8 (06/06/98)
28. In *Jornal do Brasil*, *Caderno B*, pág. 1 (05/08/99)
29. In *Folha de São Paulo* (30/05/98)
30. In *O Amigo Ouvinte*, informativo da Soc. dos Amigos Ouvintes da Rádio MEC, nº 25, junho/99

31. Sodré, Muriz, *Mídia, política e mundo são*. Rio: Jornal do Brasil (17/04/98)
32. Moreno, Jorge Bastos, *Nhenhembém*. Rio de Janeiro, O Globo, 10/07/1999
33. In *O Globo*, pags. 1 e 6 do Segundo Caderno (02/07/99)
34. In *O Globo* (13/04/99)
35. In *O Globo*, pag. 2 do Segundo Caderno (12/07/99)
36. In *Falhas de São Paulo*, Ilustrada (24/07/99)
37. In *O Globo*, Segundo Caderno, págs. 1 e 2 (12/05/99)
38. Em 1975, desbancando pela primeira vez Roberto Carlos com o elefê *Carta, tanta, minha gente*, em 97, chegando a 1,5 milhão de cópias do CD *Mulheres*.
39. In *O Globo*, Segundo Caderno, pag. 2 (03/08/99)
40. In *O Globo*, pag. 35 (26/06/99)

Resumo

Este trabalho compara a música que é divulgada pelos meios eletrônicos de comunicação no Brasil com aquelas que são mais executadas nos pontos de música ao vivo em todo o país. O fato de não haver qualquer sincronismo entre as prediletas da tevê e do rádio e as que mais recebem direitos autorais, segundo o ECAD, leva o autor a concluir que o gosto médio do povo brasileiro não é devidamente considerado na mídia eletrônica.

Palavras-chave

Identidade, música popular, televisão, ECAD.

Abstract

This paper compares music diffused in Brazil by electronic media with those most commonly played on stages all over the country. The absence of synchronism between the favorites of TV and radio and those which receive copyrights as stated by the ECAD, leads to the conclusion that the preferences of the Brazilian people is not taken in consideration by electronic media.

Key-words

Identity, popular music, television, ECAD.

MITOLOGIZAÇÃO MIDIÁTICA: OS MITOS EMERGENTES DA TELEVISÃO

Fred Tavares

Considerações iniciais

Vem aí mais um novo mito emergente – campeão de audiência!

Eles são a nova cara da TV. Fabricados pela mídia, ganham milhões e fazem sucesso num passe de mágica. Esse fenômeno midiático atinge a todos os públicos, de todas as idades. Segundo Marshall McLuhan, em *O meio são as massa-gens*: “o mito significa a incorporação da audiência”¹. O que comprova que eles já foram devidamente mitificados pela massa². O novo mito da TV é mais *kitsch* do que nunca, graças a uma audiência cada vez mais massacul e submergente.

A revista *Veja* de 15/9/1999 dedicou ao assunto matéria de capa: *Emergentes da TV*, que descreve a nova era da televisão: a dos apresentadores de programas de televisão. Os Ratinhos, Ana Marias, Hucks, Galisteus, e uma infinidade de outros mitos eletrônicos, emergem do mágico espetáculo da televisão e são idolatrados por milhões de telespectadores. Estes novos sujeitos e identidades são mitologizados e envolvidos nos sonhos e nas fantasias das mentes de consumo (funcionando como portadores de projeção e identificação, sendo fabricados e massificados pelo meio eletrônico) como personagens arquetípicos.

Ratinho, Ana Maria Braga, Luciano Huck, Carla Perez, e muitos outros, reconhecidamente os novos mitos da televisão, são pessoas que encarnam em mitos; identidades que simbolizam sucesso; formas mitopoéticas eletrônicas; imagens arquetípicas; figuras totêmicas pós-modernas; mitologias individuais; subjetividades emergentes; ou, simplesmente, apresentadores de TV que a mágica tela azul – e a sua iconosfera sedutora – cria, alienando a audiência, que, passiva e aculturada, mergulha em um panoptizante espetáculo imaginário.

Para compreender o papel mítico de cada apresentador, veiculado no espaço midiático, é preciso recorrer a dois níveis de análise: uma análise da imagética mito-simbólica que forma a base da sua mitologia de marca/identidade, e outro do nível de funcionamento da própria subjetividade mitológica da animação eletrônica.

Segundo Jung, as imagens arquetípicas são responsáveis por moldar as mitologias culturais, e também servem de fundamento para estruturar o corpo/a fala/a alma mítica dos novos mitos emergentes. A televisão costuma espelhar-se nas mitologias e nas crenças para produzir personagens míticos que têm normalmente as suas raízes em imagens arquetípicas. Ao tentar refletir as mitologias culturais em subjetividades eletrônicas, a televisão tem criado os novos apresentadores a partir das mesmas características que representam e perpetuam imagens que, tradicionalmente, vêm dominando a nossa cultura. As imagens femininas – Ana Maria, Tiazinha, Adriane Galisteu, Carla Perez – usadas nas mitologias de suas próprias identidades, baseiam-se na Grande Mãe (calor, alimentação, abrigo, segurança) e na Donzela (beleza, sedução, feitiço, perdição). Já as imagens masculinas – Ratinho, Luciano Huck – usam os arquétipos do Grande Pai (ordem, razão, lei, proteção) e do Guerreiro (independência, força, coragem).

Entretanto, com o surgimento do movimento feminista e a mudança do papel da mulher na sociedade contemporânea, as imagens femininas estão se baseando em outros arquétipos, principalmente no Guerreiro, assim também como os homens (Ratinho é um símbolo-modelo que aglutina tanto o arquétipo do Guerreiro quanto do Grande Pai). É uma metamorfose mítica. Sinal dos novos tempos midiáticos.

Da mesma forma como as mitologias culturais, as mitologias eletrônicas podem funcionar em vários níveis diferentes. Muitas das antigas mitologias televisivas – Chacrinha, Silvio Santos, J. Silvestre, Bolinha – funcionavam em um nível bastante primário; procuravam somente interessar e entreter o telespectador. No ambiente mercadológico mais competitivo de hoje, a maioria das mitologias midiáticas procura uma inserção diferenciada, a fim de estabelecer um posicionamento – foco – mais denso na mente da audiência, operando em um nível psicológico/emocional, proporcionando benefícios à saúde mental, sexual e espiritual, coletivizando, refletindo e reafirmando os valores, os credos, as sensibilidades e a própria identidade do telespectador nesta nova ambiência midiática. A contemporaneidade dos novos mitos – a partir de uma reencarnação arquetípica de comportamentos – é uma reapresentação simbólica e uma revisão da própria etnografia cultural da sociedade.

O mito é um totem. O que ele faz, o público imita imediatamente: seja um penteado de cabelo, uma roupa ou um gesto qualquer. As pessoas copiam e idolatram os novos mitos, vestindo-se como eles, vivendo como eles e, principalmente, vivendo para eles. Para a audiência morta...lizada, o mito emergente da TV é um Deus.

Se os sonhos vendem, as mensagens são melhor decodificadas quanto mais os mitos encarnarem o espírito dos desejos da mente humana (psique inconsciente). E a televisão é a indústria dessa produção dos mitos, da sua criação e da sua perpetuação, espelhando e moldando os comportamentos, as atitudes e os estilos de vida. A mídia torna visíveis e públicos os sistemas de fantasia simbólica presentes na mente de cada indivíduo, como um espelho mágico que cria e, ao mesmo tempo, reflete os sonhos e os desejos do espectador. Os novos mitos emergem no mundo contemporâneo da comunicação de massa como respostas psíquicas aos desejos da sociedade de consumo. O artista tem o papel de mitologizar o ambiente e o mundo; a televisão é o espelho que, além de refletir, tem a força para criar e veicular os sonhos e as fantasias, dominando e entregando padrões de vida. A publicidade encarrega-se de penetrar nas mentes, através de um discurso mito-simbólico que preencha as expectativas do inconsciente (as pessoas precisam enxergar-se na publicidade); e, finalmente, os produtos vendidos - saciados através de um engenhoso plano de marketing totêmico - afirmam a sua existência, enquanto indivíduos participantes de uma hipócrita sociedade de consumo.

Afinal, se os Deuses tinham o panteão, os apresentadores têm a mídia.

Mitologização e semiologia

O poder singular dos *mass media* está na sua capacidade de construir e manter identidades - símbolos de sucesso - desenvolvendo entidades perceptuais que na forma de um signo ou *representamen*³, refletem valores, sonhos e fantasias do consumidor, constituídos na forma de um reino mitológico e semiológico.

Mitologizar aplica-se a todas as formas de ficção narrativa simbólica apresentando padrões recorrentes universais e coletivos de resposta psíquica às experiências da vida. É a união de mitos, signos lingüísticos⁴ - verbais e não-verbais -, símbolos e arquétipos afinados em uma mesma lógica de pensamento. Mito é uma forma de comunicação. É a representação do valor, através de um simbolismo que expressa, fixa e exalta o seu significado, como uma verdade profunda da mente. E a comunicação de massa serve-se dos mitos por ser mais fácil para a mente expressar os conteúdos - valores - através das histórias e narrativas do que dos conceitos.

Assim como os enredos de antigos mitos descrevem experiências universais (nascimento, rivalidades entre irmãos, ritos de passagem ao longo da vida) que ajudam-nos durante as nossas vidas, aproveitamo-nos de um paralelismo existente entre o antigo e o novo para personificar e encenar temas míticos universais, contidos em várias mitologias do mundo. Os personagens da Mitologia Grega estão presentes na mídia, sejam através de símbolos, índices ou ícones, e povoam as nossas mentes, embalados e anunciados, como novas formas mitopoéticas criadas pela televisão.

Em *Mitologias*, Roland Barthes fala da naturalidade com que a mídia costuma maquiagem a realidade que, embora seja onde estamos vivendo, é certamente determinada pela história. A visão de Barthes de que tudo é mitologia está sincronizada com a sensibilidade pós-moderna que, na perspectiva de Immanuel Kant, acredita não existir realidade objetiva (tudo é mera percepção).

O sentido mitológico abrange qualquer coisa que de alguma forma mitifica ou enfeita a realidade. Assim como são mitologias os emergentes apresentadores de televisão - o mais novo fenômeno midiático.

Roland Barthes, no capítulo *O mito, hoje*⁵, postula que o mito é “uma forma de discurso”, “um sistema semiológico” e “uma modalidade de significação”.

O mito é um sistema de comunicação, que não é definido pelo objeto do seu discurso, mas pela maneira como o revela. E a própria fala mítica é construída a partir de um processo de percepção, isto é, há uma apropriação daquilo que já existe, enquanto comunicação.

O mito é um sistema semiológico, porque aglutina o significado – o conceito - e o significante – a imagem acústica - e a própria relação entre os dois: o signo⁶, na forma de uma entidade concreta. E a mídia consegue fazer do mito um “signo linguístico perfeito”⁷, pelo fato de torná-lo icônico, indicativo e simbólico, ao mesmo tempo.

O mito é um sistema de significação, pois, além de designar e notificar, faz-se compreender e, acima de tudo, impor-se, através de recursos midiáticos poderosos, como a televisão.

Na semiótica da televisão observa-se que o signo-sintagma-televisual é um complexo intersigno, cujos paradigmas são: imagem cinética/som/fala. A complexidade semiológica integra tanto o signo verbal de Ferdinand de Saussure quanto o signo não-verbal de Charles Peirce, na produção da signagem da televisão e na consecução da própria subjetividade mítica.

Os apresentadores de televisão têm nas videocincrasias as suas marcas registradas, quando exibidas na televisão (na forma de gestos e expressões), criando manias e modismos, que o público, mimeticamente, reproduz. É o caso do Ratinho com o “aqui tem café no bule”, do Luciano Huck com o “loucura, loucura, loucura”, da Ana Maria Braga entrando embaixo da mesa e do kit fetichista sadomaso-dominatrix: máscara e chicotinho da cálida Tiazinha, sempre pronta para depilar e fazer delirar o público.

À luz da Teoria da Informação pode-se dizer que a exploração signica dos mitos emergentes tem na relação triádica de Peirce o seu conceito imagético-magnético, enquanto a abordagem do signo de Saussure representa a construção psíquica⁸ da fala mítica; compostos, formam a subjetividade / identidade total do mito eletrônico.

A mitologia faz parte simultaneamente da semiologia como ciência formal e da ideologia como ciência histórica: retratando idéias – em – forma e movimento. Sendo a mitologia uma esfera de globalização do inconsciente coletivo, em concordância com o mundo não tal como ele é, mas tal como pretende sê-lo, a figura mítica é a reprodução mental das expectativas da audiência, “mundializadas”, sob a forma de um signo lingüístico perfeito, onde o que importa não é o real, mas o imaginário.

Para Barthes, conhecer as profundezas do conceito mítico é descortinar um olhar semiológico sobre ele. O mito depende de uma ciência geral extensiva à lingüística, que é a semiologia. Para compreendê-lo é preciso vê-lo como um sistema particular construído a partir de uma cadeia semiológica existente já antes dele: como um sistema semiológico segundo. O que nos leva frontalmente à proposição do conceito mítico formulado por Freud como sendo uma repetição histórica. Portanto, o mito tem uma massa ilimitada de significantes e a alteração comportamental da própria sociedade faz com que ele seja rerepresentado inúmeras vezes, funcionando como uma verdade profunda da mente mergulhada no enigma e no inconsciente.

Segundo Pinker, a mente humana é o ambiente gerador dos símbolos, dos arquétipos e da própria repetição histórica do mito – a partir das crenças e desejos de uma sociedade em constante transformação comportamental.

A teoria computacional da mente resolve o paradoxo. Ela afirma que crenças e desejos são informações, encarnadas como configurações de símbolos. (...) Se os bits de matéria que constituem um símbolo são ajustados para topar com os bits de matéria que constituem outro símbolo exatamente do jeito certo, os símbolos correspondentes a uma crença podem originar novos símbolos correspondentes a outra crença relacionada logicamente com a primeira, o que pode originar símbolos correspondentes a outras crenças e assim por diante⁹.

“O mito nos sabe”¹⁰, afirma Arthur da Távola. E nos segue; assim sendo, evidencia-se que a identidade do apresentador, sob um olhar mitológico, é a reapresentação simbólica e a repetição de algo que existe, apropriando-se de uma situação comportamental presente. A mídia televisiva decodifica os comportamentos sociais para gerar os novos mitos da televisão, através de uma pesquisa etnográfica contemporânea – um olhar antropológico cultural –, e codifica signos socialmente inteligíveis e desejáveis pelo público.

O mito pode atingir tudo (...) até o próprio movimento que se lhe opõe, de modo que quanto mais a linguagem – objeto resistir no início, tanto maior é a sua substituição final: quem resiste totalmente cede totalmente¹¹.

A mente sucumbiu. Não há imunização ao poder midiático, que sublima as emoções mais profundas d'alma. O cérebro está conectado aos circuitos elétricos da televisão.

O poder midiático e a produção das subjetividades emergentes no espetáculo do imaginário

Os mitos emergentes são produtos dos *mass media*. E a televisão tanto reflete quanto forma a *gestalt* da subjetividade do mito. A mídia é o veículo poderoso de catequização para inserir o apresentador como um novo mito na mente da audiên-

cia, partindo da condição de que o telespectador é despolitizado, influenciável, controlável, vulnerável e com mínimo nível de senso crítico. É com o que concordam Marshall McLuhan, Muniz Sodré, Umberto Eco e Michel Foucault. Assim descreve McLuhan, em *O meio são as massa-gens*:

“Todos os meios agem sobre nós de modo total. Eles são tão penetrantes que suas conseqüências pessoais, políticas, econômicas, estéticas, psicológicas, morais e éticas e sociais não deixam qualquer fração de nós mesmos inatingida, intocada ou inalterada”¹².

Sodré, em *O Monopólio da Fala*, corrobora que a televisão é: “(...) capaz de hipnotizar cotidianamente milhões de pessoas com imagens cinéticas, é a sua mais absoluta superfluidade”¹³. E para Eco: “a TV (...) pode determinar os gostos do público sem a necessidade de adequar-se supinamente a eles. (...) educa o público segundo os intentos dos comitentes”¹⁴. Já Foucault demonstra como se prende, controla e integra a audiência:

“fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; (...) que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce, enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores”¹⁵.

Os programas de televisão massificam as mentes, sem que os telespectadores tenham percepção dessa manipulação (são fantoches nas mãos da mídia e dos interesses político-econômicos das grandes redes de televisão, que controlam a opinião pública ao seu bel prazer). Na iconosfera da TV, a consciência é enfraquecida e a ideologia da mídia tem como principal missão “faturar” em cima do público. Não importa se os programas são um lixo, a audiência também é fétida.

A televisão é o veículo com maior poder para conseguir sociologizar o mito e a sua própria subjetividade, alcançando milhões de cabeças, tornando-as uma mente única, cujo propósito é a adoração.

Na visão de Guy Debord, em *A Sociedade do Espetáculo*, a televisão é o show do real:

O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens. (...) É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos – o espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade¹⁶.

Nesta intichiuma midiática, o mito emerge com todo o seu poder; grotesco, caricatural, ele dirige (com o seu arquétipo individual) a audiência no espetáculo imaginário da televisão. A ritualização eletrônica pós-moderna é completada com a participação entusiástica da audiência – na forma de clã¹⁷ – onde o mito emergente consegue a sua glorificação, associando a sua identidade a uma gama infinita de produtos prontos para saciar os desejos do seu público, como uma operação totêmica e mercadológica. “(...) Um totem nunca é um indivíduo isolado, mas sempre uma classe de objetos (...)”¹⁸, analisa Freud, em *Totem e Tabu*.

A tela é o palco da espetacularização da vida. O apresentador e a platéia estão sincronizados na encenação do show do real. O enredo importa pouco; quanto mais vazio e descontextualizado melhor. O que vale mesmo é que cada um interprete seu papel, sem esquecer de dar a deixa para que o apresentador, desfilando como um mito apocalíptico, possa fartar os desejos da audiência em um ritual eletrônico totemizante. E Roland Barthes complementa: “A função do mito é evacuar o real: literalmente, o mito é um escoamento incessante (...), uma evaporação; em suma, uma ausência sensível. O mito é uma fala despolitizada”¹⁹.

Chacrinha – o palhaço eletrônico – e Silvio Santos – o homem sorriso e do baú – são mitos eletrônicos exemplares²⁰. São figuras mito-simbólicas que povoaram e ainda povoam as cabeças de uma sociedade despolitizada, que aceita do bacalhau ao tudo por dinheiro. São identidades da/para uma cultura de massa, desprovida de qualquer discernimento para julgar ou refletir, criticamente, o que está por trás de toda essa alegoria em forma de espetáculo. Os ídolos mitificados dessa anticultura lograram êxito pelo fato de enfeitarem a realidade, conotando emoções, e cotidianizando o ridículo da nossa sociedade de consumo (uma sociedade homogeneizada, pasteurizada e mediocrementemente uniformizada pela mídia).

Os novos mitos emergentes seguem os passos dos antigos mitos. Ratinho e cia. são signos midiáticos à serviço da ideologia dominante, que procura oferecer diversão e entretenimento de baixo nível cultural. A mídia tem o poder de fazer e desfa-

zer. A televisão mitifica e desmistifica o apresentador no espetáculo do imaginário eletrônico. Porém, ela dissimula, dizendo que a audiência é quem manda. Será que estamos diante da democratização da televisão? Ou, o que existe mesmo é uma alienação consentida que dá ao telespectador a impressão que ele detém o poder?

O público é a audiência hipnotizada que obedece, sem pestanejar, ao comando, uníssono e estridente dos apresentadores. O auditório segue o *script* do espetáculo, ridicularizado em sua inconsciência; a sociedade aplaude, regozija-se, vendo na tela o outro, sem imaginar estar assistindo ao próprio eu.

O *show* na mídia deve continuar ...

Identities totêmicas pós-modernas: as novas mitologias individuais criadas e infectadas pela mágica tela azul

Por que os telespectadores mitificam os apresentadores de TV? As pessoas querem copiá-los a qualquer preço. Usam os seus produtos, parecem-se com eles. Alimentam-se da figura enigmática. Os novos apresentadores da TV são adorados pela audiência, endeusados pela própria mídia e encarnam em mitos, através de uma frenética totemização midiática. No livro *Totem e tabu e outros trabalhos*, Sigmund Freud destaca a visão sociológica de Émile Durkheim sobre o que é o totem: "O totem, argumenta ele, é o representante visível da religião social entre os povos relacionados com ele: corporifica a comunidade, que é o verdadeiro objeto da sua adoração"²¹.

O totem/mito é a representação simbólica do oráculo capaz de saciar a alma da audiência.

Os mitos emergentes vendem. As pessoas se vêem nos mitos e querem consumi-los, obsessivamente. Para Freud:

(...) o caráter totêmico é inerente (...) a todos os indivíduos de uma determinada classe (...) os integrantes do clã representam ou imitam os movimentos e atributos de seu totem em danças cerimoniais.²²
Ainda segundo Freud: "A função dos clãs totêmicos reside na realização de uma cerimônia que tem por objetivo a multiplicação do objeto

totêmico comestível através de um método caracteristicamente mágico (essa cerimônia é conhecida como intichiuma)²³.

Nas culturas pré-tecnológicas, a criação de mitos ficava por conta do xamã ou curandeiro. O papel dos xamãs era tornar visíveis e públicos os sistemas de fantasia simbólica presentes na mente de cada membro da sociedade. No mundo contemporâneo da comunicação, este papel cabe à televisão e ao próprio mito emergente, no processo de mitologização do ambiente, criando um campo psíquico de respostas aos sonhos da audiência.

A televisão é a intichiuma midiática capaz de multiplicar o objeto totêmico, através do *licensing*²⁴ de produtos no marketing do próprio mito. Ex: cd's, brinquedos, artigos de vestuário, alimentos e uma infinidade de produtos com a identidade do apresentador.

Os novos mitos da TV (magicamente conduzidos pelo encantamento comercial do brilho azulado do espaço eletrônico) encarnam os desejos inconscientes coletivos da audiência e os seus produtos são a sua própria extensão. Vestindo-se do mito, o indivíduo consegue tangibilizá-lo, assumindo a sua própria identidade.

A máscara da Tiazinha, o boneco Xaropinho do Ratinho, a sandália da Carla Perez ou o papagaio da Ana Maria Braga são algumas das representações simbólicas que fascinam, porque, consumindo-as, a audiência morta...lizada consegue entrar em contato físico com o Novo-Deus-Mito-Emergente e passa a conviver com ele no seu dia-a-dia. A imortalização, que reforça a idéia do próprio mito, é a sua própria extensão simbólica, seja através do rebolado sexualizado (as crianças copiam e replicam) ou mesmo do "aqui tem café no bule". Não importa, o que vale é que as pessoas assimilem e repitam os gestos, os sons e comprem os produtos, porque assim conseguem, inconscientemente, se transformar em mitos para si mesmas.

O escritor e físico Clemente da Nóbrega, em matéria de capa publicada na revista *Exame*²⁵ com o título "Quero você. Por que algumas marcas exercem um fascínio perene sobre nós? Esqueça o produto. É tudo uma questão de mente. A grande marca ocupa a nossa mente. Não somos nós que a escolhemos. É ela que nos escolhe", assim retrata:

O Gene Egoísta (The Selfish Gene; Oxford University Press, 1989), de Richard Dawkins, (...) traz uma tese altamente influente em ciência

(...). Nele encontrei respaldo para uma idéia que me perseguia há tempos, e que achava uma maluquice. Nunca tive coragem de comentá-la com ninguém. (...) Para mim, marcas (...) têm a capacidade de infectar de alguma forma, são assim como uma espécie de vírus (...) penetram nos cérebros e tomam conta deles como parasitas. Pulam de uma mente para outra (...) parasitismo cerebral²⁶.

A tese de Richard Dawkins, no livro *O Gene Egoísta*, trata sobre replicação e parasitismo cerebral. Ele criou um termo para designar os replicadores que adotam a mente como seu *habitat* natural: memes. Segundo Dawkins:

Genes são copiadores, replicados, de pais para filhos, de geração para geração; um meme por analogia, é qualquer coisa que se replica, de cérebro para cérebro, por qualquer meio disponível para isso. Exemplos de memes são melodias, idéias, slogans, moda (...). Assim como genes se propagam (...) saltando de corpo para corpo, memes se propagam (...) saltando de cérebro para cérebro, por meio de um processo que em sentido amplo pode se chamar imitação²⁷.

Os mitos encarnam em pessoas, cada um com a sua própria mitologia individual e componentes perceptuais; replicam-se e infectam a mente de milhões de telespectadores. Uma energia presente no inconsciente coletivo.

Conforme Sal Randazzo, o comportamento humano é influenciado e controlado por uma invisível força psíquica: o inconsciente. Para Carl Jung, o inconsciente é coletivo e herdado. Pode-se concluir que o inconsciente pesquisado por Jung é um reservatório simbólico de imagens globais que a televisão revisita continuamente (para criar e lançar os novos mitos), procurando captar e reverberar os desejos das mentes dos espectadores – corpo coletivo –, a fim de facilitar o processo da *mimesis*.

A psique inconsciente: um reino mitológico. (...) Para Jung, as imagens arquetípicas contidas no inconsciente influenciam e controlam nosso comportamento. A imagem arquetípica é um marco fundamental na obra de Jung e a chave para que possamos entender a conexão entre a mitologia e a psique humana²⁸.

Analisando o pensamento de Steven Pinker, observa-se que a mídia é o meio adequado para a propagação de uma nova identidade. A mente humana é capaz de

decodificar sinais e assim criar uma base receptiva. O que percebe-se é que toda vez que a televisão lançar um vírus, ela vai conseguir parasitar a mente. O vírus sendo o mito/meme, pode pular de mente para mente, replicando-se, multiplicando-se, atingindo e infectando a audiência (pressupõe a criação de um dinâmico circuito mental interligado). É sempre que a televisão acionar o meme – melodia, frase, cerimônia, ritual e uma infinidade de símbolos – ela vai reforçar ainda mais a *gestalt* do mito. Pois, como a mídia evolui o mito, respeitando-se o seu próprio foco, ela vai continuar produzindo um sinal inteligível, através de uma característica de presunção coletiva, capaz de alcançar e ser entendido por todos como um código lingüístico intermental.

O estudo de Richard Dawkins parece estar em conexão com a linha de Carl Jung, na abordagem do conceito nume/numinoso²⁹. Porém, uma coisa é certa: a mídia contamina as mentes; é difícil ficar imune aos memes lançados pela televisão.

Ratinho: o mito apocalíptico

Carlos Massa, o popularesco Ratinho, é o que se pode chamar da melhor representação do imaginário coletivo parabolizado pelos satélites midiáticos. E, como tal, é um personagem mítico exemplar, pois, arquetipicamente, é veiculado como resposta às fantasias psíquicas da própria audiência.

Ratinho é o mito-kitsch-perfeito; ele é o símbolo-modelo ante o olhar de Umberto Eco e a perspectiva estética de Baudrillard, que descreve como, no mundo contemporâneo, as influências midiáticas podem fazer de Ratinho um signo de consumo absoluto:

Diz-se que o grande empreendimento do ocidente é a mercantilização do mundo, de tudo entregar ao destino da mercadoria. Parece, porém, que foi a estetização do mundo, sua encenação cosmopolita, sua transformação em imagens, sua organização semiológica. Estamos assistindo, além de ao materialismo mercantil, a uma semi-urgência de cada coisa através da publicidade, da mídia, das imagens. Até o mais marginal, o mais banal, o mais obscuro estetiza-se, culturaliza-se, "musealiza-se". Tudo é dito, tudo se exprime, tudo toma força ou modo de signo. O sistema funciona não tanto pela mais-valia da mercadoria mas pela mais-valia estética do signo³⁰.

O apresentador Ratinho é o mito emergente modelar fabricado pela nova ambiência midiática. Tudo nele encaixa bem: o seu jeito de ser, de vestir, de falar, a espontaneidade, a linearidade, a fanfarronice, a exploração comercial da sua identidade, a figura grotesca, o exagero. Enfim, identifica-se com o povo, porque veio dele, fala a linguagem dele e ficou rico – às custas do próprio povo. Ratinho realizou o sonho da sua própria audiência. Ele é o herói de sua audiência, porque representa, simbolicamente, o processo de crescimento individual, esforço para o desenvolvimento, para o crescimento e a independência.

O seu programa é o consultório da psicologia-eletrônica-barata, exibindo pessoas e os seus problemas afetivos, sexuais, de saúde, além de servir de ringue para brigas entre parentes e vizinhos. É o lugar onde a dignidade humana acabou. Mas, é o lugar onde estas pessoas se vêem e podem coletivizar seus problemas. Ratinho espetaculariza a miséria e a televisão faz a chamada sociologia urbana.

Ele é o perfeito totem. E, além de tudo, algo que o fortalece espetacularmente: o porrete. Através desta expressão simbólica, Ratinho comporta-se como o detentor do poder supremo, da verdade absoluta; agredindo, manipulando e julgando; ele desfila, como um mito apocalíptico, promovendo confrontos, estimulando debates, discussões, brigas e até agressões físicas. Que jorre o sangue na tela. Tudo em nome da audiência. Não importa quem ganhe, o circo está armado. A televisão o apóia e o incentiva. Afinal, ele é o mito encarnado - em forma de gente - criado e alimentado pelos *mass media*.

O ciclo de vida (e de morte) dos mitos emergentes.

As celebridades emergentes da televisão utilizam o jogo simbólico para conquistar a audiência, produzindo uma legião de seguidores – uma sociedade de consumo aculturada. A atmosfera criada pela mídia desperta o desejo de consumir o mito. O sucesso da Tiazinha, além de todos os atributos já conhecidos, reside na questão dela manter uma certa linearidade, ou seja, continuar com o seu foco totêmico-fetichista. A questão do seu posicionamento é enfatizada na matéria da *Exame*:

Tiazinha (...) entrou na mente como fantasia sadomasô-dominatrix. Querer estender esse sucesso para outros domínios (...) é arriscadíssimo. Se você tentar forçar (...) para dentro da mente usando referências conflitantes, a mente vai expulsá-las (...). A mente humana se confunde fácil. Sadomasoquismo junto com inocência infantil é esquisito ³¹.

Quanto mais produtos o mito emergente Tiavinha lançar fora do seu ângulo mental competitivo, como por exemplo: livros, filmes inocentes, produtos infantis, mais ela deteriorará o seu *positioning*³² e o seu ciclo de vida.

Umberto Eco, em *Apocalípticos e Integrados*, enquadra a questão do mito, enquanto o seu ciclo de existência:

(...) um mito é inconsumível. A personagem do mito clássico (...) tornava-se inconsumível justamente porque pertencia à própria essência da parábola mitológica o fato de ter-se já consumido em alguma ação exemplar; ou então lhe era igualmente essencial a possibilidade de um renascimento contínuo, no caso de simbolizar algum ciclo vegetativo, ou mesmo certa circularidade dos eventos e da própria vida³³.

E continua a sua análise: "(...) deve, portanto, permanecer inconsumível, e todavia consumir-se segundo os modos da existência cotidiana"³⁴.

Para Eco, "agir" significa "consumir-se". Isto é, se envelhecemos, damos um passo para a morte. Supõe-se que o mito tem que administrar o seu ciclo de vida (e de morte), agindo, porém, identificado com a própria imagem criada na mente da audiência; o seu totemismo deve estar focalizado.

Cada apresentador tem a sua própria mitologia de marca: um inventário de componentes perceptuais; um arquétipo com uma personalidade simbólica de posicionamento bem definido e um foco estreito. Afinal, ele é um personagem mítico, pois, arquetipicamente, é veiculado como resposta às fantasias psíquicas da própria audiência. A televisão mitologiza o apresentador, vestindo-o com os sonhos e os desejos do espectador.

O sucesso emergente dos novos apresentadores deve-se a três fatores principais:

- Ao seu conteúdo e diferencial mítico na configuração harmoniosa da sua estrutura arquetípica e dos elementos incursos presentes na mitologia grega: *logos, eros, ethos, psyche, theos e pathos*;
- Ao ambiente midiático responsável pelo seu lançamento e propagação;
- Ao criativo plano de marketing totêmico para fortalecer a sua marca.

E como dilatar os seus ciclos de vida? Qual a tática para afastá-los da morte anunciada?

Inicialmente, deve-se evitar a extensão da marca - fugir do foco - lançando objetos totêmicos fora do seu ângulo mental. Pensar a mídia como estratégia de marketing de crescimento e manutenção (as informações psicográficas e a pesquisa etnográfica permanentes ajudam a atualizar e fortalecer a imagem mitológica do apresentador), a fim de manter-se no topo. E fugir da superexposição para não cansar a audiência (uma desaparecida estratégia e enigmática ajuda). Por fim, manter a empatia com a audiência para garantir uma vida mais duradoura.

Depois disso tudo, os emergentes apresentadores de TV vão morrer algum dia? Sim, pois, a mídia e o público vão matá-los mentalmente. Uns durarão muito pouco, outros morrerão bem mais tarde. Porém, todos estarão sepultados na memória da audiência para que novos mitos possam ser criados e exibidos ao gosto dos comitentes, porque assim está escrito, há tempos, desde os primórdios da televisão "grego e branca".

Reflexões

A desintelectualização favorece à mitificação, pois, quanto maior a ignorância dos telespectadores, mais a linguagem torna-se um instrumento capaz de fixar melhor os símbolos na mente e, com isso, mitologizar, moldando a vida e a alma da audiência. Quando as pessoas assistem a televisão vêem no apresentador um herói eletrônico que procuram seguir em todos os sentidos. Ele é simples, um signo que atende a uma carência real do público.

A televisão vulnerabiliza o telespectador com o seu poder sinestésico midiático, anestesando a mente da audiência, através de uma total envolvimento sensorial visual, que torna o receptor um simples ser mimético, a obedecer as ordens da imagem televisionada. Como bem conceitua Orlando Miranda:

(...) Enfim, o mito, como todo mito, procura impor uma crença, e a serviço de uma ideologia. O mito da massa recusa possibilidade às ações coletivas, e propõe como substitutas fugas individuais (para as quais os *media* fornecem os meios). O mito da massa nega racionalidade à consciência coletiva, e a nega também ao indivíduo por ser sua

consciência socialmente condicionada. Numa palavra, o mito da massa nega o próprio homem, que, animalizado, deve conformar-se à sua pseudo-condição de objeto histórico³⁵.

Muniz Sodré salienta, em *A Comunicação do Grotesco*, que a televisão produz a realidade, manipula a audiência e impõe a figura mítica: "O receptor perde, especialmente, em imaginação, pois a imagem é uma realidade trabalhada (...) que lhe é dada pelo consumo, sem maiores apelos ao intelecto"³⁶. O simulacro da realidade facilita a presunção coletiva fazendo com que as pessoas tenham as mesmas opiniões, a partir de uma realidade pouco objetiva. Kant estava certo, se tudo é mera percepção, que viva o mito!

Através da totemização e de uma inconsciência midiática panoptizante, os valores, as crenças, os costumes e os símbolos são veiculados, sob uma nova ordem mitológica eletrônica: a dos apresentadores de televisão, a subjetividade emergente criada pelo mundo da TV.

Como na propagação do som e da imagem, eles viajam para o inconsciente coletivo e dominam mentes, criando formas de ser, de pensar, de agir, de vestir e de falar; projetando-se, identificando-se e empatizando-se com a audiência passiva.

Destarte, Toffler observa que a apatia e a alienação do espectador (diante do brilho azulado eletrônico) é reflexo da passividade alimentada pela própria mídia: "(...) A televisão como a conhecemos hoje, na qual as mensagens todas fluem numa direção e o receptor passivo é impotente para interagir com a imagem bruxuleante na tela"³⁷.

Para que a alienação se dê por total não deve existir qualquer reflexão. A imagem do apresentador é a própria negação da consciência

Sodré, em *O Monopólio da Fala*, sentencia que a televisão sintoniza a mente do telespectador (através de recursos míticos e midiáticos), veiculando uma imagem já gravada na sua memória: um rebobinamento mental em video-tape. "Um bom teleator, por exemplo, deve ser alguém cujas linhas faciais (remanejáveis pela maquiagem) evoquem as de alguém próximo ou virtualmente familiar"³⁸.

A televisão é o espelho. O apresentador é o padrão estético que reflete a imagem da sua própria audiência. Pois bem, o efeito dar-se-á melhor quanto mais o mito

reproduzir o que já está na mente das pessoas: se somos grotescos, belos, feios e burros, com certeza a recepção dificilmente terá ruídos. Afinal, ela estará atendida com a imagem esperada. Pode-se gostar ou não da desbundante Tiazinha, do colérico Ratinho, da breguice da Ana Maria, do jovem e parabólico Luciano Huck e até mesmo da Adriane Galisteu Senna. É “Justus”. Mas uma coisa é certa: a cra dos apresentadores colocou na tela rostos muito parecidos com a cara do Brasil de “Zeus” Henrique Cardoso.

Notas

1. McLUHAN, M. 1969. p. 142.

2. A massa constitui uma negação da razão, pela obstrução da individual e invalidade da coletiva. Os componentes da massa são inconscientes, e como tais, suscetíveis de manipulação externa. Em suma, a massa não é somente passível de manipulação, mas a coerência em seus atos só pode ser explicada pela manipulação.

A massa tem que ser manipulada e os *media* detêm os melhores e mais eficientes meios para enfeitar a realidade e produzir o espetáculo do imaginário, agora sob a égide dos mitos emergentes da televisão. Ao aceitá-los, as pessoas comportar-se-ão de acordo com eles. Bastará a consciência da massificação para que a ilusão se desvança.

3. PEIRCE, C. 1975. p. 94.

4. PIGNATARI, D. 1971. p. 26 – 30.

5. BARTHES, R. 1975. pp. 129 – 178.

6. SAUSSURE, F. 1995. p. 5 – 20.

7. JAKOBSON, R. 1995. pp. 11 – 104.

8. VALENTE, A. 1997. p. 37.

9. PINKER, S. 1998. pp. 35 – 36.

10. TÁVOIA, A. 1985. p. 14.

11. BARTHES, R. 1975. p. 153.

12. McLUHAN, M. 1969. p. 54.

13. SODRÉ, M. 1981. p. 14.

14. ECO, U. 1979. p. 34.

15. FOUCAULT, M. 1997. pp. 177 – 178.

16. DEBORD, G. 1997. p.14.

17. Como vimos, os integrantes do clã, consumindo o totem, adquirem santidade, reforçam sua identificação com ele e com os outros. Seus sentimentos festivos e tudo que deles decorre bem poderia ser explicado pelo fato de terem incorporado a si próprios a vida sagrada (FREUD, S. 1996. p. 144).

18. FREUD, S. 1996. p. 112.

19. BARTHES, R. 1975. p. 163.

20. Em seu livro *Signagem da televisão* Décio Pignatari fala, também, sobre os dois maiores personagens da televisão brasileira: Abelardo “Chacrinha” Barbosa – o primeiro grande palhaço autenticamente televisual - e Silvio Santos – o herói eletrônico do subproletariado e dos subconsumidores.

- Apresentando-os como signos de consumo da/para cultura de massa, Pignatari filosofa e expõe as qualidades e as características mito-simbólicas destes apresentadores (PIGNATARI, D. 1984, pp. 13 e 69).
21. FREUD, S. 1996. p. 120.
22. FREUD, S. 1996. p. 22.
23. FREUD, S. 1996. p. 121.
24. *Licensing* - utilização de licenciamento, com pagamento de *royalties* ou *copyrights*, para uso de propriedade industrial e/ou intelectual, nas seguintes atividades relativas a um produto: fabricação, comercialização, venda, publicação e promoção.
25. Revista *Exame*. Edição de 21 de abril de 1999, pp. 92 – 114.
26. Revista *Exame*. Edição de 21 de abril de 1999, pp. 105 – 108.
27. Revista *Exame*. Edição de 21 de abril de 1999. p. 109.
28. RANDAZZO, S. 1996. pp. 64 – 65.
29. Nume/numinoso - são imagens arquetípicas das visões e dos sonhos; alguma coisa que parece estar carregada de energia viva, Estão presentes no inconsciente coletivo (para Jung ele não se desenvolve sozinho, é herdado).
30. BAUDRILLARD, J. 1990. p. 23.
31. Revista *Exame*. Edição de 21 de abril de 1999, Pp. 104 – 105.
32. RIES, A. & TROUT, J. 1987. p. 2.
33. ECO, U. 1979. p. 253.
34. ECO, U. 1979. p. 253.
35. MIRANDA, O. 1978. p. 32.
36. SODRÉ, M. 1975. p. 59.
37. TOFFLER, A. 1980. p. 367.
38. SODRÉ, M. 1981. p. 63.

Referências bibliográficas

- BARTHES, Roland. *Mitologias*, trad. de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1975.
- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*, trad. de Estela dos Santos Abreu. Campinas: Papirus, 1990.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*, trad. de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, trad. de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- FREUD, Sigmund. *Totem 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, 1996.

- JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*; trad. de Izidro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JUNG, Carl Gustav. *A Dinâmica do Inconsciente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- _____. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- McLUHAN, Marshall. *Os Meios de Comunicação Como Extensões do Homem*; trad. de Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 1998.
- _____. & L'IORE, Quentin. *O meio são as massa-gens*; coordenado por Jerome Agel. Rio de Janeiro: Record, 1969.
- MIRANDA, Orlando. *Tio Patinhas e os mitos da comunicação*. São Paulo: Summus, 1978.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica e Filosofia*; trad. de Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1975.
- PIGNATARI, Décio. *Informação. Linguagem. Comunicação*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- _____. *Signagem da televisão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- PINKER, Steven. *Como a mente funciona*; trad. de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- RANDAZZO, Sal. *A criação de mitos na publicidade: como os publicitários usam o poder do mito e do simbolismo para criar marcas de sucesso*; trad. de Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- RIES, Al & TROUT, Jack. *Posicionamento: como a mídia faz a sua cabeça*; trad. de José Roberto Whitaker Penteadó. São Paulo: Pioneira, 1987.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*; trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1995.
- SODRÉ, Muniz. *A Comunicação do Grotesco. Introdução à Cultura de Massa Brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.
- _____. *O Monopólio da Voz. Função e linguagem da televisão no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.
- TÁVOLA, Arthur da. *Comunicação é mito: televisão em leitura crítica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- TOFFLER, Alvin. *A terceira onda*; trad. de João Távora. Rio de Janeiro: Record, 1980.
- VALENTE, André. *A Linguagem Nossa de Cada Dia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

Revista *Exame*. Edição de 21 de abril de 1999.

Revista *Veja*. Edição de 15 de setembro de 1999.

Resumo

O artigo aborda o emergente sucesso dos novos apresentadores da televisão, sob um olhar mitológico e semiológico, descortinando como a nova ambiência televisiva é capaz de produzir esse fenômeno midiático, influenciando comportamentos, valores e atitudes. Além de levar à reflexão o caráter totêmico desses novos sujeitos e identidades, contextualizados na espetacularização do imaginário.

Palavras-chave

Mito, televisão, semiologia, totemismo, subjetividades emergentes, arquétipo, imaginário

Abstract

The article discusses the creation of the new electronic myths: TV's presenters, under a semiologic and mythological point of view, introducing how a new television's ambiency is able to produce this mediatic phenomenon that affects behaviors, values and attitudes. Also, it leads to meditation of the totemic character of these new subjects and identities, in the context of the imaginary's spectacularization.

Key-words

Myth, television, semiology, totemism, emergent subjectivities, archetype, imaginary

O DIA D DO DDD: PROPOSTA DE UMA ANÁLISE DE DISCURSO

Jorge Tadeu Borges Leal

A elocução sobrevém fora dos lugares onde se fabricam os sistemas de enunciados. De uma, já não se sabe de onde vem; de outra questão, quem articula o poder, sabe-se cada vez menos como poderia falar.

Michel de Certeau

A partir do dia 3 de julho de 1999, o sistema de telecomunicações brasileiro passou a oferecer novas opções de operadoras, além da Empresa Brasileira de Telecomunicações, EMBRATEL, para o serviço telefônico de discagem direta à distância, o DDD. O fato foi explorado através de farta programação publicitária encomendada pela Agência Nacional de Telecomunicações, ANATEL, a entidade reguladora do sistema nacional de telecomunicações, que procurava situar o momento como o ponto de partida para o exercício da liberdade de escolha.

No que chamamos de *dia D do DDD*, após meses de veiculação de materiais publicitários das teles e da EMBRATEL, de cobertura através da imprensa, de uma quase onipresença na mídia, houve um grande acréscimo no número de ligações, decorrente do acesso de um “consumidor” ávido pelo “consumo” do imaginário referenciado como *DDD*. Tentava-se utilizar o 21 ou o 31 (quem sabe o 51...*uma boa idéia!*), a dezena mágica do acesso ao imaginário trabalhado intensiva e extensivamente ao longo do ano inteiro.

Mesmo com as dificuldades quanto ao entendimento do novo procedimento mecânico de utilização do serviço de telefonia à distância, constatadas e relatadas por um grande contingente de usuários e pela imprensa em geral, tentava-se utilizar o DDD numa atitude frenética de acesso à rede nacional de telecomunicações.

O que se verificou na prática, em todo o país, foi o total desconhecimento da nova operação básica necessária para efetuar a discagem, além de uma falência quase generalizada no sistema físico de telecomunicações. O usuário não sabia como fazer o seqüenciamento dos números, desconhecia as diferenças concretas, as vantagens ou desvantagens desta ou daquela operadora mas recalrava a sua ignorância sentindo-se constrangido não apenas por desconhecer o novo *modus operandi* mas, principalmente, por não pertencer à elite logotécnica, imagem-síntese da conexão com o novo mundo da sabedoria telemática global. Era necessário ingressar no clube dos conectados da nova era, ter uma tele-existência, supostamente acessível através das opções de DDD.

O fato isolado, relatado referencialmente, não parece conter, como foco de uma análise de discurso, as possibilidades de objetivação que, de fato, possui. Na verdade, desde o episódio da privatização do Sistema Telebrás, houve um grande trabalho ideológico realizado pela Embratel, pela Anatel e pelas novas operadoras regionais então privatizadas, através de farto material publicitário e jornalístico, que antecedeu às mudanças no sistema de discagem direta à distância, o DDD.

Se, de um lado, com a privatização do sistema brasileiro de telecomunicações, o estado abriu mão do controle acionário das estatais, leiloando as ações que lhe cabiam na composição do capital das organizações, de outro, num rápido movimento de contrafluxo, as empresas privatizadas assumiram grande parte do investimento de capitalização simbólica do governo-candidato-a-governo, como modelos de identificação midiáticos, operacionalizando uma prática discursiva que tinha como objetivo obter o aval semântico da sociedade para a causa da privatização. Tudo isso conferiu enorme sustentação à campanha para a reeleição do presidente-candidato-a-presidente, vitoriosa logo no primeiro turno.

Na verdade houve uma gramática de produção e outra de reconhecimento e a ligação simbólica entre campo emissor e receptor aconteceu através de um contrato de leitura estabelecido e revitalizado cuidadosamente ao longo do último ano do primeiro mandato presidencial e em processo acelerado de distrato já no primeiro semestre do segundo mandato, após o escândalo dos grampos e de tudo o que a eles se prendia, um ambiente de crise institucional que atingiu o seu ponto culminante no dia D do DDD.

Na fase de capitalização houve um investimento de sentidos, a semantização das matérias significantes nas trocas simbólicas das organizações, em que foram orquestrados diversos valores, modelando uma semiose social em discursos hegemônicos, que através dos modos de falar, de interagir e de seduzir acabaram estabelecendo um padrão de “bom senso privatizante” favorável aos baluartes da nova ordem sócio-político-econômica que se estabelecia, devidamente alinhada com a orientação financeira internacional e com o discurso da globalização. O que coincidiu com o momento do início formal da campanha para a reeleição do presidente Fernando Henrique Cardoso.

Quando utilizo a noção de trocas simbólicas e de valor, faço-o na mesma linha esboçada por Eduardo Neiva (1991) ao discutir as trocas e os atos de comunicação demonstrando que “a concepção de troca como fato social total permite, através da noção de valor como um princípio de equivalência, articular o campo econômico com o campo comunicacional, dissolvendo as fronteiras entre os diversos territórios sociais”.

A descapitalização simbólica destas organizações começou a ocorrer com o episódio da revelação dos grampos telefônicos envolvendo os principais agentes do processo de privatização, tendo chegado ao próprio presidente da república já, então, reeleito, embora também devidamente grampeado pelos agentes privatizantes saneadores das contas públicas. A voracidade da cobra fez com que ela engolisse o próprio rabo.

O processo de descapitalização simbólica, atingindo o seu ponto máximo no que chamamos de *dia D do DDD*, fez com que as organizações vivenciassem uma situação análoga à que o governo reeleito experimentava, amargando quedas violentas no seu índice de popularidade, o que podia ser facilmente verificado através da perda de identidade social dos seus discursos. O esvaziamento de sentido era a “com-textura” do discurso receptor ou, como é entendido na atual concepção da análise de discurso, do coenunciador. Se, na fase de capitalização, foi simples o estabelecimento de um contrato de leitura, na descapitalização os enunciados não produziam sentido. Caricaturando, para tentar visualizar o que aconteceu na época imediatamente pós-*dia D do DDD*, pode-se propor a noção de um “distrato de leitura”.

Diante da adversidade, o governo precisava produzir sentido, o que complicou ainda mais a situação das organizações do sistema de telecomunicações, já então

privatizado. Após todo o período de uma pesada alocação de tempo e recursos investidos em farta produção simbólica, apropriada como mediadora de sentido ao discurso privatizante, tinha-se agora que produzir fatos reais, positivos, imediatos, para alimentar operações discursivas. Reatar as trocas simbólicas com o receptor ideal representava o resgate do exercício das relações de poder. Nesse momento, o que estava em jogo era a leitura do governo como mantenedor da organização do próprio estado.

A natureza do campo de análise

Essa proposta de análise de discurso tem como foco o campo da recepção e suas ligações com o processo discursivo. A partir de uma ação empírica e contextualizada houve uma prática social de produção do sentido (Pinto, 1999). A ênfase na recepção se ajusta perfeitamente ao estudo e à reflexão sobre as extensões e conseqüências da produção simbólica gerada pela atividade publicitária que, na concepção de mensagens, sempre exercitou a sua pontaria trabalhando com uma noção muito clara do que seja destinatário ou coenunciador.

Na formulação publicitária de enunciados, os papéis de autor e emissor não necessariamente coincidem. O resultado técnico destas formulações requer um exercício constante de autores trabalhando focados numa situação receptiva ideal, uma espécie de premonição coenunciativa.

Entre os cinco processos básicos da comunicação humana (codificação, significado, pensamento, informação, persuasão) encontra-se a persuasão, a principal característica da atividade publicitária, que atua como indutora das mudanças de atitudes, valores e comportamentos (Littlejohn, 1982).

Embora a mensagem publicitária seja evidente sob o ponto de vista de sua natureza – o anúncio aí está para persuadir – como foi demonstrado por Péninou (1976) não são tão evidentes as mensagens que a própria mensagem publicitária contém. Péninou propõe uma análise espectral da mensagem publicitária a partir de sua divisão em camadas que correspondem a outras mensagens: de pertinência ao gênero, de referência ao emissor, lingüística, denotativa e conotativa.

Pode-se falar da natureza publicitária mesmo na mensagem jornalística. Os problemas que hoje são confiados à técnica publicitária são muito diversificados e situ-

am-se bem distantes da ordem puramente comercial, encontram-se bastante relacionados com outras formas de informação. O objeto da mensagem nem sempre revela a sua natureza publicitária. As páginas de política e de economia de um jornal, por exemplo, hoje são publicidade com caráter informativo. A publicidade extrapolou o campo puramente comercial.

A tecnologia transforma o mundo mas é a publicidade que “muda a vida”, que faz crer nos grandes mitos da nossa época. Ela diz aos emergentes da globalidade como convém dizer e ser, “como ‘se’ deve trabalhar ou divertir-se, como ‘se’ será eternamente jovem, amado, feliz. O mundo da publicidade é o do ‘se’ heideggeriano, o Eu impessoal e, segundo Heidegger, inautêntico” (Quesnel, 1974).

No fato proposto para análise, a mensagem publicitária ou, ainda melhor, a natureza publicitária da mensagem tem um papel muito importante. Toda a campanha publicitária da EMBRATEL, após a privatização, foi dividida por duas grandes agências de publicidade brasileiras que, trabalhando em sintonia, formularam, respectivamente, duas linhas criativas diferentes e complementares. Utilizando uma classificação técnica do meio publicitário, uma se preocupou com as mensagens focadas no plano institucional, as que tinham como personagem a atriz Ana Paula Arósio, a jovem imagem sedutora associada à organização, e a outra, a dos meninos gordinhos, branquinhos e imbecilizados, os *DDD teletubbies boys*, trabalhando a parte comercial, com a missão de converter desejo em ação, transformar gasto em *game*, atuando no imaginário, construindo uma nova percepção de (im)pulso no consumo de telefonia. As duas abordagens produziram mensagens que foram veiculadas concomitantemente em todos os meios de comunicação num ato de grande generosidade distributiva. A empresa, agora privatizada, soube socializar com maestria as verbas de mídia.

No processo de formulação expressiva destas mensagens, utilizou-se fortemente as funções apelativa e estética, relegando a função referencial a segundo plano. Como o grande anunciante durante todo o tempo foi a EMBRATEL, a sua comunicação publicitária estabeleceu o padrão de mensagem veiculado na mídia. As operadoras regionais, meio atordoadas em função do redesenho que sofriam com organizações sendo aglutinadas e desemprego generalizado, produziam mensagens igualmente confusas através de ações publicitárias responsivas à provocação da EMBRATEL. Com isso a mídia foi transformada em verdadeira praça de guerra beneficiando os veículos e todos os agentes-intermediários que, com toda a razão,

organizaram a grande festa do *business* publicitário em 99. E foi, realmente, uma festa para marketeiro algum colocar defeito.

Isso talvez explique o desconhecimento geral da nova operação de telefonia à distância no *Dia D do DDD*. Um dia antes da mudança do sistema parece que ninguém sabia que o público não saberia telefonar, realizar as operações básicas para acessar o serviço DDD. Os jornais tentaram operacionalizar uma cartilha em linguagem radicalmente referencial, convivendo com os enormes espaços publicitários das operadoras e da agência reguladora. No caso do material publicitário da ANATEL, o escândalo foi ainda maior e financiado com dinheiro público. Ao invés de se preocupar com o esclarecimento do cidadão quanto ao acesso ao sistema, apresentava a mensagem mais confusa de todo o período, fortemente ideológica, conceituada como o momento do exercício da liberdade de escolha. A campanha da ANATEL foi concebida para fechar com chave de ouro a festa da privatização das teles e terminou por se constituir numa grotesca orquestração de um réquiem para uma identidade natimorta de organização.

É interessante observar o papel da mídia. Criava-se uma embalagem *de mercado* para o serviço de utilidade pública agora privatizado. Os operadores midiáticos, as agências de publicidade e empresas jornalísticas em geral, profundamente comprometidos com o momento, ajudaram a fomentar este processo. A função principal dos meios de comunicação de massa - a utilidade pública - neste caso foi colocada em último plano. Quando era necessária a pedagogia do uso de um serviço, a *marketagem* (um neologismo, mistura de marketing com... ou de marketing.com?) alucinada trabalhava a venda por impulso de um produto. A aberração só não teve maior visibilidade porque o sistema físico estrutural de telecomunicações deu um nó e o não-funcionamento da parte técnica ficou sendo o grande destaque. Seria ingênuo pensar que a mídia, amarrada como estava ao *business* publicitário produziria, naquela altura do campeonato, qualquer exercício de autocritica. Pelo contrário, o que se viu, principalmente na imprensa especializada do meio de marketing ou publicitário e também nas seções especializadas em negócios, publicidade e marketing na grande imprensa, foi um incessante exercício laudatório. Prêmios e reconhecimentos exagerados para um esforço de comunicação publicitária que produziu um dos maiores fiascos dos últimos tempos.

A forma das relações que as diferentes categorias de produtores de bens simbólicos mantêm com os demais produtores, com as diferentes significações disponíveis em um dado estado do campo cultural e, ademais, com a sua própria obra, depende diretamente da posição que ocupam no interior do sistema de produção e circulação de bens simbólicos e, ao mesmo tempo, da posição que ocupam na hierarquia propriamente cultural dos graus de consagração, tal posição implicando numa definição objetiva de sua prática e dos produtos dela derivados. (Bourdieu, 1974)

A festa do DIDD foi embalada pela mídia em geral e, em particular, pela eficácia do aproveitamento publicitário da televisão. Ela é explicável não pela lógica do enunciado e da prova mas a lógica da fábula e da adesão tão bem demonstrada por Baudrillard (1973) para explicar o fenômeno publicitário. A racionalidade informativa sobre o serviço era o que menos interessava. Qualquer pedagogia seria expurgada. Estávamos diante das matcas indiciais de uma nova ordem que demonstrava como pode ser interessante, belo, animado e criativo o novo mundo privatizado, da liberdade de escolha, do lúdico, da sedução, com um padrão comunicacional diferente do que era realizado pelas empresas estatais até então.

Cabe lembrar que, atualmente, por absorver cerca de 60% do investimento publicitário brasileiro, a televisão passou a se constituir em veículo determinante na organização do sistema de comunicação de massa no Brasil. Como foi apontado por Fernando Sá (1996) em seu trabalho *Uma Política de Comunicação para as ONG's*, das atuais 200 emissoras, apenas 12 utilizam os sistemas de satélite na condição de geradoras. Isto significa que mais de 95% dessas emissoras, de fato, são simples retransmissoras no plano nacional.³ O panorama nos dá uma idéia do grau de concentração e controle a que se chegou e do que é possível fazer, ou não fazer, jogando com este cenário.

O que se consumia, através dos anúncios, era a sedução da imagem da atriz e o aspecto lúdico dos meninos tele-imbocilizados, os suplicantes *DDDs*, que escreviam o prefixo 021 na barriga, no boné e até viravam de costas abaixando o calção, ficando com o traseiro voltado para a audiência, apresentando o novo prefixo na cueca. Valia tudo, bem ao estilo da atual sociedade do espetáculo. Dilatavam-se as significações dos objetos mas perdia-se o senso de medida, apresentando em demasia o espetáculo de ênfases inúteis.

O sistema midiático teve um começo, foi feito, foi penetrando. Ocupando progressivamente os espaços da produção no sentido mais amplo, foi se imiscuindo em todo o espaço da política, foi tomando conta dos laços sociais em escala mundial a ponto que só com muita dificuldade se consegue enxergar outra vida que não a gerida pelo regime do espetáculo. (Menezes, 1995)

Fazendo hoje uma rápida varredura sobre os assuntos, dá para perceber que a quantidade e diversidade de abordagens, tanto jornalísticas como publicitárias foi fértil. Resta analisar o quanto, quais e como transparecem as influências sobre essa produção.

Segundo Bourdieu (1997), a autonomia de um jornalista depende de uma série de fatores como o grau de concentração da imprensa (perigo de redução de empregados), a posição da empresa em que trabalha em relação aos outros órgãos de imprensa (mais ou menos perto do pólo intelectual ou do pólo comercial), de sua posição nessa organização (o que estabelece o seu plano de garantia e de notoriedade), de seu salário (que poderá torná-lo menos vulnerável às formas de relações públicas e proporcionar maior independência) e de sua capacidade de produção autônoma de informação. Ainda assim existem outras pressões além das econômicas, como as exercidas pelas fontes oficiais que detêm o monopólio da informação *legítima*. O jornalismo trabalha sob o signo da velocidade (ou da precipitação) e da renovação permanente: A própria temporalidade da prática jornalística obriga o profissional de imprensa a viver e a valorizar uma informação em função da sua atualidade, a prevalência do *news* sobre o *views*.

Conclusão

Trabalhar com análise de discursos é uma navegação de muitas voltas no trajeto da intertextualidade, observando como os textos se constroem no debate com outros textos, no contexto sócio-cultural presente e com os textos e contextos passados; é atuar de maneira multidimensional, tentando "o acesso ao espaço imaginário onde percursos múltiplos são propostos ao leitor" (Verón, 1983).

Para realizar o trabalho de análise, caberia proceder como o detetive sócio-cultural caracterizado por Milton José Pinto (1999) em *Comunicação e Discurso*, procurando na superfície dos textos as pistas ou marcas discursivas deixadas pelos processos sociais

de produção de sentido, procedendo à contextualização em três níveis: o contexto situacional imediato, o contexto institucional e o contexto sociocultural mais amplo. Como objeto de análise podem ser utilizados *corpus* de enunciados em matérias jornalísticas dos principais jornais do país e material publicitário veiculado nos meios de comunicação de massa.

A trajetória de capitalização e descapitalização simbólica envolvendo operadoras do sistema de telecomunicação, a entidade reguladora e o próprio governo, no período de um ano, da época imediatamente posterior ao momento da privatização, quando começou a arquitetura simbólica das novas identidades corporativas, tendo como pano de fundo a campanha do governo-candidato-a-governo, até o dia D do DDD, foi, de fato, um *impasse (com) sentido*. E não há, que eu saiba, uma linha de análise crítica, sob o ponto de vista de comunicação, sobre este assunto.

Esse texto teve como objetivo registrar a possibilidade de leitura de um momento importante para todos nós e reintroduzir o tema ao debate. Acho que temos vivenciado uma época muito difícil e avassaladora para as nossas vidas e precisamos gerar reflexão na mesma velocidade e constância com que são produzidos e geridos os embotamentos. Procurei apenas definir uma proposta de foco para alguém que se habilite a realizar um trabalho de análise de discurso com maior detalhamento e profundidade. Fica uma primeira base de reflexão contextual sobre os campos de força sobre os quais uma análise poderá se movimentar.

Nota

1. É importante observar como as ONG's, estão trabalhando orientadas por uma visão sistêmica para estruturar os seus trabalhos de comunicação. Ao contrário do que a imprensa especializada costuma propalar, certamente sairá deste núcleo de pensamento e não da tradicional iniciativa privada ou governamental uma nova formulação para a comunicação de marketing brasileira.

Bibliografia

- BAUDRILLARD, Jean. *O Sistema dos Objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. A Influência do Jornalismo. In: *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- LITTLEJOHN, Stephen W. *Fundamentos teóricos da comunicação humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

- MENEZES, Aluizio. Debord e o problema da ação possível na sociedade atual. In: *Cadernos FACHA nº 3*, Faculdades Integradas Hélio Alonso: Rio de Janeiro, 1995.
- NEIVA, Eduardo. *Comunicação: teoria e prática social*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PÉNINOU, Georges. *Semiótica de la publicidad*. Barcelona: Gustavo Gili, 1976.
- PINTO, Milton José. Recepção midiática e produção de sentido. In: *ECO / Publicação da Pós-graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro - V.4, n.1*: 1999.
- _____. *Comunicação e discurso*. São Paulo: Hacker Editores, 1999.
- QUESNEL, Louis. A Publicidade e sua "Filosofia". In: *Os Mitos da Publicidade*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- SÁ, Fernando. Uma política de comunicação para as ONG's. In: *Cadernos FACHA nº 4*. Faculdades Integradas Hélio Alonso: Rio de Janeiro, 1996.
- VERÓN, Eliséo. Quand lire c'est faire: l'énonciation dans le discours de la presse écrite. In: *Sémiotique II*, Paris, IREP, 1983a.

Resumo

Este texto pretende estabelecer as bases para um trabalho de análise de discurso visando o entendimento de um momento importante para os brasileiros: a capitalização e descapitalização simbólica das organizações que compõem o sistema brasileiro de telecomunicações e de um governo-candidato que se transformou em governo reeleito defendendo a causa da privatização.

Palavras-chave

Publicidade, análise de discurso, privatização, capitalização e descapitalização simbólica

Abstract

This text intends to establish the basis of a discourse analysis in order to improve the comprehension of an important moment for Brazilian people: the symbolic capitalization and discapitalization of the enterprises in the structure of Brazilian telecommunications system and the candidate-government that was re-elected defending the cause of privatization.

Key-words

Advertising, discourse analysis, privatization, symbolic capitalization and discapitalization

A CONSTRUÇÃO *MIDIÁTICA* DO PODER: AVALIAÇÃO CRÍTICA DA LITERATURA

Ingrid Sarti

Nos estudos de comunicação e política, desde os anos setenta, já se considerava a transferência das tecnologias culturais equivalente a uma transferência de modelos globalizantes de organização do poder. A importância das novas tecnologias de comunicação na produção da cultura de massas, permitindo a interconexão entre o privado e o público, foi fenômeno descrito por Mattelart e Schmucler (1983) e por uma importante tradição de estudos latino-americanos. Estes empenharam-se em superar a visão maniqueísta até então predominante na literatura sobre os meios de comunicação a fim de poder perceber corretamente os efeitos das transformações ocorridas. (MacAnany, Janus and Schmitman, 1980; Mattelart, 1977; Richeri, 1985; Sarti, 1979, 1980).

Longe de ser homogêneo quanto às avaliações e prescrições, o resultado das pesquisas desde então desenvolvidas converge, porém, para um aspecto: a centralidade da mídia, televisão em particular, na construção dos cenários políticos que caracterizam as novas democracias latino-americanas da década de oitenta.

A possibilidade de uma contribuição democrática da televisão, assim como de políticas democratizantes dos meios de comunicação em geral, tem sido avaliada na razão inversa do grau de concentração oligopolista dos meios e na razão direta da importância dos partidos em cada contexto. Assim, é tida como viável no Chile, de forte presença estatal no controle dos meios e institucionalidade partidária expressiva. A partir da experiência chilena de democratização da tv estatal, Portales (1988; 1994; 1995), por exemplo, desenvolve uma proposta teórica e metodológica de pesquisa na qual a televisão é definida como um meio democratizante, embora ainda constitua um risco, um desafio. Ao contrário, a virtualidade democrática da televisão é suspeita no México e no Brasil, com seus conglomerados multimídia — Televisa e Globo — e frágil institucionalidade partidária, onde a mídia tende a expressar os grandes interesses privados. (Sarti, 1989; Trejo, 1995).

No caso brasileiro, a concentração oligopolista da Globo tem sido enfatizada com especial destaque para sua influência na política na transição democrática, fir-

mando uma tradição de estudos de mídia e política que confere centralidade à presença da televisão no cenário político da representação contemporânea. Especificamente para análise do caso brasileiro, Lima (1994, 1995) adaptou o conceito de *cenários de representação da política – CR-P*, a partir da categoria gramsciana de hegemonia e do reconhecimento da televisão como instituição política no mundo contemporâneo, dando início a uma linha de pesquisa que se expande (Porto, 1995; Porto e Guazzina, 1998).

A *adaptação* da tv brasileira aos importantes momentos históricos de ruptura também foi enfatizada pela literatura. No caso das *diretas já*, Guimarães e Amaral descrevem o processo de súbita conversão da Rede Globo ao movimento, quando este tomava as praças do Brasil, e sua cobertura da transição que culminou com a morte do Presidente Tancredo Neves em 1985:

De fevereiro de 84, quando se deflagrou a campanhas das 'Diretas já', a abril de 85, morte de Tancredo, são 14 meses de imensa efervescência política, durante os quais os meios de comunicação — em especial a TV Globo, protagonista principal — desempenharam papel inédito em sua história e se destacaram por sua capacidade de intervir no cotidiano extraordinariamente rico de uma crise de transição. Aparato criado pelo regime autoritário, e com ele completamente identificado, a TV Globo exerce o inesperado papel de protagonista das oposições, com isso ampliando um arco de alianças inesperadas. Na medida em que legitimava o regime emergente, legitimava-se também junto à opinião pública. Uma nova TV Globo surgia com uma Nova República. (Guimarães e Amaral, 1986: 28)

De outra perspectiva, Mattos (1993) e Tosi (1995) também analisam a presença da mídia no movimento das *diretas já* como marco de um novo cenário político.

É sobretudo na década de noventa que se consolida a presença avassaladora da mídia e emergem, também na literatura brasileira, diferentes versões sobre seus efeitos no cenário político cultural. Constituem contribuições valiosas que buscam analisar o impacto de uma *cultura da imagem* sobre a representação moderna, que se sabe ancorada tanto na força da *palavra* própria de uma *cultura argumentativa* como na importância dos partidos políticos como sujeitos políticos da *mediação* (Sarti, 1998).

Estudos específicos sobre mídia e eleições nos anos noventa revelam as transformações nas práticas discursivas adotadas nas campanhas eleitorais, situando os *media* como atores políticos fundamentais no processo eleitoral brasileiro (Aldé e Dias, 1998; Albuquerque, 1995; Jorge, 1997; Miguel, 1997 e 1998; Porto, 1995 e Soares, 1996).

Observa-se que, no afã de serem absorvidos pela *nova cultura* que se impõe, políticos de todas as matizes têm revelado uma tendência a descaracterizar seu próprio discurso e incorporar o estilo *mediático*. A *pasteurização* que nivela a política pela descaracterização do discurso, tem sido apontada como um dos resultados reveladores da submersão das identidades partidárias no universo unificador da mídia, no qual é próprio que políticos não se destaquem por sua experiência, pelo programa de seu partido nem mesmo por sua capacidade de liderança no processo político, mas, como assinalou Trejo, pela simpatia que seus *marketeiros* conseguem suscitar nos grandes auditórios (1995: 117).

No caso brasileiro, em especial, esta tendência está nas observações sobre a campanha eleitoral de 1994 (Guimarães, C, 1994; Rubim, 1997; Sarti 1994 a e b). Aparece também nas análises sobre o governo de Fernando Henrique Cardoso, que enfatizam a ruptura com a tradição política cultural para ingressar em uma nova *era* na qual a maneira de se fazer política é acentuadamente *mediática* (Bandeira, 1997 e 1998; Schmucler y Mata, 1992; Vasconcellos, 1997).

Os processos de *criação* de Collor como político das elites modernas e o de seu *impeachment* foram privilegiados como reveladores da capacidade de exercício de poder da Rede Globo e de sua efetiva adequação à política mediática (Fausto Neto, 1993 e 1994; Guimarães, I, 1995; Latman-Weltman, 1994; Lima, 1991; Noblat, 1990; Oliveira, 1992; Sodré, 1990 e 1992; e Waisbord, 1996). A teatralização do poder em suas dimensões extremas na atuação de Collor é analisada como emblemática da *sociedade de espetáculo* por Ribeiro (1995). Collor, como herói virtual da *política mediática*, surge ainda na escrita de Vasconcellos (1997) e Bandeira da Silveira, para quem:

A fração cultural burguesa, que controla o sistema de comunicação tecnovirtual, construiu virtualmente no espírito das massas a imagem da candidatura ideal: homem branco, desportista, jovem guerreiro da classe superior em luta contra os poderosos... Collor acabou por encarnar

com preciosismo a mensagem da Rede Globo de Televisão. Ele era o herói da massa virtual e o campeão da burguesia contra a esquerda liderada por Lula. (1998: 32).

Para onde aponta a literatura

Ao afirmar a centralidade da mídia, particularmente da televisão brasileira na construção dos cenários políticos da democratização, tanto aqui como em outras democracias latino-americanas da década de oitenta, os estudos corroboram o fenômeno cunhado por Sartori (1989) de *videopolítica*, definido pela introdução da cultura audiovisual nas relações sociais e, particularmente, nas de poder. Do ponto de vista institucional, a importância da *videopolítica* dependeria diretamente de seu contraponto, os partidos políticos: quanto menor o grau de institucionalização partidária, maior o espaço aberto para a expansão e penetração da *videopolítica*. É possível concluir que mesmo nas sociedades fortemente institucionalizadas, a *videopolítica*, em grau mais ou menos acentuado, é presença certa sem limite de fronteiras no cenário *espetacularizado* da contemporaneidade ocidental (Debord, 1997). Landi (1990; 1992) aprofunda discussão sobre a *videopolítica* na América Latina introduzindo o debate sobre a presença de diversos tipos e graus de intervenção sobre a cultura política, que vão além de uma campanha eleitoral e incluem jornais, entrevistas, debate, publicidade, horário eleitoral gratuito, comentários.

Embora o registro desse fenômeno se dê de forma quase-consensual, em poucas áreas temáticas da pesquisa social contemporânea os estudos existentes apresentam conclusões tão díspares e diagnósticos tão divergentes quanto no caso da análise das mudanças nas formas públicas de comunicação — como bem observou Costa (1997) em sua proposta de sistematização dos argumentos recorrentes neste debate.

Manin, por exemplo, estudioso da história conceitual dos partidos políticos, confere à esta nova etapa da representação a caracterização de governo do *público*, em oposição às duas anteriores, o governo de parlamento e o governo de partidos. Nesta etapa, devido à forte presença da mídia informativa e de opinião nos debates políticos, diz ele, os representantes tenderiam a expor suas idéias diretamente ao público no novo fórum constituído pelos meios de comunicação de massa. Observe-se no entanto, que para Manin, este dado indica uma alteração na prática política, que não significa porém, uma crise da representação, vez que esta nunca teria sido regida pelo princípio da democracia:

Quando se reconhece a existência de uma diferença fundamental entre governo representativo e autogoverno do povo, o fenômeno atual deixa de ser visto como sinalizador de uma crise de representação e passa a ser interpretado como um deslocamento e um rearranjo da mesma combinação de elementos que sempre esteve presente desde o final do século XVIII. (1995: 33)

De modo geral, persiste a preocupação de que, no espaço público configurado pelos mídia, a política tenda a perder seu conteúdo próprio e os partidos políticos sua identidade como mediadores de interesses entre a sociedade e o Estado. Como destaca Garcia Canclini (1990 e 1995), ao ocupar o lugar das mediações que seria próprio da esfera pública política, os *media* estabeleceriam uma *nova diagramação* dos espaços e intercâmbios urbanos. No entanto, embora a noção de que a representação está *in vivo* seja a que prevalece na literatura, estes fatores não conduzem a um grau razoável de similitude na avaliação de seus efeitos na cena política democrática. Em especial, o que recebe tratamento diferenciado é a forma como a *videopolítica* ocupa o espaço público da representação partidária e interpela os movimentos sociais. Desta avaliação emergem prognósticos distintos sobre o papel dos partidos políticos na democracia contemporânea. A despeito de sua fragmentação, a literatura permite indicar tendências analíticas.

Em suma, sem a pretensão de sistematizar os resultados, destacaremos apenas dois aspectos que se sobressaem nesta literatura em si mesma assistemática. O primeiro é o grau radical de diversidade quanto a avaliação da relação entre mídia e democracia, particularmente no que se refere à interpelação da sociedade; e o segundo diz respeito ao grau acentuado de concordância em relação à *crise de representação* que significa, praticamente, o *fim* dos partidos políticos. Convém notar, porém, que mesmo este grau elevado de concordância é obtido a partir de abordagens profundamente diferentes da *videopolítica* na América Latina.

Portanto, seria mais adequado afirmar que, a partir do consenso da centralidade da mídia — em especial da televisão — na construção da democracia contemporânea na América Latina, é possível distinguir os seguintes tipos de interpretação:

- a abordagem *radical* da sociedade de espetáculo, que percebe a presença da mídia como ameaçadora à democracia, em especial à representação partidária.

Esta perspectiva denuncia a ideologia no discurso que, ao promover o mercado e eleger a mídia como *representante*, o faz como se esta escolha fosse o produto inevitável e irreversível do desenvolvimento tecnológico. Postula que, face à presença real da mídia na sociedade contemporânea e às transformações formidáveis que a informática introduziu no tempo e no espaço cotidiano — do trabalho ao lazer — não seria fácil confrontar este discurso, mais difícil ainda fazer ruir a construção virtual de um destino global e único para a humanidade.

Sem estabelecer uma interlocução direta com os partidos políticos, a literatura da *sociedade de espetáculo*, tende a apontar a subsunção da representação partidária à forma *mediática* e ao mercado global, ou seja, anuncia sua inoperância no novo cenário que já não comportaria a mediação dos interesses.

- a perspectiva *social* dos meios, que, justamente por considerar os partidos políticos inoperantes, se volta para a sociedade civil e percebe um terreno fértil para o desenvolvimento das *mediações sociais* através de uma nova forma de *democracia comunicativa*.

A noção de uma *democracia comunicativa* ganha força em autores do porte de Martín Barbero, que vislumbra uma nova relação entre democracia e comunicações a partir da atual crise da representatividade na América Latina. A visibilidade e “a nova percepção do mundo que a espetacularização engendra: essa sensação de plenitude no vazio... essa sensação de participar que a satisfação de ver provoca” (Martín Barbero, 1987) conduziriam irreversivelmente ao esvaziamento das possibilidades discursivas na configuração de uma esfera pública produzida menos por estratégias políticas argumentativas do que através de estratégias políticas de imagens. Esta vertente propõe, portanto, como alternativa ao cenário de esvaziamento da política, outro em que as possibilidades discursivas se realizem como produto de novas formas de criatividade e ação de grupos e movimentos sociais (Garcia Canclini, 1995; Martín Barbero, 1997).

Aqui se consideram os partidos políticos e culturalmente despreparados para absorver as mudanças trazidas com a fragmentação social e a introdução da mídia, particularmente da televisão na política. Um analista das relações entre os novos espaços culturais e a democracia, Roncagliolo (1998) considera que:

Las crisis de representatividad y de los partidos, un tema tan en boga, no se reduce a las llamadas crisis de los paradigmas, sino que se enmarcan en la modificación sustantiva de los espacios culturales. La política de antes estaba tejida en mercados físicos de bienes culturales (local partidario, cédula, plaza pública). Hoy se ha 'mediatizado', y el ciudadano no necesita trasladarse al acto político para semblantear al candidato. Quizás, la crisis de la política y de los políticos tenga que ver con sus limitaciones para actuar (y pensar) en estos nuevos escenarios o espacios culturales de la política.

A dissolução do político é o resultado, e a condição para superá-la é a invenção de novas formas de mediações que impulsionem a sociedade civil, e permitam a penetração dos valores democráticos no espaço cotidiano onde reina a mídia, de modo a renovar e aprofundar a democracia. Minha observação é inversa à de Costa (1997), que não reconhece a existência desta vertente *social* na literatura que aponta a centralidade da mídia. Percebo que, ao contrário da perspectiva da *sociedade como espetáculo*, esta vertente *social* atribui nitidamente um potencial democrático ao espaço público configurado pela relação entre a mídia e os movimentos sociais. Observo ainda que, alinhada à vertente *institucional*, Mata (1992) também aponta uma ampliação da ocupação do espaço público pelas demandas sociais específicas que tiveram acesso à televisão, afirmando o caráter coletivo — *operário, feminino e popular* — de suas reivindicações e impulsionando a comunicação solidária entre os participantes.

• a abordagem rigorosamente *utópica* e negadora da política que aposta em uma virtual *democracia eletrônica*.

Sobre esta última, vale a pena nela determo-nos brevemente, para que não paire dúvidas sobre sua especificidade. A concepção de uma *democracia eletrônica* é parte de uma postura cética em relação às qualidades da representação, que, desde os anos oitenta, acompanha o descrédito em relação aos partidos políticos e aos projetos políticos coletivos. Corre paralela ao avanço tecnológico das comunicações e ao elogio do imediatismo na participação política. Segundo ela, o presente não comportaria utopias nem mesmo projetos, definir-se-ia, ao contrário, como "um tempo de atopia, uma cidade sem lugar, que se modifica constantemente: um lugar que pode ser também psíquico, também Internet" (Canevacci, 1995). Parte-se da idéia central de que a *pós-modernidade* é individualista e fragmentada e o mundo contemporâneo dispensaria intermediários, já que a participação é virtual e a comunicação direta,

global e cibernética. Não é difícil concluir-se então que o partido se tornou *obsoleto*, que a representação é incapaz de reconstruir o presente, e que as instituições políticas cerceiam a criatividade e as iniciativas individuais. Em suma, o partido tradicional é visto como entrave à liberdade, num mundo em que a *comunicação globalizada* seria capaz de propiciar um tipo de cultura *mais avançada*. Nesta teriam lugar o contato e o diálogo entre as diferenças, portanto, um mundo *efetivamente* democrático. Afirma-se então a necessidade de *liberar* a política da forma partido para que ela possa exercer a tarefa que, supostamente, lhe é designada pela modernidade contemporânea — ou pós-modernidade: “redescobrir os momentos mais espontâneos e criativos, onde não há linha política, liderança, hierarquia, mas a possibilidade de num contexto bem geral, cada pessoa ter a sua visão de mundo, sua prática, e não ter de coordenar-se com alguém” (Canevacci, 1995). Em suma, a concepção de sociabilidade supostamente predominante nos novos tempos de *atopia* não apenas questiona a legitimidade dos partidos, mas decreta seu fim, anula a concepção de representação e transfere para a mídia a função de mediação entre os interesses fragmentados (Sarti, 1998).

- a avaliação *institucional* da videopolítica, que aponta a presença inexorável da televisão como ingrediente importante do processo político, não sem antes advertir que a instalação da mídia na política não obedece a supostas virtudes mágicas da publicidade política sobre o eleitor, concebido como um ser infinitamente malcável pelos meios, apesar de sua relação, em geral de sofrimento, com os poderes.

Registra, por um lado, a dificuldade que demonstram os partidos políticos para comunicar-se com a sociedade através dos recursos que a mídia oferece sem perder a referência político-ideológica que os identifica; e, por outro lado, a quase impossibilidade de reconstituir outros espaços de comunicação que passem ao largo da dominação midiática.

Crítica de velhas e esquemáticas teorias da manipulação informativa, para as quais todo o poder e o sentido da mensagem estão contidos no projeto do emissor, esta perspectiva adota, em suma, o caminho inverso das análises maniqueístas, advertindo que “a tendência colonizadora da tv na política encontra tensões e contrapesos que compõem um quadro mais complexo do que aquele das profecias apocalípticas” (Landi, 1990: 46). Contra os males da *saturnização* da mídia, afirma que “a presença da televisão mantém-se nas transformações profundas da cultura e em certas características do sistema político” (Landi, 1990: 38) e chama a atenção

para a necessidade do estabelecimento de novas políticas voltadas para a inovação na utilização da técnica como desafio aos comunicadores:

Está también en nuestras propias manos subvertir y domesticar aparatos creados para la opresión, a fin de convertirlos en herramientas de liberación... Aunque ya sea un lugar común, conviene recordar que estamos en un cambio de época y no sólo en una época de cambios (Roncagliolo, 1998).

Apesar do registro da fragilização dos partidos políticos, excepcionalmente, nesta abordagem vislumbra-se uma perspectiva favorável a seu desempenho, sob condição de que estes consigam adaptar-se aos novos tempos e que, simultaneamente, seja possível intervir politicamente para democratizar a televisão. A singularidade desta perspectiva é, portanto, a ênfase na necessidade de aperfeiçoamento dos mecanismos políticos de mediação e agregação de interesses nas sociedades complexas em que vivemos, em que pesa a centralidade da mídia e a fragilidade institucional dos partidos políticos na América Latina. Nem cética nem otimista, esta tendência deixa espaço aberto para novas formulações e em seu caráter inconclusivo, acredito, reside seu mérito maior. Constitui, portanto, um excelente ponto de partida.

Em suma, observa-se o *deslocamento* dos partidos políticos como sujeitos da democracia. Com exceção da vertente que chamamos *institucional*, enfática a respeito do imprescindível aperfeiçoamento da mediação partidária, as outras perspectivas que analisam a presença *midia* face à representação confinam os partidos políticos a algum espaço nebuloso do cenário contemporâneo. Esse procedimento ocorre tanto na vertente que adverte sobre o perigo de seu fim sob o efeito da sociedade *espetacularizada* como pelas duas últimas que não lamentam o fim da representação, já que ela estaria sendo compensada por novas formas de mediação: *social* ou *eletrônica*.

Como indiquei em outra ocasião (Sarti, 1998), vale observar o *problema* que a literatura política revela: a *anulação* da virtualidade democrática da representação partidária, sem que seja necessariamente *substituída* por outra forma. Ou seja, o argumento da necessidade de um espaço público representativo dos anseios da diversidade social não reconhece os partidos políticos como *mediadores* fundamentais, tal como inscrito na sua identidade representativa, mas tampouco atribui a outros atores as funções que são constitutivas dos partidos. Não paira dúvidas sobre o fato de que a sociedade de espetáculo, o governo de opinião e os mecanismos de demo-

cracia semidireta estão longe de se contraporem à representação. Propõem apenas outros discursos sobre ela, como bem constatam Rials (1990) e Novaro (1995). Como as novas formas de mediação não são previstas para agregar e processar a diversidade de interesses no espaço público, conclui-se que, questionada, a legitimidade da representação permanece em um *vazio*.

A perspectiva pode ser desalentadora. Se os efeitos da presença da mídia foram tão avassaladores a ponto de a forma partido tornar-se obsoleta e inútil a representação, cabe perguntar se também banal se tornou a própria democracia?

Antes de conclusões precipitadas, é preciso melhor entender como se dá o encontro entre o mundo da política — dos partidos e outras instituições — com o cenário dos meios de comunicação — uma complexa indústria cultural transnacional — nesta etapa do capitalismo *videofinanceiro* e no contexto específico da sociedade brasileira — onde, por exemplo, formas coloniais e patrimoniais de poder se ajustam a processos computadorizados de comunicação social. Para avanço do conhecimento, porém, pesquisas fazem-se necessárias.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, A. de. Política versus televisão: o Horário gratuito na campanha presidencial de 1994. *Comunicação & política* nova série I, n. 3, abril-julho 1995: 49-54.
- _____. Querer roubar as cores da bandeira do Brasil. In: Antonio Fausto Neto et al.(org). *Brasil, comunicação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Diadorim-Compós, 1994.
- ALDE, A. e H. Dias. Intervalo surpresa: spots eleitorais na campanha municipal de 1996. *Comunicação & política* nova série V, n. 1, janeiro-abril 1998.
- BANDEIRA da Silveira, J. P. Republicanismo *cum* globalismo: formas da contemporaneidade. *Comunicação & política* nova série V, n. 2, maio-agosto 1998.
- _____. O avesso da globalização. *Cultura Vozes*, março-abril 1997.
- CANEVACCI, M. Por uma antropologia da comunicação juvenil. *Comunicação & política* nova série I, n. 3, abril-julho 1995:195-206.
- COSTA, S. Do simulacro e do discurso: esfera pública, meios de comunicação de massa e sociedade civil. *Comunicação & política* nova série IV, n. 2, maio-agosto 1997: 117-36.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

- FAUSTO NETO, A. et al.(org.). *Brasil, comunicação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Diadorim-Compós, 1994.
- _____. A sentença dos *media*: o discurso antecipatório do *impeachment* de Collor. *Comunicação&política* XIII, n. 22-25, 1993: 168-93.
- GARCIA Canclini, N. Del espacio público a teleparticipación. In: *Culturas híbridas*. Mexico: Grijalbo, 1990.
- _____. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- GUTMARÃES, C. Deu no Jornal, é Real. Encarte sobre eleições. *Comunicação&política* nova série I, n. 2, dezembro 1994-março 1995: 186-9.
- _____. e SARTI, I. (org). Eleições como conjuntura: um debate. Encarte sobre eleições. *Comunicação&política* nova série I, n. 2, dezembro 1994-março 1995:169-198.
- _____. e VIEIRA, R. A. Meios de comunicação de massa e eleições (um experimento brasileiro). *Comunicação&política* I, n. 9, 1989.
- _____. A televisão brasileira na transição (um caso de conversão rápida à nova ordem). *Comunicação&política* III, n. 6, 1986: 11-30.
- GUIMARÃES, I. C. Cultura política e imaginário. Dissertação de mestrado, Escola de Comunicações-ECO-UFRJ, 1995.
- JORGE, V. Os meios de comunicação de massa nas campanhas eleitorais. *Comunicação&política* nova série IV, n. 1, janeiro-abril 1997: 126-33.
- LANDI, O. Propositiones sobre la videopolítica. In: H. Schmucler y M. C. Mata. *Política y comunicación*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba-Catálogos, 1992: 33-48.
- _____. La televisión y el futuro de la política. *Comunicação&política* IX, n. 12, julho-dezembro 1990: 35-48.
- LATTMAN-WELTMAN, F. *A imprensa faz e desfaz um presidente*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- LIMA, V. A. de. CR-P: novos aspectos teóricos e implicações para a análise política. *Comunicação&política* nova série I, n. 3, abril-julho 1995: 95-106.
- _____. Televisão e poder: a hipótese do cenário de representação da política – CR-P. *Comunicação&política* nova série I, n. 1, agosto-novembro 1994: 5-22.
- _____. Medios de comunicación y democracia: la construcción de un presidente brasileño. *Telos* 29, Fundesco-Madrid, 1991.
- MACANANY, E., JANUS, N. e SCHNITTMAN, J. (ed.). *Critical communication: national and international issues*. New York: Praeger, 1980.
- MANIN, B. As metamorfoses do governo representativo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 29, ano 10, outubro 1995: 5-34.

- MARTÍN BARBERO, J. *Dos meios às mediações. Comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- _____. *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerário para salir de la razón dualista*. México-Barcelona: Felafacs-Gili, 1987.
- MATA, M. C. Entre la plaza y la platea. In: H. Schmucler e M. C. Mata (org.) *Política y comunicación. Hay un lugar para la política en la cultura mediática?* Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba-Catálogo, 1992.
- MATTELART, A. *Multinacionales y sistemas de comunicación*. México: Siglo XXI, 1977.
- _____. e SCHMUCLER, H. *América Latina en la encrucijada telemática*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- MATTOS, H. Liturgias políticas na transição democrática brasileira. *Comunicação&política* XIII, n. 22-25, 1993: 120-27.
- MIGUEL, L. F. O campeão da união: o discurso de Fernando Henrique na campanha de 1994. *Comunicação&política* nova série V, n. 1, janeiro-abril 1998, Mídia e discurso político nas eleições presidenciais de 1994.
- _____. *Comunicação&política* nova série IV, n. 1, janeiro-abril 1997: 80-97.
- NOBLAT, Ricardo. *Céu dos favoritos. O Brasil de Sarney a Collor*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1990.
- NOVARO, Marcos. O debate contemporâneo sobre a representação política. *Novos Estudos Cebrap* 42, julho 1995: 77-97.
- OLIVEIRA, F. de. *Collor. A falsificação da ira*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- PORTALES, D. Televisión: la construcción de utopías en el mercado. *Comunicação&política* nova série I, n. 3, abril-julho 1995: 217-24.
- _____. *Utopías en el mercado. Teoría y práctica de una contribución democrática de la televisión*. Santiago de Chile: Ornitorrinco, 1994.
- _____. La contribución democrática de la televisión. *Comunicação&política* I, n. 8, 1988: 131-56.
- PORTO, M. Telenovelas e Política: o CR-P da eleição presidencial de 1994. *Comunicação&política* nova série I, n. 3, 1995: 55-76.
- _____. e GUAZINA, J. A política na TV: O Horário Eleitoral da eleição presidencial de 1994. *Comunicação&política* nova série V, n. 2, 1998.
- RLAIS, S. Constitutionnalisme, souveraineté et représentation. In: AA.VV. *La continuité constitutionnelle en France de 1789 a 1989*. Paris: Economica, 1990.
- RIBEIRO, R. J. A política como espetáculo. In: E. Dagnino (org.). *Anos 90. Política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1995: 31-40.
- RICHERI, G. Nuevas tecnologías e investigación sobre las comunicaciones de masas. In: M. de Moragas. *Sociología de la comunicación de masas*. Barcelona: Gili, 1985 vol. IV.

- RONCAGLIOLO, R. Los espacios culturales y su onomástica. *Comunicação&política* nova série V, n. 1, janeiro-abril 1998.
- RUBIM, A. A. Política, mídia e eleições: 1989 e 1994. *Comunicação&política* nova série IV, n. 3, setembro-dezembro 1997: 53-62.
- SARTI, I. Representação e a questão democrática contemporânea. O mal estar dos partidos socialistas. Tese de Doutorado em Ciência Política, Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro-IUPERJ, 1998.
- _____. Deus escreve certo... por linhas parabólicas. Encarte sobre eleições. *Comunicação&política* nova série I, n. 2, dezembro 1994a: 189-93.
- _____. Lo Real de una campaña: Brasil, elecciones 94. *Quehacer* 91, Desco, set.-oct. 1994b: 86-91.
- _____. Nuevas tecnologías en la era de la televisión. *Día-Logos de la Comunicación* 25, Felafacs, 1989: 78-87.
- _____. A critical view on communication and dependency. In: E. MacAnany, N. Janus and J. Schnitman. *Critical Communication: national and international issues*. N.Y: Praeger, 1980: 317-34.
- _____. Comunicação e dependência cultural: um equívoco. In: J. Wertheim (org). *Os meios de comunicação: realidade e mito*. São Paulo: Nacional, 1979: 231-51.
- SARTORI, G. Videopolítica. *Rivista Italiana de Scienza Política* XIX, n.2, 1989.
- SCHMUCLER, H. e MATA, M. C. (org.) *Política y comunicación. Hay un lugar para la política en la cultura mediática?* Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba-Catálogo, 1992.
- SOARES, M. Televisão e democracia. In: H. Mattos (org.). *Mídia, eleições e democracia*. São Paulo: Scritta, 1996.
- SODRÉ, M. *O social irradiado, violência urbana, neogrotesco e mídia*. São Paulo: Cortez, 1992.
- _____. *O Brasil simulado e o real*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1990.
- TOSI, A. A massa na praça: mobilização e conflito na campanha das *diretas já*. *Comunicação&política* nova série I, n. 3, abril-julho 1995: 163-78.
- TREJO D., R. Telecracia no es democracia. *Comunicação&política* nova série I, n. 3, abril-julho 1995: 107-26.
- VASCONCELLOS, G. F. *O príncipe da moda*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1997.
- WAISBORD, S. Contando histórias de corrupção: narrativa de telenovela e moralidade populista no caso *Collorgate*. *Comunicação&política* nova série III, n. 2, maio-agosto 1996: 94-111.

Resumo

No Brasil dos anos 90, a centralidade da mídia, em especial da Rede Globo, tem provocado transformações radicais não apenas na forma de se fazer política, como na configuração de uma nova cultura política. Percebe-se que estas alterações afetam não apenas a tradição patrimonialista da sociedade brasileira, como incidem sobre a questão democrática e atingem profundamente a representação em crise na contemporaneidade. No entanto, este fenômeno permanece difuso e tem recebido tratamento por vezes superficial. O texto aqui apresentado revisita a literatura. Por ora, conclui que, se a carência de instrumentos conceituais no tratamento da questão é significativa, o ponto de partida está dado.

Palavras-chave

Mídia, representação, partidos políticos

Abstract

The strong presence of the media in the Brazilian political scene has led to deep changes not only in the way of 'doing politics' but also in the construction of a new political culture. These changes have influenced the 'patrimonialist pattern' of the Brazilian cultural and political tradition in a specific sense which tends to strengthen the present and international 'crisis of representation'. However, this process still is far from being fully analyzed and understood. This article reviews the literature. It concludes that there is already a point of departure to the subject, despite the need to improve its theoretical approach.

Key-words

Media, representation, political parties

A ÉTICA DA VONTADE OU A CIDADANIA MEDÍOCRE*

Fernando Sá

1. Ética e vontade

Ética é um ramo da filosofia cujo objeto de estudo é a moral. Se por moral entendemos o conjunto de normas ou costumes que orientam a conduta de uma pessoa para que possa ser considerada boa, a ética é a reflexão racional sobre o que se entende por conduta boa e em que se fundamentam os juízos morais. As morais, uma vez que fazem parte da vida humana concreta e têm seus fundamentos nos costumes dos povos, podem ser várias (cristã, muçulmana, dos índios guarani etc.) e são aceitas tal como são, enquanto a ética, que se apóia na análise racional da conduta moral, tende a uma certa universalidade de conceitos e princípios. Embora se admita a diversidade de sistemas éticos ou formas concretas de refletir sobre a moral - basta ver os recentes estudos sobre ética e biologia -, o rigor filosófico exige que esta reflexão seja fundamentada e possa ser objeto de crítica. Em resumo, a ética está para a moral assim como a teoria está para a prática, a moral é um tipo de conduta, a ética é uma reflexão filosófica sobre a conduta dos homens.

Segundo Adolfo Sánchez Vázquez (1978, p. 12):

Assim como os problemas teóricos morais não se identificam com os problemas práticos, embora estejam estritamente relacionados, também não se podem confundir a ética e a moral. A ética não cria a moral. Conquanto seja certo que toda moral supõe determinados princípios, normas ou regras de comportamento, não é a ética que os estabelece numa determinada comunidade. A ética se depara com uma experiência histórico-social no terreno da moral, ou seja, com uma série de práticas morais já em vigor e, partindo delas, procura determinar a essência da moral, sua origem, as condições objetivas e subjetivas do ato moral, as fontes da avaliação moral, a natureza e a função dos juízos morais, os critérios de justificação destes juízos e o princípio que rege a mudança e a sucessão de diferentes sistemas morais.

A ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade. Ou seja, é ciência de uma forma específica de comportamento humano.

Tanto a moral como a ética, termos que na prática acabam sendo usados como sinônimos, têm uma função prática: referem-se, embora não exclusivamente, a situações de conflito na vida das pessoas. Do ponto de vista da moral há de se tomar uma decisão prática; do ponto de vista da ética há de se construir a consciência moral no hábito de saber decidir moralmente. Em ambos os casos estamos tratando de fundamentação moral.

Esta fundamentação pode ser entendida de duas maneiras: como metaética ou como ética normativa. A primeira procura entender qual é a natureza da ética no plano da análise dos conceitos e trata de questões tais como: o que se entende por moral?; o que é bom? etc. A segunda dedica-se à justificação das normas, critérios e valores morais e da fundamentação dos juízos morais quando se depara com o seguinte tipo de questões apresentadas, respectivamente, por Platão e Kant: é preferível sofrer a injustiça que cometê-la; age como a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade, em lei universal da natureza etc. Assim como há diversas classes de metaética, também há diversos tipos de éticas normativas, chamados sistemas éticos ou morais que não se excluem mutuamente. Na realidade pode-se dizer que a metaética é a ante-sala da ética normativa.

Como a ética é o ramo da filosofia que estuda a conduta humana em sociedade, a primeira questão metaética é definir o que se entende por ato moralmente bom. As teorias metaéticas que pretendem responder a esta questão se dividem em teorias não cognitivas, que afirmam não ser possível demonstrar a bondade moral através de meios racionais, e teorias cognitivas, que afirmam ser isto possível. As teorias não cognitivas são divididas em emotivismo e prescritivismo, enquanto as cognitivas em intuicionismo e descritivismo.

O pensamento de G.E. Moore é um bom exemplo do que representa uma teoria metaética. Em *Principia Ethica* (1903, p. 10), Moore sustenta que o conceito de bom, problema central da ética, é indefinível. Saber o que é bom só é possível mediante uma intuição. Pretender analisar o conceito de bom, decompondo-o em propriedades ou características, é confundir-lo com um objeto da natureza e cometer a falácia naturalista. A postura do intuicionismo ético, em oposição ao naturalismo ético, é

afirmar que as verdades morais são conhecidas por intuição, ou seja, é através da intuição que sabemos se um ato humano é um ato moral. O intuicionismo ético foi questionado pela teoria emotivista. Para Alfred J. Ayer, o mais radical dos emotivistas, sustentar que algo é bom ou afirmar um enunciado moral carece de todo valor cognitivo e descritivo, pois um enunciado deste gênero não pode ser verdadeiro ou falso, dado que trata-se apenas de um pseudo-enunciado e com ele somente se expressa a tendência moral pessoal.

O prescritivismo é outra das metateorias não cognitivas sobre a ética segundo a qual os enunciados éticos expressam prescrições ou mandatos, mas de tal índole que, no fundo, permitem adotar critérios de discussão sobre as argumentações morais. Seu principal representante, Richard M. Hare, defende o ponto de vista que o moral é aquilo que se apresenta como um mandato universal, isto é, um enunciado ético é um juízo prescritivo que pode ser um imperativo, uma norma ou um juízo de valor. Um imperativo impõe-se a uma pessoa porque esta admite a existência de normas e deve admiti-las porque participa da aceitação comum dos valores da sua sociedade. O prescritivismo recebeu críticas do descritivismo, teoria metaética cujos principais representantes são G. J. Warnock, Philippa Foot e Peter Geach. Segundo Warnock (1968, p. 67), por exemplo, o moral não se identifica forçosamente nem com o prescritivo nem com o universal, mas é simplesmente regulado com normas por ser algo que se considera vitalmente importante, ou fonte de conflitos internos ou causa de conflitos externos.

A ética normativa, por sua vez, é um conjunto de concepções diferentes que se articulam em torno de princípios e métodos nos quais se fundaria a vida moral. Dividem-se, basicamente, em éticas teleológicas e éticas deontológicas. As primeiras, também chamadas de finalistas ou consequencialistas, se estruturam em torno dos fins ou das considerações sobre as consequências das ações. As segundas se organizam em função do princípio do dever. Exemplo claro de ética deontológica é a moral formal de Kant e de ética teleológica o eudemonismo de Aristóteles, para quem a felicidade, *eudaimonia*, é o objetivo principal da vida humana e uma atividade nobre da alma, do mundo das idéias. A ética grega de orientação teleológica, tem início com Sócrates, considerado o fundador da investigação ética. Realmente Sócrates traz a luz os conceitos fundamentais para se definir o campo ético, mas este tipo de reflexão filosófica tem seu ponto alto com Aristóteles. A ética grega, que tem origem no pensamento de Sócrates, Platão e Aristóteles é, fundamentalmente, uma moral de virtudes (éticas e dianoéticas).

As teorias deontológicas tiveram como modelo a ética kantiana, que estrutura-se de acordo com o princípio de atuar conforme o dever que a consciência humana – a razão prática – se impõe a si mesma mediante o imperativo categórico. Kant acredita que esta é a única ética racional, digna do ser humano, que não prescreve nada de concreto, nada de material mas que apenas impõe um motivo formal à vontade, válido para todos os homens e para qualquer situação (universal e necessário). A esta ética Kant chama de formal e autônoma, enquanto que as restantes são consideradas por ele como materiais e heterônomas. A ética kantiana dignifica a vontade e a pessoa humana, mas historicamente foi considerada rigorista, vazia dos valores pelos quais as pessoas agem e não apta para fundar um comportamento moral que leve em conta seres não humanos.

O utilitarismo, opondo-se ao carácter formal da ética kantiana, sistematiza-se em torno da finalidade das ações humanas e da avaliação das suas conseqüências. É, portanto, uma ética finalista ou conseqüencialista. A finalidade é definida como utilidade. O único critério racional que dispomos para avaliar a moralidade de um ato é considerar as conseqüências que derivam dele para a felicidade humana. Já em pleno século XX, com o chamado utilitarismo das preferências, os utilitaristas passam a considerar, como critério para o cálculo do bem-estar, as preferências de todos os envolvidos na decisão.

Recentemente, a teoria da justiça proposta por John Rawls¹, que se inspira em Kant e nas doutrinas contratualistas, também pode ser aplicado à ética. Segundo Rawls, para se decidir, em situações conflituvas, sobre questões que envolvam *bens sociais primários* tais como liberdade, igualdade de oportunidades, renda, riqueza etc. deve-se recorrer ao princípio que denomina de *maximin* e que se traduz por maximizar as exigências dos indivíduos socialmente desprotegidos.

Na sua principal obra, *Uma Teoria da Justiça* (1971), o sentido que Rawls pretende dar à justiça é fundado na teoria clássica do contrato social, considerado por ele como o fundamento moral de uma sociedade. A idéia deste contrato moral remete a uma "posição original", ou situação original hipotética, na qual os indivíduos deveriam estabelecer as condições sobre as quais estariam dispostos a viver em sociedade, isto é, determinar quais normas de justiça estariam dispostos a adotar. Numa situação onde cada indivíduo ignora qual é o lugar e a parte que lhe cabe vivendo em sociedade, suas decisões não são resultado de escolhas racionais, mas de pré-julgamentos interessados, motivados apenas pelo egoísmo e que prescindem de cri-

térios morais. Nestas condições não resta outro remédio senão adotar a estratégia própria da teoria dos jogos onde, dada a incerteza para a tomada de decisões, deve-se assegurar a situação do mal menor. Nesta condição e por estratégia, os indivíduos devem escolher dois princípios: 1. O princípio da igualdade e 2. O princípio da diferença. O primeiro princípio assegura o máximo de liberdade a cada um, compatível com o máximo de liberdade de todos. O segundo justifica a desigualdade quando esta resulta em benefícios para todos (1997, p.64).

Primeiro princípio:

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas, compatível com um sistema similar de liberdade para todos.

Segundo princípio:

As desigualdades econômicas e sociais devem ser reestruturadas de maneira que sejam para: a) maior benefício para os menos favorecidos, de acordo com um princípio de distribuição justa; b) a isto deve ser agregado que os cargos e as funções sejam acessíveis a todos, segundo condições de justa igualdade de oportunidades.

Conceito geral

Todos os bens sociais primários – liberdade, igualdade de oportunidades, renda, riqueza e as bases de respeito mútuo – devem ser distribuídos igualmente, a menos que uma distribuição desigual de um ou de todos estes bens redunde em benefício dos menos favorecidos.

À adoção destes princípios e de suas conseqüências Rawls chama de “justiça eqüitativa” ou justiça entendida como eqüidade (*fairness*) ou “imparcialidade”. O filósofo americano sustenta que este conceito de justiça, fundamentado na moral (reinterpretada) de Kant, é superior ao conceito de justiça desenvolvido pelo utilitarismo.

A palavra vontade (do latim *voluntas*), por sua vez, designa uma atividade superior da psiquê humana, orientada para a ação e entendida como capacidade de se auto-determinar livremente através dos fins designados pela razão.

Aristóteles foi um dos primeiros pensadores a fazer uma relação direta da ética com o ato voluntário, ou da virtude com a vontade, afastando-se do intelectualismo moral de Sócrates² cuja tendência era dar uma importância excessiva à razão quando se tratava da ética. Para Sócrates a virtude se identifica com o saber e, para ele, apenas o ignorante seria capaz de praticar o mal. Aristóteles critica as suposições socráticas invocando o empirismo e a consciência. Desta maneira, introduz o conceito de fraqueza da vontade ou *acrasia*, isto é: faz-se o mal também sabendo-se que se pratica o mal, de modo que o conhecimento do que é justo ou injusto é condição necessária para se praticar o mal, mas não é condição suficiente e, muito menos, condição suficiente e necessária.

O conceito do termo vontade como faculdade humana livre, em seu uso filosófico, tem origem na escolástica. Augustin de Hipona (Santo Agostinho) esboça, por razões de moral e teologia, a questão do livre arbítrio³. A vontade é entendida como o apetite racional, o desejo submetido à racionalidade ou ao conhecimento. A vontade seria, desta forma, a capacidade de se tomar decisões livremente, assim como é, também, o próprio ato desta capacidade. A relação entre vontade e conhecimento, ou entre querer e conhecer não é entendida da mesma forma entre os filósofos escolásticos. Os debates entre as diferentes correntes de pensamento deste período acabam por criar o conceito de voluntarismo, defendido pelo escolasticismo⁴ que, ao contrário do tomismo, defendia a primazia da vontade e da liberdade humanas sobre o conhecimento. Para alguns, principalmente para os seguidores de John Duns Scot e William de Ockham⁵, a liberdade é a característica formal da vontade, enquanto que, para outros, é uma determinação da razão.

Descartes (1973, p. 127), que identifica a vontade com o livre arbítrio, faz também a sua relação com a possibilidade do engano, afirmando que a vontade será tanto mais livre quanto mais submetida ao conhecimento; a vontade livre, e não o conhecimento, induz o homem ao erro. Spinoza (1973, p. 190) identifica a vontade simplesmente com o conhecimento, de modo que as volições são maneiras de pensar e, por isso mesmo, não se pode falar de uma vontade livre, mas de uma vontade submetida a causas, assim como todas as outras coisas da natureza. Kant, por sua vez, identifica a vontade com a razão prática, cujo objetivo é o desenvolvimento de uma "vontade boa", aquela que age por dever, determinada pelo imperativo categórico. A razão prática, livre e autônoma⁶, não apenas é criadora da ordem moral, mas é aquela que permite o conhecimento (prático) do mundo inteligível, lugar onde a razão teórica não pode chegar. Note-se que o poder criador da razão prática, segun-

do Kant e o kantismo, transformada no eu transcendental, constitui o ponto de partida do idealismo alemão.

E Nietzsche cria a expressão vontade de potência ou de poder (*der Wille zur Macht*) em sua luta contra a transcendência. O mundo não é obra de um Deus e a existência não é determinada por um fim transcendente, mas é a expressão de uma vontade de potência entendida por Nietzsche como uma expressão-simulacro ou metafórica. Vontade de potência não quer dizer que a vontade queira o poder, nem é uma noção antropomórfica, mas que é o poder que necessita da vontade. Nietzsche (1973, p. 283) chama de vontade de potência ao elemento genealógico da força, e esta vontade de potência não é nem um ser nem um devir, é um *pathos*. Assim como o eterno retorno é o ser afirmando-se no devir, a vontade de potência é o uno que se afirma no múltiplo. A vontade de potência é o impulso que conduz a encontrar a forma superior de tudo o que existe e afirmar o eterno retorno que separa as formas superiores, afirmativas, das formas inferiores ou reativas. Portanto, não se deve encontrar nesta expressão qualquer conotação política.

Na atualidade o conceito de vontade é criticado por diversas correntes da filosofia e da psicologia. Para Gilbert Ryle, por exemplo, falar de atos voluntários e livres é uma demonstração de erro categorial⁷, uma confusão atribuída por ele ao “mito de Descartes”. Na realidade, segundo Ryle, não há mais vontade que as volições e estas não são mais que outras maneiras de falar (o mundo mental) sobre a conduta humana observável.

Se vários pensadores, em momentos e com intensidades diferentes nas suas obras, trabalharam com os conceitos de ética e de vontade, um deles praticamente transformou a ética da vontade em eixo central da sua obra. Estamos nos referindo a Jean-Jacques Rousseau ao qual, a partir de agora, vamos dedicar algumas linhas a mais deste pequeno ensaio.

2. Ética da vontade x cidadania medíocre

O pensamento de Jean-Jacques Rousseau não é, certamente, o produto apenas de uma especulação racional, mas o resultado de sua própria vida frente a todas as dificuldades que enfrentou, é a expressão de um pensamento no qual cabe, como em muito poucos filósofos, o nome de existencial. A tal ponto que, segundo Cassirer (1999, p. 37) não só a sua biografia parece explicar e justificar a sua obra, mas a sua

vida, como ele mesmo mostrara nas *Confissões*, está entrelaçada às posições teóricas que assumiu.

Jean-Jacques Rousseau começa a manifestar sua rebeldia no *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), que obteve o primeiro lugar no concurso aberto pela Academia de Dijon, cujo tema era a influência das artes e das ciências no desenvolvimento e elevação dos costumes. Em pleno Iluminismo Rousseau (1995, p. 252) defende a tese que o desenvolvimento das artes e das ciências, além de não terem aperfeiçoado os costumes, tinham conseguido corrompê-los.

Se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa felicidade, se corrompeu os costumes e se a corrupção dos costumes chegou a prejudicar a pureza do gosto, que pensarmos dessa multidão de autores secundários... Que pensarmos desses compiladores de obras que indiscretamente forçaram a porta das ciências e introduziram em seu santuário uma população indigna de aproximar-se delas, enquanto seria de desejar-se que todos aqueles que não pudessem ir longe na carreira das letras fossem impedidos desde o início e encaminhados às artes úteis à sociedade?

Esta mesma linha de argumento foi defendida no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, onde apresenta o homem culto como o resultado de sucessivas impurezas que foram aderindo ao homem natural. Somente este último é capaz de revelar, claramente, a bondade originária dos sentimentos e a relação direta com a Natureza. É bom que se diga, de imediato, que Rousseau não prega a volta ao homem natural como a regressão a um suposto estado primitivo - tal como afirmou Voltaire, no calor da polêmica travada com Rousseau, ao dizer que o agradecia por ter recebido "um novo livro contra o gênero humano" -, mas este estado constitui, por assim dizer, o ponto de referência sobre o qual devem se voltar todas as considerações de tipo social e moral.

Se o homem foi corrompido pela sociedade é preciso refletir sobre a sua natureza antes do pacto ou contrato social que institui o estado de sociedade. Até então, a hipótese do estado de natureza, o estado natural do homem, havia sido defendida, de perspectivas diferentes e opostas pelos patrocinadores do direito natural, Grocio e Pufendorf e pelos teóricos ingleses Hobbes e Locke. Hobbes viu no estado de natureza o estado de guerra perpétua de todos contra todos, enquanto Locke o via

como uma situação em que a racionalidade fazia-se desejável para a sociedade preservar melhor sua liberdade e propriedade naturais. Já os jusnaturalistas consideravam que os homens eram livres e iguais em estado de natureza. Tanto uns quanto outros viram no pacto ou contrato social o meio convencional de estabelecer a sociedade que, apesar de seus defeitos, criava uma situação de vida mais estável para os homens.

Rousseau discorda desses argumentos. Recorre à hipótese do estado de natureza como forma de estabelecer, com a contraposição entre natureza/sociedade, uma forma de entender o presente, apontando os males que foram impostos aos homens através da vida em sociedade: a natureza é boa e generosa para os homens, a sociedade os corrumpem. No estado de sociedade o homem torna-se simples escravo, dominado pelo poder do mais forte, tal como acontece hoje na sociedade política. Ao contrário, no estado de natureza o homem era livre, desejava apenas conservar a vida e satisfazer suas necessidades naturais sem necessidade de trabalhar para viver, sem um lar, sem linguagem, mas sem guerras e sem necessidade ou desejo de praticar o mal contra outros homens.

O desenvolvimento da natureza humana foi levando gradualmente o homem à necessidade de criar vínculos sociais, fonte de todas as suas desgraças. A criação do estado de sociedade se caracteriza pelo estabelecimento da propriedade privada, este é o momento em que se rompe o encanto do estado natural. Ao introduzir-se a propriedade privada na vida dos homens se introduz, com ela, a desigualdade moral que, através do contrato social e suas leis, sanciona e perpetua o privilégio e a conseqüente divisão dos homens entre ricos e pobres. Rousseau conclui que este tipo de desigualdade é absolutamente contrária ao direito natural. Se a sociedade se estabeleceu mediante um pacto que privilegia o sistema proprietário, origem da desigualdade entre os homens, parece-lhe evidente - contra a opinião de todos os juristas que legitimam o estado de coisas existentes com a teoria do contrato social - que o que deve ser reformado é a própria teoria e natureza do pacto e não a ordem social. Para Rousseau, se o pacto social é necessário, ele deve ser concebido e ordenado de tal forma que não anule a liberdade do estado de natureza. Em seu melhor estilo e sem nos dar qualquer chance para procurar atalhos secundários, sua argumentação é reforçada com a apresentação de uma questão determinante, mas que hoje pode nos soar de forma aparentemente ingênua: como pode o homem permanecer livre renunciando à sua liberdade?

É para tentar responder a esta pergunta que Jean-Jacques desenvolve toda a argumentação contida em *O Contrato Social*, paralelamente complementada com a obra pedagógica *Emílio*. As paixões e egoísmos nascidos da euforia de uma sociedade artificial ficam evidentes através da hipótese do contrato social, onde o indivíduo se desvincula voluntariamente das formas de relação interindividuais, para submeter-se, por livre consentimento, à obediência a leis determinadas por uma vontade geral. Essas leis, que devem coincidir com a forma natural da existência humana, não representam a coação imposta pelas paixões e pelo egoísmo, mas a igualdade que deve estar expressa, simultaneamente, na lei comum e no sentimento. Este contrato não é, por conseguinte, o produto de uma reflexão intelectual que estimula a constituição da sociedade para evitar a destruição do indivíduo, é a manifestação da soberania da vontade geral em um Estado verdadeiramente democrático, que deve acatar os direitos naturais de cada pessoa. Da sua teoria política, aquela que decorre do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1758), do *Emílio* (1762) e, sobretudo, de *O Contrato Social* (1762) os comentadores farão diferentes avaliações: para uns está na origem da teoria política da democracia, para outros está simplesmente alinhada entre aqueles trabalhos classificados como românticos, utópicos e visionários.

O conceito de vontade geral indica, em *O Contrato Social*, a vontade coletiva do corpo político e soberano que deve visar ao interesse comum. Deve emanar do povo e se expressar através da lei, que é votada diretamente em assembleia; sendo garantida e não limitada a liberdade do cidadão. Para Rousseau somente assim pode-se falar em cidadão e cidadania. Para que alguém do povo torne-se cidadão é necessário que seja um ator da vontade política, somente desta forma o povo pode considerar-se soberano. Certamente enquanto for governado será súdito, mas será súdito detentor da sua liberdade, porque obedece às leis que ele próprio ajudou a fazer. Passa a obedecer, assim, a uma vontade que é também a sua autêntica vontade, o seu natural desejo de justiça. Onde o homem e o povo não obedecem às leis criadas por eles mesmos, devem ser obrigados a fazer isto pelo Estado, o que, em última análise, para Rousseau, significa serem condenados à liberdade. Desta forma, a liberdade natural é substituída pela liberdade civil, que consiste em obedecer somente à lei, e em aquiescer à vontade geral e jamais a uma vontade particular ou corporativa. Somente como agente e ator da vontade geral o homem pode realizar sua virtude plena, tanto ética quanto civil.

Por outro lado, Rousseau diferencia a vontade geral da vontade particular, da vontade de todos e da vontade corporativa, que tendem ao interesse privado. A vontade geral distingue-se das outras vontades pelo seu caráter ético, ou seja, pelo interesse comum a que esta aspira, como veremos em seguida⁸.

Didaticamente Rousseau (1995, p. 363) afirma que cada ser humano tem um forte sentido de si mesmo. Com essa idéia, o indivíduo acaba por desenvolver toda uma visão do que é o seu interesse particular, em detrimento dos interesses dos outros indivíduos que fazem parte da mesma comunidade.

Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará menos os outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio.

Atores deste conflito, os indivíduos que fazem parte de uma comunidade podem não estar dispostos a fazer o que lhes é solicitado pela vontade geral ou, ainda, pode ser que tentem subverter a vontade geral, substituindo-a pela sua própria vontade particular, camuflada em vontade geral. Em ambos os casos, a sociedade civil enfrentará crises políticas agudas.

A diferenciação que Rousseau faz, sobretudo em *O Contrato Social*, entre vontade particular e vontade geral, levou alguns dos seus críticos, tal como A. Philonenko (1993, pp. 1024-1043), a supor que Rousseau acredita que só abandonando a vontade particular e substituindo "a existência física e independente que todos nós recebemos da natureza por uma existência parcial e moral" (1995, p. 381) é que os homens podem tornar-se cidadãos satisfatórios e a sociedade civil pode ser instituída e se desenvolver. Essa leitura positivista deu origem à crença de que sua doutrina era autoritária, pois o que de fato Rousseau desejava era destruir a individualidade dos homens e transformá-los em meros ocupantes de um papel social. Crítica equivocada.

Em primeiro lugar, Rousseau deixa claro que nem todos os poderes, bens e liberdade de um indivíduo estão sob o controle da vontade geral e da lei (1995, p. 373). Em segundo lugar, embora Rousseau trace uma linha divisória entre o interesse privado e o interesse comum, seria absurdo supor que as vantagens desfrutadas

por um cidadão não o sejam em seu interesse, mas contra este. Para Rousseau, o indivíduo isolado quando se transforma em cidadão passa a estar ligado a outros cidadãos numa causa comum, sob leis iguais, de tal modo que certas coisas que são para sua vantagem ou desvantagem não estariam em questão se ele não tivesse ligação alguma com os outros. O homem, até então isolado, ao assumir a identidade de cidadão se vê obrigado a discernir sobre vantagens e desvantagens individuais não sob um ponto de vista imutável de uma identidade cristalizada, mas sob pontos de vista diferenciados que lhe serão impostos pela própria vida em comunidade. Rousseau explica (1995, p. 364) que o homem isolado ao adotar a identidade de cidadão passa a desenvolver suas faculdades, ampliar suas idéias e enobrecer seus sentimentos de um modo que jamais ocorreria se ele ainda fosse depositário de uma identidade individual particular. Ao fazer parte ativa de uma comunidade justa e próspera, o ser de um indivíduo é ampliado e as suas possibilidades de vida também.

Na realidade, não se trata simplesmente de trocar uma coisa pela outra, mas de passar a considerar uma nova escala de valores, objetivos, responsabilidades e recompensas que estejam ao alcance de uma pessoa. De fato Rousseau pensa que a auto-realização como cidadão deve ter prioridade sobre a mera existência individual. Mas isso não quer dizer que a existência privada não deva ser considerada. Ao assumir um novo papel social o indivíduo não deixa de ser o que era antes, nem perde a capacidade de ser alguém que se esforça para realizar-se individualmente ou para adquirir certos bens. Se o conflito entre ser indivíduo ou cidadão se estabelecer, certamente isso obrigará o indivíduo a estabelecer prioridades. Ao nos alertar sobre a existência do conflito entre a vontade particular e a vontade geral, Rousseau está simplesmente nos dizendo que é assim que os homens agem quando se vêem obrigados a responder a estímulos conflitantes e que, em última análise, acabam por representar modos diferentes de ser.

Mesmo no melhor modelo de Estado e sociedade sempre haverá grupos de pessoas que, em virtude da sua posição ocupada no Estado, têm necessidades e interesses comuns a defender e que, por sua vez, são diferentes dos interesses que todas têm como indivíduo ou pessoa privada. Considerando-se o grupo esses interesses comuns são gerais – Rousseau refere-se a magistrados, membros do governo e da administração pública (1995, p. 400) – mas são identificados como particulares em relação ao conjunto do Estado, embora tenham características diferentes do que ele denomina a vontade “particular” de uma pessoa, a qual tende “somente para sua

vantagem pessoal¹¹. Os interesses do grupo passam a ser os objetos de sua própria vontade, e essa vontade comum do grupo é denominada por “vontade corporativa”.

Uma vez introduzida, a idéia de uma vontade corporativa não fica necessariamente restrita aos organismos criados e estabelecidos pelo Estado, mas pode ampliar-se a grupos mais informais unidos por sua profissão, como os jornalistas; ou a grupos com um interesse comum, como os tricolores etc. Em consequência de seu cargo, profissão ou interesse semelhante, pode haver certas coisas que, para cada um deles, promoverá indistintamente o bem estar destas pessoas. Essas coisas a serem obtidas serão para vantagem comum do grupo e, por consequência, será objetivo do grupo obtê-las. Esse interesse é comum, antes de tudo, porque como jornalista, tricolor, ou seja lá o que for, há certas coisas que só são vantajosas para quem for simplesmente considerado, em seu papel e função de jornalista, tricolor etc. A comunidade de interesses não deriva da convergência dos interesses de pessoas privadas, mas da convergência de pessoas privadas que desempenham papéis comuns dos quais são obtidas vantagens específicas do papel desempenhado ou da função exercida.

Para um magistrado, pode ser vantajoso, uma vez incumbido da administração da lei, estar apto a fazê-lo rápida e facilmente, e a desfrutar do poder e dos recursos necessários para tanto. A vontade corporativa dos magistrados tenderá, portanto, para um aumento de poder na administração da lei, por exemplo.

Aquí, mais uma vez, talvez seja necessário reforçar a advertência de que não estamos supondo a existência de qualquer outra coisa que não sejam pessoas individuais que têm razão para querer isto, aquilo ou uma outra coisa qualquer. Não é uma entidade abstrata, mas são os indivíduos que têm interesses próprios como pessoas privadas e em seus papéis; uma vontade corporativa é apenas a vontade que uma pessoa tem, como pessoa pública, de atuar e realizar seus desejos como membro de uma instituição, classe social ou categoria profissional. Consideradas apenas em seu papel de membros de uma categoria profissional, as pessoas terão interesses mais ou menos idênticos, então a vontade corporativa de, digamos, magistrados ou jornalistas, será exatamente a mesma vontade de qualquer magistrado ou de qualquer jornalista — isto é, buscar racionalmente o que seja para sua vantagem.

Podem ser distintas mas não conflitantes a vontade particular e a vontade corporativa de uma pessoa. Caso eu me identifique fortemente com os objetivos da magistratura, então alguns dos meus próprios objetivos serão os de um magistrado.

Neste momento, pode-se dizer que o meu interesse particular inclui agora o interesse corporativista; ou que deixei de agir como uma pessoa puramente privada. Frequentemente, o conflito pode ocorrer entre as necessidades de família e de trabalho. Em tais casos, é necessário determinar a prioridade ou prioridades – sobretudo no caso da vontade geral. Como uma corporação dentro do Estado, os magistrados existem para servir a propósitos essenciais, mediante autorização do corpo soberano. Uma vez regulamentada, a existência deles não ameaça a estabilidade nem o bem-estar do Estado. No entanto, Rousseau tinha consciência de que tais corpos, com seus interesses especiais, os quais permanecem particulares em face do bem geral de toda a comunidade, podem tentar favorecer cada vez mais seus interesses setoriais, por processos não autorizados e à custa do bem geral. Ao desfrutarem do poder necessário para o desempenho de suas tarefas, os magistrados serão inclinados a aumentar esse poder, seja ampliando o papel da magistratura, seja usando o mesmo poder para influenciar em outros assuntos. Esse impulso é mais uma manifestação de amor-próprio, embora a uma certa distância – pode ser a glória de ser um magistrado que está sendo exaltada à custa dos outros, ou então uma extensão da ganância e da ambição que toda a pessoa privada tende a levar para qualquer posição pública que passe a ocupar. Instaura-se, assim, a competição entre pessoas, a competição entre grupos e facções, como também a opressão de indivíduos privados por facções. Esta competição coloca em perigo a harmonia social e impede ainda mais a realização de qualquer bem comum.

Diante desta possibilidade, Rousseau (1995, p. 372) preferia que o número, poder e influência de tais corpos intermediários situados entre a vontade geral da comunidade como um todo e a vontade particular de um indivíduo fossem tão pequenos quanto possível ao afirmar ser essencial, para se alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo. No caso da existência de sociedades parciais, é preciso multiplicar-lhes o número a fim de impedir-lhes a desigualdade. Para Rousseau, tais precauções são as únicas convenientes para que a vontade geral sempre se esclareça e o povo não seja enganado.

Certamente o texto que transcrevemos em seguida é uma das passagens mais polêmicas das obras de Rousseau (1995, p. 371).

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente aos interesses comuns; a outra, ao inte-

resse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente resta, como soma das diferenças, a vontade geral.

Se o objetivo é encontrar a coerência no seu pensamento, é necessário, em primeiro lugar, compreender o que é conceituado por vontade geral e por uma vontade particular; em seguida verificar como dos a-mais e a-menos de vontades particulares, poderia emergir a vontade geral.

A vontade particular consiste no que ela quer só para si, para realizar o amor de si mesmo, não considerando os desejos e interesses dos outros, exceto na medida em que possa fazer uso desses para promover o seu próprio interesse individual. Podemos supor que esta pessoa considere como seus interesses particulares, em primeiro lugar, alcançar o conforto material com um mínimo de esforço e, em segundo, exercer um controle sobre outros membros da comunidade, de tal modo que o trabalho deles possa ser dirigido para servir ao seu próprio interesse pessoal.

Ora, outras pessoas terão objetivos semelhantes. Como nem todos podem desfrutar do controle sobre terceiros, algum esforço para obter os bens materiais terá de ser realizado. Um a-mais pode ser alcançar a abundância material com um mínimo de trabalho, mas isso acaba sendo anulado pelo fato de que outros também querem isso para si mesmos, e se ninguém estiver disposto a trabalhar a abundância material não ocorrerá. Um outro a-mais pode ser exercer o controle sobre os outros; mas o a-menos é que outros também não de querer controlar. O que resta? O resultado desta conta são resíduos individuais, que incluem projetos para o benefício de cada um que podem ser realizados, enquanto projetos semelhantes estão sendo empreendidos por outros. A promoção de tais objetivos pode ser considerada um bem que seja comum para todos e pode coincidir, pelo menos aproximadamente, com o objetivo da vontade geral, que é o interesse comum.

Fica faltando a essa explicação da coincidência da soma de vontades particulares com a vontade geral um esclarecimento sobre a lealdade e o destino comuns. Rousseau destaca tais sentimentos como fundamentais para a existência de uma sociedade civil justa, equitativa e próspera.

Kant (1982, p. 54), que ainda hoje continua sendo o melhor intérprete de Rousseau, discute esse tema no ensaio *Para a paz perpétua*, declarando que uma "boa organiza-

ção para o Estado” pode ser obtida se for acordada de tal modo que as energias egoístas dos homens se oponham umas às outras, cada uma neutralizando ou eliminando assim os efeitos destrutivos do resto.

Por fim chegamos à noção de vontade geral, que ocupa um lugar estratégico na explicação de Rousseau sobre a origem da lei justa e eficaz no Estado “ideal” descrito em *O Contrato Social*. Aqui está a chave para se entender como podem ser legitimados o poder e a autoridade civil. Como não poderia ser diferente, a noção é complexa e sua interpretação é motivo de muita polêmica.

O corpo soberano do Estado cria e divulga leis para regulamentar a vida comum de todos os membros desse Estado. Essas leis que têm a forma de mandamento devem ser entendidas como declarações de vontade. Segundo Rousseau tais leis são legítimas, ordenam justa e corretamente que sejam obedecidas quando, e apenas quando, essa vontade soberana é a vontade geral.

O corpo soberano compreenderia, por sua vez, todos os membros adultos do Estado. Por consequência, a vontade geral, como vontade do corpo soberano, é, de certo modo, a vontade de todos os membros desse Estado. A questão está em determinar como a vontade geral se relaciona com a vontade de todos os membros do corpo soberano, ou dela possa emergir. Diz Rousseau (1995, p. 373) que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência, deve partir de todos para aplicar-se a todos. Determinar o que isso significa, pode determinar de que modo uma diretiva, oriunda de todos os membros do corpo soberano seria uma expressão da vontade geral.

Aplicar-se a todos significa que ninguém está isento, acima ou à margem da lei; e que a lei está expressa em termos gerais para que nenhum indivíduo ou grupo específico seja discriminado por ela. Embora algumas leis possam impor exigências diferenciadas aos membros da mesma comunidade, Rousseau sustenta que o principal interesse da vontade geral é impor condições e exigências amplas e fundamentais que vinculem as pessoas simplesmente como membros do Estado. A criação de leis específicas e a aplicação da lei caso a caso não é função do Estado, mas do Governo.

Logo em seguida, Jean-Jacques Rousseau estabelece uma distinção entre a vontade de todos e a vontade geral, embora considere que a vontade geral possa ser o somatório da vontade de todos (1995, p. 371). Indica que haverá algumas leis bási-

cas às quais cada pessoa terá motivos idênticos para aceitar, tais como a segurança pessoal, a garantia de meios de subsistência e a dignidade moral, que devem ser compartilhadas por todos. Uma lei que favoreça uns mas prejudique outros indivíduos, não poderia oferecer aos prejudicados qualquer razão para concordar com ela. Apenas quando cada uma das pessoas tem uma razão igual à de todas as outras para concordar com a lei é que, na opinião de Rousseau, essa lei pode ser corretamente considerada como tendo partido de todos, da mesma maneira e pelos mesmos motivos. Só nessas condições é que essa lei constitui a expressão de uma vontade propriamente geral.

Apenas quando a promoção dos interesses que todas as pessoas têm em comum é, para cada pessoa individual, uma preocupação central, é que a lei tem possibilidade de ser, de fato, a expressão da vontade geral. Quando a efetiva promoção dos interesses que todos têm em comum se converter no real interesse de cada um dos membros, não será possível que interesses pessoais ou setoriais subvertam o interesse comum, e a vontade geral seja corrompida. Exatamente por isso Rousseau pensa não ser possível que uma sociedade seja capaz de determinar a sua vontade geral se não tiver desenvolvido um certo senso de lealdade e destino comuns, de modo que o bem de todos se revista de capital importância para cada um (1995, pp. 381-382).

Entretanto, se uma pessoa ou grupo percebe que tem mais a ganhar de leis que lhes sejam particular ou corporativamente favoráveis, por que razão iriam submeter-se às exigências da vontade geral que favorece a todos por igual, sem diferenciação alguma? O que determinaria ser a lealdade comum a sua principal preocupação? Diante desta pergunta Rousseau argumenta que uma pessoa ou grupo ganharia para si uma vantagem ilusória se colocar em primeiro lugar as suas vantagens particulares ou corporativas. Os prejudicados tentarão obter o que lhes foi negado, de modo que a vida nesta sociedade será conduzida pela eclosão de conflitos e agressões.

Rousseau percebe e admite a existência de muitos motivos nas pessoas que as impelem contra a realização e aceitação desse estado de coisas. Isso só faz reforçar a sua idéia de que somente aqueles que estão acostumados a compartilhar e colaborar com outros num esforço comum, possuem a perspectiva concreta de realizar uma existência civil regulamentada por leis que derivam da vontade geral. Não há razão para duvidar da sinceridade de Rousseau quando escreve no *Discurso sobre economia política* (1995, p. 256) que a segurança dos indivíduos está tão intimamente ligada à confederação pública que essa convenção seria licitamente dissolvida se no Estado, a um único cidadão que poderia ter sido ajudado, fosse permitido perecer.

Em seguida pergunta: o empreendimento celebrado por todo o corpo da nação não o obriga a fornecer segurança ao mais humilde de seus membros com o mesmo zelo dispensado a todos os demais?

Para ser verdadeiramente geral, uma vontade deve dar voz aos interesses que cada pessoa tem em comum com todas as outras. Se apenas uma pessoa for desatendida, a vontade deixa de ser geral, a lei para essa pessoa é tirania e ela não tem a obrigação de obedecer-lhe. Para que a justiça seja feita a cada pessoa em comum com todas as outras é um imperativo que se estabeleça a vontade geral. Obedecer à vontade geral forçosamente é ser obrigado a respeitar as necessidades e a dignidade de todas as outras. Ao ser obrigada a agir desta maneira uma pessoa está sendo forçada a ser livre – ou seja, a fazer tudo aquilo que é correto que faça, como pessoa moralmente responsável que reconhece os direitos dos outros.

No entanto, Jean-Jacques Rousseau introduz em *O Contrato Social* o critério da maioria como método empírico para reconhecê-la. A vontade geral, mesmo sem ser a rigor a vontade de todos, declara-se, na prática, através da vontade de muitos, onde os cidadãos participam do direito do voto. A vontade geral vem a ser assim a vontade racional do Estado, juntamente com a vontade racional do povo e do indivíduo, cuja vontade está em conformidade com a do Estado. Com isso, Rousseau entende superar a antítese tradicional entre liberdade e autoridade, criando assim as bases para a teoria moderna da soberania popular.

O conceito de vontade geral não se esgota com Rousseau, durante a Revolução Francesa torna-se popular. Na Assembléia Nacional seu nome é invocado para defender a soberania popular num momento em que o povo ainda precisava ser “iluminado” ou “educado adequadamente”. Em fins de 1791 Rousseau torna-se verdadeiro ídolo popular e a vontade geral transforma-se na “vontade do povo”. Mais recentemente e com uma certa frequência, a teoria da vontade geral é relacionada com o pensamento marxista e com os seus herdeiros, enquanto que, também para estes, a sociedade livre é aquela em que todos obedecem à vontade geral. Na realidade, trata-se apenas de encontrar o tipo certo de sociedade na qual o interesse individual coincida com o interesse geral, o egocentrismo e o apego individual aos próprios fins utilitários sejam anulados e o indivíduo se realize na coletividade. As sociedades do chamado socialismo real são citadas, por vários autores, como as herdeiras autênticas do espírito de Rousseau: mesmo se nelas a democracia tenha um caráter antiparlamentar e a vontade do povo pretenda afirmar-se diretamente

através das decisões da opinião pública que se expressam nas decisões do partido; mesmo se nelas também se note a aspiração da unanimidade e se admita um único caminho reto e, por consequência, uma única vontade determinante da qual é expressão a comunidade, a coletividade ou o Estado.

Em suma e guardadas as devidas proporções, a aplicação prática do conceito de vontade geral em uma certa sociedade, tal como propôs Rousseau, seria um vigoroso instrumento institucional para que esta mesma sociedade garantisse a existência e a distribuição equitativa dos bens sociais primários (liberdade, igualdade de oportunidades, renda, riqueza etc.), tal como, mais de dois séculos depois, propôs Rawls.

3. Uma utopia sensata

Neste ponto gostaríamos de voltar às questões apresentadas no início deste trabalho e rememorar as famosas palavras com as quais Rousseau começa *O Contrato Social* (1995, p. 351):

Os homens nasceram livres e em todo lugar encontram-se a ferros.
...Como veio a se dar esta mudança? Eu não sei. O que pode torná-la legítima? Acredito que posso resolver esta questão.

Como assinala Allan Bloom (1987, p. 559) eis aqui, em primeiro lugar, a colocação do problema político contemporâneo na sua origem e radicalidade. Para Rousseau a garantia da propriedade privada, que inspirou a criação dos Estados modernos, fez com que eles estivessem voltados apenas para a sua própria preservação e, quando muito, para a simples preservação da vida dos seus súditos. Esse Estado, criado para se auto-preservar, acaba por impor uma maneira de viver exatamente contrária àquela que faria os homens felizes. A posse de bens, a propriedade privada, o dinheiro, passou a ser a medida dos valores e virtudes, isto pode não levar à guerra perpétua hobbesiana, mas destrói os fundamentos da confiança e da sociabilidade espontânea, conduzindo ao egoísmo e a uma cidadania medíocre. Mas como há escassez e as necessidades e os desejos de todos os homens vivendo em sociedade não podem ser satisfeitos, os ricos são protegidos e os pobres oprimidos.

Como o pensamento do sistema proprietário é hegemônico e raramente temos visto a vontade geral do corpo soberano ter sido posta em prática, as pessoas se mostram predispostas ao ceticismo ou à desconfiança a seu respeito, considerando

que tal idéia de vontade possa parecer incoerente, utópica ou, ainda, o simples devaneio de um viajante solitário. Para Rousseau a sociedade civil deveria ser um estado de interdependência recíproca entre os homens, mas a instituição de um sistema econômico, político e ideológico, que tem por objetivo garantir a posse privada de bens, impôs que a grande maioria seja forçada a desistir da sua vontade para trabalhar para a satisfação de muito poucos. Uma vez que essa minoria controla a formulação e execução das leis, muitos nem mesmo gozam da proteção, oferecida originalmente pelo contrato, e em razão da qual se supõe que eles entraram na sociedade.

Na atual fase de expansão e radicalização do capitalismo, onde ser cidadão significa quase que exclusivamente ter o direito de consumir, já não se trata de sonhar com um modelo de cidadania como o originalmente proposto por Rousseau, nem sequer trata-se de tentar restaurar a mínima dignidade existencial duramente conquistada mesmo pelos poucos incluídos no sistema proprietário construído pela modernidade ocidental. Esta oportunidade já foi perdida mesmo por aqueles que, em troca da sua própria inclusão, optaram por viver de acordo com as regras criadas por um Estado que nada mais lhes oferece senão uma existência medíocre.

Hoje, trata-se, na realidade, de olhar para o futuro e imaginar as possibilidades de recuperar o que é determinante na humanidade do homem. Como diria o cidadão genebrino: esqueçamos os fatos, não se trata de falar sobre o que é, pois disso todos nós sabemos, mas falar daquilo que não foi, mas que poderia ter sido. Se concordarmos com Jean-Jacques quando diz que o ser humano destituído da vontade e da felicidade é um animal inútil, para conseguir recuperá-las será preciso começar por questionar o atual contrato social que, por não considerar a humanidade de dos que na prática lhe dão sentido, pode ser até legal mas, certamente, é ilegítimo.

Contra os modernos e atualíssimos Leviatãs Jean-Jacques Rousseau nos indica a possibilidade de rever o atual contrato e desejar a construção de um novo pacto social que não seja determinado prioritariamente pela lógica da propriedade privada mas, ao contrário, seja iluminado por um conjunto de normas universais que tenham por finalidade liberar os seres humanos de todas as formas de opressão, dominação, alienação e aviltamento. Acreditamos que, atualmente, a teoria da justiça de John Rawls e o seu conceito de *maximin* podem servir de parâmetro para que se comece a pensar sobre os princípios éticos que devem orientar este novo pacto.

A este conjunto de normas que orientariam o dever ser do homem vivendo em novo estado de sociedade é o que chamamos de Ética da Vontade. Sabemos que, para nós, octanetos da modernidade, o simples exercício de pensar e imaginar formas de praticar este novo pacto é uma tarefa difícilíssima, pois isso significa criar uma nova maneira de pensar a humanidade, significa ir de encontro às pseudo universalidades ideológicas que fazem a apologia do *status quo* ocidental como sendo já o universal humano acabado, o espírito absoluto realizado. De imediato, enfrentar todas essas dificuldades pode nos parecer inócua por tratar-se de mais uma universalidade utópica, mas o que se quer é alimentar a paixão pelo que é aparentemente impossível, porque, tal como via Max Weber (1979, p. 153) ao final da sua célebre conferência *A política como vocação*:

Certamente, toda experiência histórica confirma a verdade - que o homem não teria alcançado o possível se repetidas vezes não tivesse tentado o impossível. Mas, para isso, o homem deve ser um líder, e não apenas um líder, mas também um herói, num sentido muito sóbrio da palavra. E mesmo os que não são líderes nem heróis devem armar-se com a fortaleza do coração que pode enfrentar até mesmo o desmoronar de todas as esperanças. Isso é necessário neste momento mesmo, ou os homens não poderão alcançar nem mesmo aquilo que é possível hoje. Somente quem tem a vocação da política terá certeza de não desmoronar quando o mundo, do seu ponto de vista, for demasiado estúpido ou demasiado mesquinho para o que ele lhe deseja oferecer. Somente quem, frente a tudo isso, pode dizer "Apesar de tudo!" tem a vocação para a política.

Portanto, uma utopia sensata exige lutar pelo impossível para conseguir o possível. Renunciar a esta luta seria discordar de Rousseau e de Rawls e concordar com os príncipes esclarecidos do obscurantismo, seria reduzir definitivamente os homens ao triste papel de meros espectadores da sua própria história.

Notas

* Este artigo, por ser de autoria do Coordenador Editorial desta Revista, foi avaliado e indicado para publicação pelo Conselho Editorial da *Comum* e por Eduardo Neiva, Professor Titular do Departamento de Estudos em Comunicação da Universidade de Alabama, Birmingham.

1. Filósofo norte-americano nascido em Baltimore, Maryland, em 1921. Estudou na Universidade de Princeton e foi professor de filosofia em Princeton, Cornell e Harvard. Sua principal obra, *Uma Teoria da Justiça* (1971), teve grande repercussão no âmbito da filosofia angloamericana e converteu-se em texto clássico da filosofia política e do direito.

2. O sentido do intelectualismo moral de Sócrates deve ser visto na identificação prévia do conhecimento com a forma de viver, onde o conhecimento não é um mero saber ou contemplação intelectual à distância, mas o motor mesmo de toda a atividade vital do homem.

3. Do *húm liberum arbitrium*, vontade livre, um dos nomes que foi dado historicamente à liberdade humana. Liberdade interna, capacidade de querer ou decidir se fazer algo apenas por motivos interiores à sua própria vontade. No livro XI, capítulo 26 de *A cidade de Deus*, Santo Agostinho escreve: "O que não existe não pode enganar-se e, por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano de que existo, quando é certo que existo se me engano?"

4. Conjunto sistemático de afirmações filosóficas e teológicas do escocês John Duns Scot (1266-1308) e seus seguidores. O escoltismo supõe uma reinterpretação de Aristóteles através de Avicena e não de Averróis, levando-se em conta, preferentemente, a tradição filosófica que tem origem com Santo Agostinho. Cf. Scot, John Duns. *Sobre o conhecimento humano*. São Paulo: Editora Abel, 1973, p. 245.

5. Filósofo inglês (1250-1349) nascido no condado de Surrey; é considerado um dos pensadores mais representativos da Escolástica tardia, ao lado de John Duns Scot. O ponto de partida da proposta filosófica de Ockham é um empirismo epistemológico que o leva a exercer uma crítica radical a todo elemento desnecessário ao ofício filosófico. Admitindo que é possível conhecer intuitivamente, constrói sua própria teoria do conhecimento usando o critério da economia do pensamento, mais conhecido como a "navalha de Ockham". Cf. Ockham, William de. *Filosofia e ética*. São Paulo: Editora Abril, 1973, p. 403.

6. A razão teórica e a razão prática são os dois aspectos em que se divide a razão pura, segundo Kant. A razão pura teórica engloba o conhecimento e a razão pura propriamente dita; ao uso da razão que se ajusta ao uso das categorias no âmbito do sensível, chama Kant de conhecimento, enquanto que chama de razão pura ao uso da razão além da limitação do sensível e cujo conteúdo são as idéias da razão. A razão prática é a determinação da conduta humana mediante conceitos. Deste duplo aspecto da razão procede também a dupla divisão da filosofia em teórica e prática. Além dos usos teórico e prático da razão, existe também a faculdade intermediária entre o conhecimento e a razão, que Kant chama de faculdade de julgar.

7. Erro que ocorre quando uma determinada questão recebe uma resposta de tipo ou nível diferente do requerido. Segundo Gilbert Ryle, comete-se esta classe de erros quando se unem conceitos mediante uma conjunção ou uma disjunção que pertencem a categorias diferentes. Como categoria entenda-se como a classificação lógica dos conceitos. Descreve, como exemplo, alguém que ao visitar uma universidade com suas bibliotecas, aulas, professores etc, comete o erro categorial ao perguntar: mas, onde está a universidade? Cf. Ryle, Gilbert. *Categorias*. São Paulo: Editora Abril, 1973, p. 29.

8. O texto que segue sobre o conceito de vontade em Rousseau é baseado em N.H.J. Dent, 1996.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Tratado del alma*. Madrid: Editora Aguillar, 1978.
- _____. *Política*. Brasília, DF: Editora UnB, 1997.
- BLOOM, Allan. In: STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. *History of political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- BLOCH, Ernest. *El principio esperanza*. Madrid: Editora Aguillar, 1977.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política, vols. 1 e 2*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1995.
- CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 1999.
- CHÂTELET, François e outros. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.
- DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1996.
- DESCARTES, René. *Quarta meditação*. São Paulo, SP: Editora Abril, 1973.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo e outros. *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro, RJ: Editora da Fundação Getulio Vargas, 1986.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo, SP: Editora Abril, 1973.
- KANT, Immanuel. *Introdução à crítica do juízo*. São Paulo, SP: Editora Abril, 1973.
- _____. *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*. Madri: Espasa Calpe, 1982.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo, SP: Editora Abril, 1973.
- MARX, Karl. *Prefácio à Contribuição à crítica à economia política*. Obras Escogidas, v. I. Moscou: Editorial Progreso, 1963.
- MATT, Ridley. *The origin of virtue: human instincts and the evolution of cooperation*. New York: Penguin, 1996.
- MORA, José Ferrater. *Diccionario de grandes filósofos, vol.2*, Madri: Alianza Editorial, 1986.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Londres: Cambridge University Press, 1903.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *Rousseau: da servidão à liberdade*. In: *Os Clássicos da Política*, vol. 1. São Paulo, SP: Editora Ática, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*. São Paulo, SP: Editora Abril, 1973.
- OCKHAM, William de. *Física e ética*. São Paulo, SP: Editora Abril, 1973.
- PHILONENKO, Alexis. In: CHÂTELLET, François, DUHAMEL, Olivier e PISIER, Evelyne. *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1993.
- PLATÃO. *A República*. Rio de Janeiro, RJ: Ediouro, 1999.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, v. I a V. Paris: Gallimard, 1959-1995.

- RYLE, Gilbert. *Categorias*. São Paulo, SP: Editora Abril, 1973.
- SCOT, John Duns. *Sobre o conhecimento humano*. São Paulo, SP: Editora Abril, 1973.
- SPINOZA, Baruch. *Ética III*, São Paulo, SP: Editora Abril, 1973.
- STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1991.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1978.
- WARNOCK, M. *Ética contemporânea*. Barcelona: Labor, 1968.
- WEBER, Max. *A política como vocação*. In: *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1979.
- WRIGHT, Robert. *The moral animal: evolutionary psychology and everyday life*. New York: Vintage, 1995.

Resumo

No momento em que o Estado moderno enfrenta a pior das suas crises, a proposta deste texto é, a partir das idéias de Jean-Jacques Rousseau – aqui chamadas de Ética da Vontade –, estimular o pensamento sobre a possibilidade de construção de um novo contrato social que não seja determinado prioritariamente pela lógica da propriedade privada.

Ao contrário deste modelo de Estado proprietário excludente, que nos condenou a todos viver uma cidadania medíocre, desejar um novo pacto que contemple o princípio da felicidade humana significa recuperar um conjunto de valores éticos universais que tenha por finalidade liberar os seres humanos de todas as formas de opressão, dominação, alienação e aviltamento.

Palavras-chave

Jean-Jacques Rousseau, Ética da Vontade, Estado, Contrato Social

Abstract

At this time when the modern State confronts its worst crisis, this paper's proposition is to start with the ideas of Jean-Jacques Rousseau - designated here as Ethics of the Will -, to stimulate the thought about the possibility of building a new social contract that will not be determined primarily by the logic of private property.

Contrarily to this model of a proprietary and exclusionary State that has condemned us all to live a mediocre form of citizenship, wishing a new pact that will embrace the principle of human happiness means to retrieve a set of universal ethical values having as their purpose to liberate human beings from all kinds of oppression, domination, alienation and abasement.

Key-words

Jean-Jacques Rousseau, Ethics of the Will, State, Social Contract

O AFETO ATRAVÉS DA METÁFORA DA PIEDADE EM ROUSSEAU*

Aluisio Pereira de Menezes

Este estudo faz parte de uma seqüência. Nela se desenvolverá uma etapa da pesquisa na qual exploro o sentido e o alcance da conceituação do afeto no pensamento psicanalítico¹. É do interesse deste momento da pesquisa constituir um quadro de referência que sirva para distinguir diferenças significativas que o termo afeto assumiu no pensamento de certos autores do século XVIII. Os motivos e as justificativas serão abordados em outra ocasião. Saibamos ou não, muitos dos empregos atuais do termo derivam de elaborações (intencionais ou não) que foram realizadas então. Nada há de unívoco quanto ao que se denomina “afeto”, “afetivo” ou “afetividade”, quando olhamos de perto a maneira como cada autor inflete o seu uso. Antes ainda do romantismo, da teoria das emoções de Charles Darwin, de algumas orientações da psicologia, do pensamento psicanalítico e de determinados desenvolvimentos recentes da biologia e da filosofia, utilizando-se explicitamente o termo ou não, escritores e pensadores daquele período recorreram à noção e a tematizaram. Talvez o que haja de comum entre tantas concepções é que elas sempre aparecem polarizadas. Desse modo, no fundo, parece que nos movimentamos tão somente em função de um modelo próprio ao espaço conceitual onde será contraposto o “coração” à “razão” ou o “sensível” ao “inteligível”.

Como acredito que essas concepções acabaram se tornando quase um cacoete de reflexão e de análise, penso ser necessário discernir o que aí é semanticamente inercial e o que traz em si uma dimensão conceitual que provoca o pensar diferencialmente. Nesse propósito, e dentro de tal configuração geral, pretendo estudar determinadas formas de conceber o afeto anteriores à psicanálise e seu século de existência. O século XVIII é importante porque nele o sentir, o agir e o uso dos sentidos na cultura puderam adquirir uma maneira de conceber e de ser que se quiseram – evidentemente que em graus – para fora do âmbito da Contra-Reforma e do Protestantismo. Não é difícil perceber que as construções da razão vinham sofrendo transformações desde “o processo de desaparecimento da presença de Deus na consciência do homem”² no século XVI, o advento da Ciência no sentido moderno e os novos dispositivos de expansão do capital aliados à formação de uma cultura de massa cada vez mais onipresente.

Tendo isso em vista, estamos percorrendo um conjunto de autores a fim de estabelecer o contorno das significações que o termo afeto assumiu em cada um deles. Qualquer pessoa que tenha se disposto a ler a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles perceberá com facilidade de onde veio grande parte do que dá estofa aos comandos morais, à cultura moral anonimizada, ainda relativamente viva, mesmo neste tempo que vive sob outras referências tão contraditórias e em plena mutação. Do mesmo modo, muito do que se concebe como afeto também é tomado no registro da coisa anonimizada. Daí o interesse de nos determos em Rousseau, Diderot, Voltaire, Goethe, Hölderlin, Casanova e Sade.

A perspectiva presente

Parece não existir contradição entre um estar confortado e o aboletamento assujeitado a ritmos febricitantes. Podemos estar confortavelmente assentados e assegurados com certezas num contexto onde os signos são os da dramática cotidiana comum e os do custo (que se cruzam com os da própria dramática) implicados na equação: reconhecimento social = sobrevivência. A sobrevivência não é obviamente apenas a conquista de uma ração alimentar. Ela implica também existir na dimensão do sentido da existência. O reconhecimento social, como construção de sentido na cultura, orienta o horizonte. Decorre daí, com toda evidência, quase o imperativo do reconhecimento para sobreviver no melhor padrão, dentro de uma cultura que continuamente enaltece padrões que dão vida à propaganda e à publicidade de algo que realize melhor determinada "satisfação" ou "gozo", de tal modo que o envolvido fique bem consigo, já que a própria existência do produto indica a aceitação de toda uma coletividade aderente a seu regime. É uma medida. Em outras palavras, estamos produzindo viver numa determinada condição histórica.

Que esse estado seja muito dominante não anula o enorme conjunto de vidas em desconforto quanto ao sentido de uma vida assim produzida. O curioso é que a massa desconfortável não tem força para sequer arranhar a irradiância do sentido de nossa confortabilidade febricitante. Em que medida a indignação de coletivos poderia existir sem ser midiada? A mediação não editaria a indignação? O fato é que as conseqüências superativas do desconforto na ação social, se conseguirem abrir caminho, dependem, para existir, de mediações. Estando as ações políticas integradas no espaço-tempo espetacular, tudo indica que o signo do desconforto perde sua referência do corpo que o suporta. Graus e graus em tudo isso, estamos lidando com processos de produção de vida social em larga escala, onde os padrões da

cultura humanística já nada têm muito a dizer, a não ser ficar lembrando uma estátua de homem que não se sustenta mais nas sociedades urbanas atuais.

A presença de um morto, por exemplo, cada vez mais, deixa de ser objeto de compunção. A tal ponto que a atitude diante de um morto se reduz quase ao incômodo causado pela picada inofensiva de um inseto. É lugar comum entender essa mudança paradigmática através da noção de banalização. *Death is so nothing*, disse Andy Warhol, entre outros, captando o ponto de passagem em que o tempo da vida se torna onipotentemente espetacular. Os que ficam apegados aos seus mortos não mais percebem que o tempo espetacular é outro. Nele um morto é apenas mais um morto. Todo o estofado da dor deve ser engolido, *the show must go on*. Tudo o que importa é superfície. Relativiza-se todo e qualquer insuportável. Ninguém mais se horroriza com o insuportável de ontem, de anteontem. Passa-se a faca; já era. O imperativo do novo tom é tão forte que se torna a única presença que define o critério de realidade. Apesar das porosidades e das vicinalidades, assim desaparecem os mortos num enxurrada de uma massa de objetos ofertados. Mas não só os mortos, poderiam ser também os pânico, os alheamentos, as confusões, os tédios, as traições, as escrotidões, os acidentes, as guerras, os ódios, as alergias, as sensações únicas, os prazeres, os gozos, os êxtases, os estranhamentos, as falas, as conversas etc.. Tudo isso é *so nothing*.

Essas outras indicações, ao lado da inserção geral que situa o presente trabalho, permitem demarcar dentro de que preocupação abordamos o *Ensaio sobre a origem das línguas*³. O texto é o último de uma série de textos escritos por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), no qual a origem das línguas, as modalidades conceituais distinguidas entre vocalismo (primário) e consonantismo (secundário), o canto e o saber da música são tratados. Mas o que nos interessa na sua leitura é menos essa temática em si mesma do que algumas proposições que indicam um pensar no qual poderemos ter acesso a como Rousseau concebeu uma maneira de conceber o afeto. O que ele diz a respeito não vem nomeado através da palavra em si. O que temos a destacar é relativamente simples depois das interpretações já realizadas sobre o conjunto da obra e do *Ensaio* em particular.

Nosso propósito é bem restrito. Trata-se de poder mostrar como uma certa concepção do afeto está presente nessa pequena obra ainda que não apareça nomeada pela presença da palavra. Contudo, não se trata de estudar propriamente a heterogeneidade dos materiais com que Rousseau elabora seu pensar e posiciona o

que estamos querendo apontar. O conjunto da sua obra já foi objeto de inúmeros estudos. De qualquer forma, o cuidado em não reduzir seu pensar é condição para que não acharemos aquilo que nele aparece como uma concepção de peso próprio.

A recepção do que disse exige tal cuidado. Isso se evidencia quando confrontamos o que em seu nome nos chega quase caricaturizado⁴ fora do circuito estrito dos especialistas e dos intérpretes autorizados. Evidentemente que há todo um problema de interpretação e do que se ganha nesse investimento, além do respeito pela obra de um pensador tão influente para a teoria da sociedade, da cultura, da política, da ética e da arte. Sem esquecer, é claro, o uso de si como matéria de penetração e constituição psicológica na configuração histórica que, queiramos ou não, acabou construindo. Não falo apenas da repercussão de sua obra no Romantismo literário. Sua obra estimulou todo um modo de aboejar a constituição do *soi-mesme* e a indagação do sentido da cultura concreta realizada pelos homens. Embora paradoxal, parece que a experiência de si, em Rousseau, tenha alcançado um plano onde se possa seguir os traços de um processo da construção de um coletivo. A instigação ética da experiência de si o conduz na via de pensar a excelência numa vida social de fato comunitária. Nisso pensa o poder atingível dentro da coerência que defende uma concepção de homem que traga dentro de si a liberdade e a medida comum da justiça, pelo melhor. Mas é um pensar que está longe de estar cego à instância do mal.

Sua defesa da autonomia convoca uma razão que se nega a ferir a sutil e complexa matriz do que concebe como sendo a plenitude em devir do humano. Pensar a linguagem da natureza como condição, risco e potência lhe abre o entendimento do que o singulariza naquele século, já que ele “não pode aceitar a concepção naturalista das Luzes segundo a qual o que é preciso para que nos tornemos melhores seria mais razão, mais saber, mais ‘luzes’ ”⁵. Impossível, aqui, avaliar os diversos aspectos trazidos por sua concepção. Contudo, o que vai se evidenciando em suas construções é uma constante oscilação entre a consciência possível do progresso e a frágil base que compõe o humano e o dispõe à cacofonia.

De forma rápida, poderíamos dizer que, na perspectiva da crítica social de Rousseau, a conformação atual nos distanciou do plano íntimo e do que seria uma comunidade sensível a ele. Estaríamos vivendo, como sociedade, um enorme empobrecimento da “imaginação”. Para usar um nível metafórico que o *Ensaio* autoriza, perdemos a “melodia” e fomos dominados pela “harmonia”, e com isso perdemos energia. No entanto, colocando as coisas nesses termos (mesmo que autoriza-

dos), nos afastamos de um certo núcleo do pensar de Rousseau irreduzível à dicotomia das categorias cujo emprego a superfície do texto constantemente facilita.

Não é difícil perceber que o discurso de Rousseau pode alimentar intensivamente a crítica da cultura e que muitos de suas palavras dão estofamento e autoridade a uma retórica condizente. Essas notações fornecem um quadro onde o timbramento semântico dicotômico comanda toda a linhagem redutora dos rejuvenescimentos das razões humanísticas ou de valor e as razões técnico-instrumentalizantes ou de cálculo. Sem sombra de dúvida, o “afeto”, nesse quadro, participará da primeira, e Rousseau poderá ser um de seus patronos.

Contudo, a perspectiva presente exige mais do que isso. É aí que uma retomada dos autores da contemporaneidade de Rousseau pode nos fazer perceber algo além do que a inércia dos usos acaba comprometendo quanto a explorações mais suas. Independente da apropriação que faremos no eixo de nossa pesquisa e as questões que estamos desenvolvendo, o estudo circunscrito nos ajuda a criar uma referência que nos permita saber quando afeto é utilizado numa tensão conceitual específica capaz de provocar o pensamento para o nosso hoje.

A piedade como afeto

Antes de abordarmos certas passagens do *Ensaio*, levemos em consideração os seguintes pontos que delineiam o horizonte dentro do qual se move o pensar Jean-Jacques.

Seja no *Ensaio*, seja nos escritos políticos, devemos pressupor uma cena abstrata onde existe um “lugar” que é incomensurável ao contínuo da consciência. Algo aí se dá na medida em que se imprima um trabalho elaborativo. Nada acontece se não for atualizado. Tempo como que concentrado que precisa ser distendido no tempo. E isso nada garante, exceto que é condição de existência. Derrida nos diz que existe toda “uma teoria do *inato* como *virtualidade* ou da *naturalidade* como potencialidade adormecida”. Estamos diante de uma reserva. A cena conceitual tanto diz respeito à fundação quanto a alguma coisa que passará a existir como um ponto matriz a partir do qual o que se funda terá de se referir. Na metáfora de Rousseau, trata-se de despertar o que ali estava adormecido.

Impossível não atribuir a esse lugar ou ponto, não importa o termo, porque não são as palavras que detêm o ser disso que é insituável, muito embora o insituável só o seja na medida em que um nome ou uma ação metafórica suspenda o silêncio do que só se fala através daquilo que não é o que ganhou dimensão na língua. Tudo se passa como se *in extremis* de um estado de guerra generalizado, as forças do viver pudessem superar o que é inarredável da pleitora dos desejos e fundassem, quebrando a ameaça anulativa, o pacto, o "contrato social". Estamos numa cena de uma pré-história não factual que se altera e serve de base para conceber a minimalidade da sociedade e da linguagem humana. Estamos diante de um esquema que nos diz: existe um primeiro estado de natureza e de uma sensibilidade definida por um corpo em sua liberdade animal (que *é* de certo modo, que *tem* alguma coisa e que *está* em alguma circunstância); existe a pura afirmação dessas forças e suas conseqüências que colocam sob risco a própria manutenção do viver; existe a determinação de manter viva a liberdade de si, de um viver plenamente, o que será nomeado de "amor de si"; existe o que essa determinação realiza como suspensão do estado de guerra, do estado de incestuosidade generalizado, do mutismo estético da dor e da alegria, em suma, existe o que essa determinação realiza como segunda natureza que seria aquela onde a identidade humana pode realizar-se.

Mas, além do que esses elementos desenham, o importante é que o que se fundou como liberdade não é uma conquista definitiva e que se mantenha sem corrupção depois de fundado. De dentro e por causa da distância do que foi de saída resolutivo, os seres humanos "multiplicam"⁷ o que reitará a força do que o nomeante conteve como poder de expansão tanto na construção de uma comunidade (que é diferente do estado puramente de sociedade) quanto das realizações simbólicas (no plano estético, moral, científico, jurídico etc.).

Todo esse destino da humanidade se cumpre porque Deus escreve – e isso está escrito no *Emílio* – aquilo que ele quer que o homem faça no fundo do seu coração. O coração aí é um dos nomes do ponto crítico na cena de fundação. Um outro nome seria a "mãe" vista na relação com a "criança". São muitas as polaridades que podemos encontrar na obra de Rousseau. O que não se pode esquecer, entretanto, é que existe uma dissimetria fundadora e que, uma vez criada, tanto informa a chance de um movimento progressivo quanto corruptivo. Além disso, há algo que pesa ao longo de todo o seu percurso. É a percepção do caráter decadente dos costumes na cultura⁸ e o que faz exacerbar seu singular recolhimento na experiência de si – na conseqüência extrema do delírio e da paranóia – como forma de manter-

se o mais perto possível da fonte de onde exaure sua escrita do coração, da metafóricidade afetiva. A rigor, esse lugar parece que foi reservado só para ele. O sensualismo de Rousseau, por exemplo, deve ser interpretado no quadro dessa cena originária. Na antípoda desse processo, mas sem contradizer a presença de Deus, encontra-se Giacomo Casanova⁹. As suas aventuras, contudo, se fizeram porque Deus assim o quis. O interessante seria pensar porque, para o autor de *As confissões*, existe a enorme alergia quanto à libertinagem. No seu modelo, tão cuidadoso com as diferenças (não é ele o pai da etnologia?), não há lugar para ela, senão como um dos signos do decadente civilizado. Qual a economia de um pensar que, dando privilégio central ao "afeto", exclui o que move a prática libertina? Por que um autor que nos faz ver o artifício da cultura como realização instigada pela natureza é tão fóbico à deriva do jogo sexual fora do circuito reprodutor?

De qualquer modo, o que importa aqui é ter em mente duas acepções de Deus. A primeira, nitidamente metafórica, se justifica como intervenção fundadora como se depreende da passagem:

Aquele que quis que o homem fosse sociável tocou com o dedo o eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Por esse ligeiro movimento *en vejo* mudar a face da terra e decidir a vocação do gênero humano: *escuto* ao longe os gritos de alegria de uma multidão insensata; *vejo* edificar os Palácios e as Cidades; *vejo* nascer as artes, as leis, o comércio[...]; vejo os homens reunidos em alguns pontos de sua morada para se devorarem mutuamente, fazer um horrendo deserto do resto do mundo; digno monumento da união social e da utilidade das artes.¹⁰

A segunda, tem um alcance mais íntimo, difícil de discernir plenamente, já que ela diz respeito a como se move a experiência de si onde a dimensão do outro em sua natureza própria de manifestação fica comanda por esse lugar que situamos. Kahn nos chama atenção para um aspecto importante: "A relação efetiva de Rousseau com o outro, por mais doentia que ela seja, não deve nos levar a subestimar o valor autêntico de sua visão do indivíduo em sua potencialidade ideal"¹¹. Mas, para além do caráter psicológico contido nesse enunciado, deveríamos temperá-lo lendo algumas passagens de Lévi-Strauss, num discurso famoso, onde situa Rousseau como fundador da etnologia¹².

Vemos, então, que, na primeira acepção, o teísmo de Rousseau serve à metáfora que situa a passagem complexa do estado de natureza à conquista do humano como tal, e que, na segunda, e aí de maneira bem menos pontual, o que fica indicado é o Outro como poder alterizante no interior do próprio processo de o humano realizar-se. Por outro lado, temos de reconhecer que é um teísmo quase sob medida para não atingir a dogmática religiosa que o cercava. Faremos melhor para entender esse poder alterizante percebendo-o relacionado à estratégia do perto e do longe. "Quando se quer estudar os homens é preciso olhar perto de si". Essa proposição coloca, na perspectiva dos afetos, um plano no qual o afetivo poderá ser visto no que os homens manifestam na minha proximidade de inserção do que me configura imediatamente. "(...) mas para estudar o homem é preciso aprender a enxergar longe as diferenças para descobrir as propriedades"¹². Deslocando o ponto de vista em relação ao que me é imediato, vendo as diferenças das manifestações afetivas em culturas outras que a minha, posso vir a saber o que caracteriza o afetivo para além da minha imediata aproximação de como sou levado a caracterizá-lo de dentro do que me cerca. Como Rousseau fala na perspectiva de poder incluir esta alteridade, o seu pensar parece reproduzir uma extensão "empática" como forma de construção de saber. É preciso lembrar que, no contexto dessas proposições tão caras a Lévi-Strauss (ele chega mesmo a considerá-las como fundadoras da etnologia), Rousseau não se refere ao afetivo. O que está em questão é a origem e a diversidade das línguas.

Ora, de uma maneira esquemática, podemos reconhecer três momentos na elaboração da cena teórica construída por Rousseau. Esses três momentos são muito mais fundamentais do que uma economia norteada pela referência a Deus. O movimento para perto e para longe traz a questão do conhecer, do como conhecer o essencial, o campo da comparação. A temporalidade das construções se reportam a uma temporalidade longa. Quando nos fala do homem junto a outros homens no primeiro estado de natureza, nessa pré-história que tanto comporta a indicação cronológica ampliada (não seria incompatível com a temporalidade da evolução da espécie humana entre outros espécies afins ou não) quanto designa uma fase lógico-mítica.

Sendo assim, o que caracterizaria esse primeiro momento, que antecede a passagem à cultura que torna o homem propriamente um homem, seria um estar no qual o ser depende de um sentir extremamente comum a ponto de se poder falar numa universalidade das formas desse estar próprias a todos os seres vivos, o homem ainda não sendo ainda homem como tal. A linguagem, nesse momento, seria uma

linguagem do sentir e própria ao agir, pura e simplesmente. O processo de identificação ao outro se passa sob silêncio, presente mas silenciado, sem possibilidade de criar o tempo histórico como tal. A expressão aí permanece muda. Estamos numa modalidade onde a afetividade é um processo que precisa de uma intervenção para que ela possa ter curso. Não se faz um omelete sem quebrar os ovos. Mas o estar só próximo não exclui um sentir comum a todos os seres vivos. Para indicar a perda de homogeneidade dos ambientes que provocam uma diferenciação do espaço onde vive esse homem em igualdade com os demais vivos é que entrará em cena o leve toque de Deus. Essa igualdade pressupõe uma diferenciação (Rousseau diz isso assim: “Eles tinham a idéia de Pai, de um filho, de um irmão, mas não de um homem.”¹⁴), mas ela não é capaz de aceder à consciência onde o humano se reconheça fora da circunscrição do estritamente familiar. Por isso,

Nos primeiros tempos os homens esparsos na face da terra não tinham sociedade senão a da família, leis senão as da natureza, língua senão a do gesto e de alguns sons inarticulados. Não estavam ligados por nenhuma idéia de fraternidade comum, e não tendo nenhum árbitro exceto a força eles se acreditavam inimigos uns dos outros. (...) Não conhecendo nada eles temiam tudo, atacavam para defender-se. (...) [Um homem] estava pronto a fazer aos outros todo o mal que ele temia dos demais. O temor e franqueza são as fontes da crueldade.¹⁵

É aí que entra a piedade como o fator que irá constituir a humanidade enquanto tal. “As afecções sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, embora natural no coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em jogo”¹⁶. Temos então que a identificação preexiste ao trabalho da imaginação, que a piedade é um *sentir com* presente como “potencialidade adormecida” que precisa ser desperta. Mas como? É aí que algo acontece, que quebra (põe obstáculo) e obriga o realizar o que era latente. A natureza cria a condição do estável que esconde uma virtualidade e é ela (através do dedo de Deus, ou melhor metáfora) que obriga a sair desse si “selvagem” (embora si). Entramos no segundo tempo.

“Como nós nos deixamos comover pela piedade?”, pergunta. “Transportando-nos fora de nós próprios; identificando-nos com o ser que sofre. Nós só sofreremos na medida que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofreremos.”¹⁷ *Sentir com, identificar-se com*. Esses dois verbos traduzem o mecanismo que dá estatuto

humano ao sentir. O sentir, o ser afetado por é dado na compleição do meu coração. Todo ser vivo tem esse sentir. Mas ser afetado por transposição da minha posição específica o que é o próprio do humano. O transporte pressupõe uma idéia da dor. No entanto só quando acontece de sentir como é que aquilo que sinto se revela em minha humanidade através do outro diferente de mim e que me é comum no que sei estar podendo sentir. "Aquele que jamais refletiu não pode ser nem clemente nem justo nem piedoso; não pode tampouco ser mau e vingativo. Aquele que nada imagina só sente a si próprio; ele está só no meio do gênero humano"¹⁸. O trabalho da imaginação e o ativamento reflexivo pelo comparar tornam o que é da ordem do sentir por identificação a base da condição primeira da hominização. A paixão, o sentir passivo criam uma situação ilusória. Assim como para sentir humano é necessário o transporte se considero que só entro no circuito da comunicação propriamente dito quando posso nomear o que primeiramente o deslocamento do identificar-se pode fazer acordar por meio do nome que guarda aquilo que ainda não foi plenamente revelado.

A reflexão nasce das idéias comparadas, e é a pluralidade das idéias que leva a compará-las. Aquele que apenas vê um só objeto não tem absolutamente comparação a fazer. Aquele que deles apenas vê um pequeno número e sempre os mesmos desde sua infância ainda não os compara em absoluto, porque o hábito de vê-los lhe tira a atenção necessária para examiná-los: mas à medida em que um objeto novo nos surpreende queremos conhecê-lo, naqueles que nos são conhecidos procuramos relações; é assim que aprendemos a considerar o que está sob nossos olhos, e que aquilo que nos é estranho nos leva ao exame do que nos toca.¹⁹

Estamos em pleno segundo momento. Só aqui é que o sentido da piedade adquire o caráter humano, vale dizer, metafórico. Ao mesmo tempo se situa nessa passagem o que é próprio da linguagem humana: sua "figuratividade", sua "metaforicidade". "A linguagem figurada foi a primeira a nascer, o sentido próprio foi encontrado por último."²⁰ A expansão reflexiva, o trabalho do conceito progressivamente se distanciam da fonte. As margens começam a perder o calor do sentir primeiro. Esse é o risco dessa "segunda natureza" que abandona a linguagem do "amor de si", da emergência dos desejos e da afirmação da liberdade como ação da imaginação. Perde-se o contato com o que o outro me acenava. A experiência desse segundo momento é compatível com a fundação do pacto, do canto, da poesia, da festa, da dança, da eloquência. Da identidade natural o homem nasce como diferença afetiva

por identificação ao outro, simbolizando o seu caminhar pela imaginação e reflexão. Só que esse processo que lhe oferta a condição da liberdade, pelo seu próprio exercício o faz distanciar do quente em que o sair de si o implicava. A partir daí, o que era o poder da imaginação como construção expressiva perde a força e o coloca na multiplicação coordenada dos termos amortecidos da expressão. Perder a visão desse originário irá colocar o humano no plano onde opera com a lógica da língua nascida da expressão e cada vez mais disciplina pela reduplicação do seu próprio processar, a tal ponto que o outro sensível se distancia, deixando o homem longe da escrita do coração, o que inaugura a alienação, a vigência do amor-próprio. O amor próprio é o resultado do sufocamento do processo de emergência do afeto na identificação pela "metaforicidade".

Que esteja falando da fundação da cultura (o tema fundamental do *Discurso sobre a origem da desigualdade e O contrato social*) ou dos temas do *Ensaio* (a origem das línguas, as suas diferenças, da poesia, do canto, de aspectos da teoria musical), o que temos é um pensamento que, em cada nível, distingue a condição de sua fundação e o processo de seu arrefecimento. Quando se perde a dimensão sensitiva do outro, o que irá perder-se é a verdade da experiência afetiva que induziu à expressividade na língua. Esse seria o terceiro momento.

O método do perto e do longe assume um sentido forte quando nos damos conta que Rousseau ao falar, por exemplo, da criança é como se ele estivesse lembrando o quanto ela acaba ficando próxima demais das linguagens multiplicadas, ou seja, daquelas a que, na aprendizagem, acaba por subjugar o caráter inaugural da experiência da alteridade. Se os processos comunicativos esquecem a tensão que o outro como diferença sensível coloca, o que se ensina é a servidão por meio da persuasão silenciadora. "Cultivando a arte de convencer perdeu-se a de comover."²¹ Entrando na relação entre o valor do grito e do gemido, estudando a "melodia" e a combinatória articulada ("harmonia") ou a tipologia das línguas (as línguas do sul e as do norte), o que vemos é que o terceiro momento se qualifica exatamente como sendo o do tempo de amortecimento ou o do cálculo. Trata-se de averiguar os efeitos da separação dessa fonte que torna a fala motivada, antes da "gramaticalização" da fala, se aceitarmos isso como uma metáfora. "Os homens, comenta Jean Starobinski, que uma mesma língua cultivada parece reunir em Paris são, de fato, estranhos uns aos outros; o poder espontâneo da simpatia e da piedade enfraqueceu-se ao extremo. O povo quase que não preserva disso qualquer traço. Por mais que os homens pratiquem e escrevam a mesma língua, não estão por isso

mais próximos uns dos outros. No entanto, essa linguagem, incapaz de assegurar uma comunhão pela expressão, tornou-se um meio de ação notavelmente eficaz.”²²

Entre o longínquo da fundação e o próximo dos efeitos redutores da civilização, Rousseau constrói um conceito de afeto que depende da oscilação entre o identificar-se com aquilo que não sou eu (tudo o que caiba para a presença viva) e o que a própria condição de hominização tornou opaco o sentir. Através da metáfora da piedade, tal como ele concebe, se depreende que o conceito de afeto só seria pensável como um identificar-se numa tensão diferenciante em função desse outro com o qual identificação há.

Notas

* Agradeço aos professores Fernando Sã e Ivo Lucchesi pelo ensejo provocativo que fez surgir o presente trabalho.

1. O projeto de pesquisa, sob o título de “Os afetos e a condição do inconsciente freudiano”, foi publicado na Carta Informativa 7/ Dezembro de 1998 da Rede Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental.

2. KAHN (1976), p. 135.

3. O título completo da obra é: *Ensaio sobre a origem das línguas onde se fala da melodia e da imitação musical*. Foi publicado três anos depois do falecimento do autor em 1781, a partir de um manuscrito “cuidadosamente preparado”, como diz Jean Starobinski, que organizou a edição com que trabalhamos. Para simplificar, de agora em diante, escreveremos apenas *Ensaio*.

4. Para ilustrar esse tipo de visão carícata, apesar da agilidade do seu saber e das opiniões da autora, ver PAGLIA (1992), p. 219: “A natureza, saudada por Rousseau e Wordsworth como mãe benévola, é uma convidada perigosa. Os antigos cultuadores de Dioniso sabiam que a subordinação à natureza é crucificação e esquartejamento. A identidade humana é obliterada na conversão dionisíaca de matéria em energia, um tema das *Bacantes* de Eurípedes. O romantismo, como os Embalsados Anos 60 rousseauístas, entende erroneamente o dionisíaco como o princípio do prazer, quando na verdade é o brutal *continuum* de prazer-dor. Adorando a natureza e buscando liberdade sexual e política, o romantismo acaba em todo tipo de emaranhado imaginativo.”

5. TAYLOR (1998), p. 450.

6. DERRIDA (1967), p. 263.

7. A palavra é de Rousseau no contexto em que discute, no *Ensaio*, o enfraquecimento da “melodia” em prol da “harmonia”.

8. Sobre a temática da decadência dos costumes, seria importante levar em consideração as observações de MICHEL (1982), pp. 297-300: “De uma maneira geral, R. reconhece a potência e o valor do sentimento. Mas ele conhece também os seus limites e é aqui que intervêm sua originalidade. Particularmente, ele se dá conta de que o sentimento, na medida em que implica uma certa passividade em relação às paixões, corre o risco naturalmente de conduzir à volúpia e à fraqueza. Ora,

Jean-Jacques é também um estóico. Ele admira Sêneca. Para ele, será preciso, portanto, restabelecer uma teoria da vontade.”; “Ele crê que o espírito reflete sempre o coração e que este foi deprimido pela vida social. Tem interesse particular na pronúncia. É especialmente a esse respeito que nos fala da música.”; “Mas já assinalamos, várias vezes, a importância e a vitalidade da corrente feloniana. A meditação sobre o sentimento se inscreve nessa linhagem. (...) Platão, Pascal, Fénelon, esses três ensinamentos, conciliados com uma larga visão do divino que a “consciência” estóica legava ao vigário saboiano, constituem uma das mais fortes experiências religiosas que a história tenha conhecido.”; “Ele se interroga de uma maneira aguda e pessoal sobre o lugar das artes na sociedade. Ele mostra com uma acuidade extrema os perigos que apresentam em relação ao estado de natureza. São as velhas questões de Sêneca e dos Estóicos que vêm à tona. Vemos, da mesma feita, que existe uma dimensão política do belo e que ela se acha ligada tanto à teoria da decadência quanto à da liberdade. Na antiguidade, passou-se muito rapidamente de Sêneca a Tácito, da *Carta 88* ao *Diálogo dos Oradores*. Afirmavam-se, em primeiro lugar, as virtudes do estado de natureza. Era para reconhecer logo os crimes de uma sociedade onde o luxo esmaga as virtudes, onde os poetas deviam refugiar-se longe da cidade, onde se era obrigado preferir as prudências medíocres do silêncio à liberdade da fala. O Rousseau não quer se calar.”.

9. SOLLERS (1998), p. 10: “Inútil precisar que estamos [com Cassanova] nas antípodas de Jean-Jacques Rousseau”. Rousseau, antes de Hegel, foi um crítico da sexualidade libertina. Sobre esse tema, SHKLAR (1976) faz um comentário esclarecedor, nas pp. 78-79: “(Hegel) estava bastante familiarizado com o naturalismo da libertinagem mais radical do Iluminismo e o seu amoralismo sexual no qual, se a natureza e não a convenção fosse a única norma, então a família tradicional seria uma instituição questionável. Hegel não foi o primeiro filósofo a considerar as irmãs e os irmãos. Montesquieu, que ele admirava, sugerira nas “Cartas Persas” que não havia nada na natureza que impedisse o casamento perfeitamente feliz de tal par. Daí não estar longe da completa anarquia sexual dos taitianos imaginários de Diderot. O casamento como um simples contrato era também inaceitável. Qual é, afinal de contas, a essência de tal contrato civil? Ignora todo o conteúdo emocional e social e o propósito do casamento e da família. Novamente, Hegel não era o primeiro filósofo a se aliar com o radicalismo sexual. Rousseau se perturbava com ele. Ele havia desejado que uma família altamente patriarcal na sua estrutura e vivendo à parte pudesse demonstrar ser semelhante a um refúgio natural ao mundo moderno. Porém sabia que o arranjo não funcionaria e não seria um substituto à ordem espartana na qual a família tinha um papel bastante secundário. Em resumo, não foi possível ver uma ponte entre uma família impossivelmente moral e isolada e aquela que servisse a propósitos genuinamente cívicos.”

10. ROUSSEAU (1990), p. 99-100.

11. *Ibidem*, p. 142.

12. LÉVI-STRAUSS (1973), pp. 46-47, sobre a fundação da etnologia. Cito as passagens que se referem à experiência de si: “O que Rousseau exprime (...) é – verdade surpreendente, embora a psicologia e a etnologia nos tenham tornado tão familiar a ela – que existe um “ele” que se pensa em mim, e que me faz de saída duvidar se sou eu quem pensa. Ao “que sei eu?” [que sais-je] de Montaigne (de onde tudo saiu), Descartes acreditava poder responder que eu sei que sou já que eu penso; ao que Rousseau retorque um “que sou eu?” sem saída certa, na medida em que a questão supõe um outro, mais essencial, tenha sido resolvido: “eu sou?”; quando a experiência íntima só fornece este “ele”, que Rousseau descobriu e cuja exploração lucidamente empreendeu” (p. 49); “O

pensamento de Rousseau se desdobra, pois, a partir de um duplo princípio: o da identificação a outrem, e mesmo ao mais "outrem" de todos os outros, fosse ele o animal; e o da recusa de identificação a si mesmo, isto é, a recusa de tudo o que pode tornar o eu "aceitável" ". (p. 51).

13. ROUSSEAU, pp. 89-90.
14. *Idem*, p. 93.
15. *Idem*, p. 91.
16. *Idem*, p.92.
17. *Idem*, *ibidem*.
18. *Idem*, *ibidem*.
19. *Idem*, *ibidem*.
20. *Idem*, p. 68.
21. *idem*, p. 139.
22. STAROBINSKI (1991), p. 320.

Bibliografia

- ALTHUSSER, Louis. Sur le Contrat Social (Les Décalages). In: *Cahiers pour l'analyse* (8) L'impensé de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Société du Graphe/Seuil, 1972.
- BADIOU, Alain. Méditation trente-deux. Rousseau. In: *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1998.
- DERRIDA, Jacques. Genèse et structure de l'Essai sur l'origine des langues. In: *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- ELIAS, Norbert. *Mozart*. Sociologia de um gênio. Org. Michel Schröter. Trad. Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- KHAN, Masud. Montaigne, Rousseau et Freud. In: *Le Soi caché*. Trad. Claude Monod. Paris: Gallimard, 1976.
- KRISTEVA, Julia. La Musique parlée ou remarques sur la subjectivité dans la fiction à propos du "Neveu de Rameau". In: DUCHET, Michèle & JALLEY, Michèle. *Langue et Langages à l'Encyclopédie*. Séminaire de l'École normale Supérieure de Fontenay. U.G.E., 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques, fondateur des sciences de l'homme. In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
- LUCHESE, Ivó. Do flâneur ao voyeur. A crise da(s) modernidade(s). In: VARIOS. *Revista Comum* (13). Rio de Janeiro: Facha, jul/dez de 1999.
- MICHEL, Alain. *La parole et la beauté*. Rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- PAGLIA, Camille. A volta da grande mãe: Rousseau versus Sade. In: *Personas Sociais. Arte e Decadência de Nefertiti a Emily Dickson*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues où il parle de la mélodie et de l'imitation musicale*. Texto estabelecido por Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 1990.
- SHKLAR, Judith. *Freedom and Independence. A study of the political ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- SOLLERS, Philippe. *Casanova l'admirable*. Paris: Plon, 1998.
- STAROBINSKI, Jean. Présentation. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Texte établi et présenté par Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *L'invention de la liberté. 1700-1789*. Genève: Skira, 1994 [1964]
- TAYLOR, Charles. *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Trad. Charlotte Melançon. Paris: Editions du Seuil, 1998.
- VARGAS, Yves. *Rousseau L'Énigme du Sexe*. Paris: PUF, 1997.

Resumo

Este estudo destaca, no *Ensaio sobre a origem das línguas* de Jean-Jacques Rousseau, indicações que possibilitem delinear o ponto a partir do qual uma visão do "afeto" ali se delinea. Apresentando-se sinteticamente a cena teórica construída pelo pensamento de Rousseau, procura-se mostrar como através do termo *piédade* temos acesso a uma concepção do afeto que foge dos estereótipos veiculados sob o nome do autor.

Palavras-chave

Identificação, *piédade*, afeto

Abstract

In Jean-Jacques Rousseau's "Essay on the origin of the Languages", this study points out indications that make it possible to outline the point from which a view of "affection" can then be figured. Presenting itself synthetically to the theoretical scene built up by Rousseau's thought he tries to demonstrate how through the word *pitié* we have access to a concept of affection that escapes the stereotypes known under his name.

Key-words

Identification, *pitié*, affection

OS SENTIDOS DA DOR E DUAS TRAIÇÕES: ROUSSEAU E MACHADO*

Ivo Luchesi

Introdução

É intenção deste exercício reflexivo sondar a expressão da subjetividade, quando exposta à experiência da *dor*, bem como quando se vê da dor divorciada, ou impossibilitada de absorvê-la. Pensar as implicações dessas situações revela-se objeto principal da investigação. Para tanto, procuraremos traçar o perfil das distintas dimensões significativas e reverberantes da *dor* em três níveis: a *dor que fala*, a *dor que cala* e a *dor que cria*.

A despeito de a contemporaneidade esforçar-se por fazer-nos crer que estamos protegidos de maiores vicissitudes, bem como de procurar-nos contemplar com o que há de mais deslumbrante na tecnologia e nas infundas quinquilharias expostas nas feiras do consumo, bem sabemos quanto de estratégia centrada na falsificação da vida nisto está investido. Amparadas no simulacro, as forças sistêmicas têm-se revelado eficazes na disseminação dessa estratégia, apostando na oferta de recursos que procuram desviar do ser qualquer encontro com a própria dor, de modo a mantê-lo preso ao frenesi com que se move a engrenagem.

A percepção de tal estado de coisas nos colocará diante do tema da traição originada da dor que lança o ser a uma aventura errática. Para tanto, optamos por seleccionar dois percursos capazes de promover um diálogo entre realidade e ficção. De um lado a dor que traiu Rousseau; de outro, com base no conto de Machado de Assis, *Cantiga de esposais*, a dor que traiu a personagem Romão.

Reflexões a respeito da dor

Variada é a gama de motivações a dar movimento, como projeto, à construção da História. Todavia, uma delas se apresenta tão decisiva e constante quanto paralisante e transformadora. Referimo-nos à *dor*. De certo modo, podemos afirmar que nossa vida tem início real e efectivo a partir da constatação de ser a dor uma

presença. Menos importante é a causa a produzi-la: do que o impacto do quanto ela nos revela e de como com ela nos marcamos. Desse embate primordial — como um rito de passagem — deriva nosso ingresso oficial no curso da existência. Portanto, numa primeira sondagem em torno do tema, é possível já concluirmos que a história das vidas finda por abrigar a medida do impacto de suas respectivas dores. Perante elas, superamo-nos ou sucumbimos. Uma vez instalada a dor no ser, impõe-se inevitável reação: 1. assumir a dor que o obriga a falar; 2. interiorizar a dor que o confina ao silêncio; 3. superar pela criação. São três modalidades que produzem três atitudes e envolvimento distintos no tocante à relação entre o sujeito e o mundo. Em qualquer dos casos, a *dor* se faz um signo com o qual se constrói o discurso, bem como, com ela, o ser molda a subjetividade.

Ao descobrir em si a presença da dor, também, quase imediatamente, o ser se apercebe da dor do mundo, permitindo-se, assim, a assinatura de um pacto contratual. Nele figura a cláusula primeira: a conquista da felicidade. Todavia, a exemplo das fúlguras que podem transformar os contratos habituais em engenhosas armadilhas, a promessa de felicidade não lhe haverá de ser uma exceção. Ela, em si mesma, se faz uma armadilha. Não muito tardiamente, por motivação ética, a consciência ocorrerá o fato de que, mesmo admitida a possibilidade de o indivíduo, por circunstâncias especiais, obtê-la, a felicidade não lhe conferirá a tranquilidade almejada, em face da infelicidade alheia, o que nos lembra uma das máximas de Gioran: "Não é Deus, mas a Dor, quem desfruta das vantagens da ubiquidade".¹ Se ainda assim for indiferente à dor alheia, logo perceberá que a fruição da felicidade não pode prescindir de um clímax, de um atingimento máximo cujo desfecho inevitável haverá de ser a queda, o que tornará nulo todo o investimento que implicou a tentativa de alcançá-la. Por outro lado, aquele que, após haver passado pela dor, venha a fruir a felicidade ver-se-á impelido a viver a dor do mundo, condição indispensável ao sentimento de reconciliação com a razão mais profunda que encerra o sentido da vida e do humano.

À margem as circunstâncias que possam, na desventura, restringir a capacidade de escolha, ainda assim, resta no mais íntimo do ser aquela chama que, ardendo sem parar, impulsiona o sujeito em direção à resistência às vicissitudes, às injustiças e às perversidades cujas estratégias bem se prestam a difundir a conspiração contra a realização de um projeto de liberdade. Em última análise, o desejo de construção da felicidade só pode derivar de uma consciência acerca da dor. Na dor se aloca, pois, a provocação que aciona a alavanca para instituir o movimento da superação (a

dor que fala), ou trava, pela difusão do medo, o estado de resignação (a dor que cala). À consciência do sujeito, ela se oferece disponível para um ou outro modo de atravessá-la.

A dor que fala

A dor elaborada pela consciência e vivenciada como experiência interior se mostra, contrariamente ao pensamento de Hegel, determinante para a consecução de um projeto de vida que redundará na criação de um gesto transformador cuja essência tanto alimenta o universo da arte como serve de suporte a estimular o avanço da ciência. A arte e a ciência apenas dão passos adiante porque o homem, na ânsia de tudo tentar compreender, se vê como um problema. Afinal, ninguém faz a si a pergunta “por que sou feliz?”. Todavia, ninguém deixa de a si trazer a indagação “por que sofro?”.

A vida, destituída de incômodo, inconformismo, sofrimento e paixões, conduziria a um tal estado de imobilidade, que tornaria absolutamente inviável o próprio conceito de vida. É sabido que a felicidade (ilusória ou não), como a alienação, não promove transformações. As revoluções sempre decorreram de um estado assinalado pela radicalização da dor. É sob o regime da dor inconformada que se funda o sentido da utopia. Ancorado aos anseios afirmativos em torno de uma crença voltada para a redefinição do conceito de realidade desejada, o ser se faz cúmplice da ação transformadora. A utopia, portanto, contém em si a dor de quem, desejoso de dela libertar-se, tenciona ir em busca da felicidade possível, o que torna oportuna a afirmação de Ronaldo Lima Lins: “O lugar da utopia nasce da esperança de, enfim, poder vencer o medo”.² É nesse sentido que a construção civilizatória comporta a vasta memória a consignar o esforço no sentido de a humanidade identificar (e nomear) a dor de existir, bem como aspirar (e nisso consiste a arquitetura das utopias) à tentativa de superá-la.

Em certo sentido, a ontologia heideggeriana e o existencialismo sartreano, ao elegerem o tema da morte como o ultimato diante do qual o ser, para escapar da *inautenticidade*³ ou da *naufração*⁴, deve entregar-se ao enfrentamento do trauma que encerra a dor da finitude e à subsequente construção de um *projeto*⁵, na verdade não se referem denotativamente à morte e sim à *dor* quanto à necessidade de a consciência assumir a gravidade do que significa a morte. Diferentemente também não é a compreensão que o pensamento de Freud, antes de Heidegger e Sartre, formula a

partir da oposição entre *princípio de realidade* e *princípio de prazer*⁶, embora saibamos que os propósitos do recorte filosófico não reiteram aqueles delineados pelas formulações psicanalíticas.

A dor que cala

No tocante à dor diante da qual o ser opta por silenciar, alguns aspectos merecem reflexão, dadas as múltiplas implicações que cercam as causas e as conseqüências em torno do binômio dor / silêncio.

Primeiramente, há de se registrar o duplo entendimento que o significado do silêncio enseja: reflexão ou resignação. Uma é revitalizadora; a outra é aniquiladora. Pelo silêncio se pode escapar do aturdimento e da tagarelice. Sob esse aspecto é até desejável procurá-lo e cultivá-lo. É no estado silente que se pode ouvir a própria voz, experiência pouco dada aos frenéticos e sonoros tempos atuais. Contudo, é também pelo silêncio que podemos ser arrastados a um conformismo mortífero ou entorpecedor. É neste ponto que reside uma das mais desafiadoras questões a envolver o curso da sociedade moderna.

É sabido que, na base do projeto que dá sustentação ao ideário burguês, se situa a trama de uma promessa de, em nome do progresso e do desenvolvimento dos povos, proporcionar o bem-estar para todos. Nessa promessa que, já na origem, é falsa (e porque é falsa) se instala a aventura enganosa na forma de um simulacro, cujo resultado final deve ser o controle cada vez mais aperfeiçoado quanto à eficácia de manter acomodado um contingente populacional crescente, capaz de produzir em estado de infelicidade e de infortúnio, sem ameaçar a ordem constituída.

O quadro sinteticamente descrito não foi inspirado em nenhuma página de Aldous Huxley, menos ainda de George Orwell. Estamos tratando da realidade objetiva, naquilo que ela concentra de mais concreto: a vida cotidiana. Por ela passam milhares de pessoas em cujos rostos estão estampadas as marcas de dores profundas, de dilacerações existenciais asfixiantes. Todavia, delas não se ouve o menor gemido. Todas levam consigo a dor silenciada, não porque assim verdadeiramente o desejem. Assim procedem porque não aprenderam (ou desaprenderam) a dar o grito (ou porque o temem). Por sua vez, não é o grito liberado da garganta que se faz ausente; ausente está o grito que irrompe na voz da consciência para traduzir-se, em seguida, num ato no qual o ser se reconhece e com o qual ele se afirma como sujeito.

A rigor, as estratégias de dominação e de sublimação, com a eficaz colaboração da "grade midiática"¹⁰, têm conseguido engendrar mecanismos que afetam a construção da identidade com profundas implicações na capacidade de as pessoas adquirirem autonomia crítica. Entre outros efeitos, tais estratégias articuladas tanto por regimes políticos quanto por modelos econômicos, associados ambos à deterioração do sistema educacional, parecem conseguir instalar, em lugar da *necessidade de falar*, a *impotência de dizer*.

Nas últimas décadas, a incomunicabilidade tem deixado à mostra a incapacidade de autocompreensão e, por extensão, uma crescente dificuldade em dar-se a conhecer ao outro, o que multiplica e potencializa, não o sentimento de solidão, mas a sensação de isolamento e de abandono. Sem dúvida, este quadro tem sido um dos fatores deflagradores de surtos existenciais cujas histórias espocam diariamente nos noticiários, além daqueles dos quais tomamos ciência nos contatos pessoais. Enfim, o *epos* da contemporaneidade se esmera em forjar mais relações disjuntivas que relações associativas, com repercussões tanto na desaglutinação política quanto nos conflitos intersubjetivos.

A dor que cria

No contraponto da dor que paralisa o ser, a arte se oferece como o terreno propício para a manifestação do grito sufocado. Da criação provém o ato libertário e transgressor com o qual se relêem as dores do mundo. À arte, bem como ao artista, não interessa o testemunho da dor real. Serve igualmente a dor imaginada, a exemplo do que Fernando Pessoa tão sutil e verdadeiramente resume nos versos do conhecido poema *Autopsicografia*⁸:

O poeta é um fingidor.
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor.
A dor que deveras sente.

E os que lêem o que escreve,
Na dor lida sentem bem.
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm.

E assim nas calhas de roda
 Gira a entreter a razão,
 Esse comboio de corda
 Que se chama coração.

Afora outras questões que o poema suscita, uma se destaca naturalmente: a dor como substância vigorosa com a qual a arte se faz *verdade*. O entendimento de que a tematização da dor constitui-se num *epos* essencial à expressão da arte já se impunha na Antiguidade Clássica como um fundamento inerente à função da arte. Para tanto, basta relembra-los a fala do coro com a qual finaliza a tragédia *Édipo Rei*?

Concidadãos de Tebas, pátria nossa,
 olhai bem: Édipo, decifrador
 de intrincados enigmas, entre os homens
 o de maior poder — aí está!
 Quem, no país, não lhe invejava a sorte?
 E agora, vede em que mar de tormento
 ele se afunda! Por esta razão,
 enquanto uma pessoa não deixar
 esta vida sem conhecer a dor,
 não se pode dizer que foi feliz.

Antes que qualquer equívoco possa tomar forma, deve-se esclarecer algo: não se trata aqui de fazer a apologia da dor, mas de reinseri-la num quadro de referências em que ela volte a figurar como o instrumento capaz de devolver o sentido de humanidade para um mundo que tudo constrói de modo a explorar a dor por um viés mórbido e/ou sensacionalista. A dor que é recuperada pela arte diz respeito à edificação de um *caráter* e de um projeto ético com o qual o corpo societário dever-se-ia reconciliar.

Sob um certo aspecto, o discurso da arte ao recuperar a dor (vívida ou imaginada, pouco importa) possibilita que aquela dor aprisionada pela ausência de voz seja reatualizada como uma nova *presença*, permitindo que o receptor, por meio da provocação do objeto estético, restabeleça consigo mesmo o elo perdido do autoconhecimento. É nesse ponto que a arte finda por associar-se a uma função política, sem a contaminação utilitarista e circunstancial que, por vezes, dela se apropria o discurso panfletário. De um lado, portanto, a dor deto-

na o impulso da criação; de outro, ela no que se converte em obra de arte, abre-se à experiência da recriação do ser.

O problema que, nos tempos atuais, está posto se traduz no fato de haver-se instalado uma espécie de barreira entre a codificação da obra e a capacidade intelectual da recepção. Verifica-se acentuada assimetria, produto de um processo sistêmico centrado no embrutecimento existencial. Ou seja, há uma intensa disparidade entre as forças que investem na (de)formação de pessoas em quem a dor se cala e aquelas cuja insistência se volta para a edificação da consciência questionadora. Aí, talvez, esteja alocado o verdadeiro conflito em que deságuam os descaminhos da sociedade contemporânea, na medida em que os conteúdos e os propósitos de cada uma das forças não parecem passíveis de mínima harmonização. Da diferença radical entre as forças em jogo também deriva a utilização que elas fazem da arte, bem como os efeitos disto decorrentes. Assim, a arte, hoje, se vê objeto tanto propício à alienação e ao devaneio quanto ao aprimoramento da criticidade e da sensibilidade, o que nos recorda uma das sentenças de Goethe:

Nada há como a arte para alguém se retirar seguramente do Mundo.
E para nos reconciliarmos com o Mundo, nada como a arte.^{1º}

Em resumo, a configuração triádica em torno da *dor* (que fala, que cala e que cria) reúne em si o drama com o qual se costura a trama das vidas. Somos sempre atraídos por algum engendramento a envolver-nos com a dor. Somos sempre seres traidores em nome da dor. Somos, enfim, sempre seres traídos pela face esfíngica da dor.

Rousseau: do intelectual da crise à crise do intelectual

Tentar, nos dias de hoje, definir a figura de um intelectual, constituir-se-ia num projeto destinado ao fracasso, em razão da fragilidade semântica e funcional que o conceito de "intelectual" passou a sofrer. Ao juízo de alguns segmentos, "intelectual" está associado a um ser pedante, exótico e filiado a uma outra dimensão de realidade que muito se distancia daquela na qual habita e transita a vida comum e cotidiana. No entendimento de outros, "intelectual" é visto como um incômodo, um ser ameaçador cuja presença pode desestabilizar um certo estado de coisas pelo poder de suas idéias. O que ronda, portanto, a órbita de um intelectual é o estranhamento quanto a um ser cujo destino parece irremediavelmente condenado ao *entre-lugar*, ao não-nomeado.

O conceito de "intelectual", atrelado a uma "função", representa uma "invenção" do século XVIII. É lá que encontramos, em meio à efervescência que marcou o Iluminismo alguém que, movido desde a infância por uma estranha dor de viver, construiu uma trajetória das mais sinuosas, contraditórias e, por isso mesmo, um ser instigante: Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). De origem sombria, na condição de filho de artesão à luminosidade de um cenário aristocrático, graças ao amparo de Madame Warrens, Rousseau enfrentou, em si mesmo, e ao redor de si, situações das mais diversas. Este perfil-mosaico faz de Rousseau, a um só tempo, uma personalidade e, também, uma personagem no grande teatro das idéias.

A época na qual o autor de *Émile* viveu não poderia ter sido mais pródiga a todo aquele que, de posse das condições operacionais necessárias, desejasse a glória e a notoriedade. A segunda metade do século XVIII é uma dessas, como, de resto, todas que marcadas são pelo clímax de um processo centrado em radicais transformações. Por outro lado, também o mesmo período foi pródigo na construção de uma *razão perversa* que conseguiu implantar um modelo de realidade cujas linhas mestras redundaram na moldura do liberalismo econômico no qual bem se assentou o projeto capitalista, tendo à frente o febril carrossel do lucro desmedido.

Rousseau, ladeado por outros não menos vigorosos, entre os quais Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784) e Mirabeau (1715-1789) não percebeu que, na sua ânsia infinita de ser reconhecido, se instalara um quadro de espessa opacidade, gerenciada pelo pêndulo das traições, ora arquitetadas por sua própria subjetividade, ora estruturadas pela marcha da realidade objetiva.

Na verdade, Rousseau não via o que se desenhava na linha do horizonte tanto histórico quanto existencial. Subjetivamente, o autor de *O contrato social* acreditava que o vigor e o rigor éticos do conhecimento o conduziriam ao *estado de verdade*. Ele carecia de voraz saber porque, no íntimo, temia a fragilidade de sua consciência: "A consciência não nos diz de maneira nenhuma a verdade das coisas".¹¹ Compreendia Rousseau que "as disposições do coração" poderiam ficar imunes às contaminações ditadas pela realidade exterior. Bastou-lhe, entretanto, avizinhar-se da maturidade para constatar a falência de seu projeto, ou, pelo menos, suas limitações. Na relação ser e verdade, interpunha-se a tensão entre ser e realidade, em regime de disjunção. Contra a autenticidade da verdade, conspirava o que ele denominou de a "mentira da aparência" que nas palavras de Starobinski "(...) faz o mal penetrar o mundo".¹² A obsessão de quem procurava a *transparência* esbarrava tragicamente no *obstáculo* da

opacidade. Rousseau, aos poucos, se dá conta de que o brilho da verdade sucumbe ante o *vên da ilusão*, início da degeneração da *alma*:

Apesar de nós, à nossa revelia, somos arrastados para o mal. A ilusão não é apenas o que turva o conhecimento, o que vela a verdade: falseia todos os nossos atos e perverte nossas vidas.¹³

Certamente, o projeto intelectual de Rousseau se calcava na transformação sistêmica da vida, de modo que os novos tempos elevassem o homem à plenitude de sua grandeza e dignidade. A disseminação do conhecimento haveria de salvar os seres. A construção de *O contrato social* representa a ilusão de quem julgava ser possível erradicar a dor da miséria.

A sua incapacidade de, objetivamente, saber ler a trama da História fazia-o assumir posições que o deixavam a meio caminho. Aos olhos dos revolucionários, Rousseau não passava de um comedido reformista. Aos olhos dos reformistas, ele encarnava a ira dos revolucionários. Por fim, Rousseau se condenava a um ideário híbrido que impedia a percepção quanto à *transparência* de suas intenções. Selado estava como o mais revolucionário entre os reformistas e o mais reformista entre os revolucionários. Em outras palavras, um ser duplamente traído, entregue estava à trágica e solitária dor, tanto pela incompreensão alheia quanto pela incompreensão de si mesmo. Faltou astúcia para Rousseau dar-se conta de que a vertente da razão iluminista por ele abraçada não era a que vigoraria. O projeto humanista fora sucateado pela estratégia liberal de perfil nitidamente econômico (comercial e industrial). Ou seja, era a "luz" de Adam Smith e não a de Rousseau que clareava os corredores por onde passaria a Revolução Francesa (Burguesa). A partir daí, a verdade habitaria definitivamente um território encoberto, ficando à mostra apenas o rastro da dor de quem procurava conciliar o inconciliável.

Rousseau foi o intelectual da crise que levou às últimas conseqüências o sofrimento da crise do intelectual. Sob as tensões que preparavam a mudança de poder, fervilhava o nascedouro do que, dois séculos após, viria a ser a "Nova Ordem Mundial". No novo contexto, a figura do intelectual começaria a viver o revés do refluxo. De algum modo, Rousseau, ainda que tardiamente, percebeu o que transforma o autêntico intelectual num ser naturalmente incompatível com a esfera do poder. Há algo de permanente incongruência entre ambos: a diferença entre a conquista do saber e a decisão do poder. A conquista é da ordem do prestígio; a decisão

é da ordem do poder. A conquista apenas se converte em parceira do poder, se posta a serviço de uma decisão. Neste caso, o saber finda por fazer-se prisioneiro do poder. Enfim, Rousseau, traído por si mesmo, não pôde escapar de sua própria armadilha. Para além do “véu da ilusão” que cobria a realidade, existia, no íntimo de Rousseau um véu da emoção que lhe turvou a razão.

Machado: a necessidade e a impossibilidade de falar

A despeito das inúmeras motivações que poderiam trazer a estas reflexões a obra de Machado de Assis, uma, entretanto, se oferece de maneira irrecusável: a dor de uma traição. É por demais sabido quanto percorre a obra de Machado o tema da traição. Ocorre, porém, que sua incidência põe em xeque sempre o já clichêizado triângulo amoroso, seja sugerido, seja explícito. Todavia, no conto selecionado (e por isto o foi), *Cantiga de esponsais*, a sutileza ficcional do autor confere um novo ângulo ao enfoque do tema: a autotraição. Considerando que o conto data de 1884, inserido no livro *Histórias sem data*, não é de todo improvável que a narrativa em questão tenha detonado no autor a percepção para o que, anos após, viria redundar na engenhosa criação de *Dom Casmurro*, obra na qual é a tensão entre a traição e a autotraição (esta engendrada pela consciência de Bentinho) que serve de mote temático para, efetivamente, o autor tratar da questão da verdade. Para efeito de melhor situar o entendimento acerca do que se vai abordar, reproduzimos, a seguir, a íntegra da citada narrativa, ora alvo de análise.

“Imagine a leitora que está em 1813, na igreja do Carmo, ouvindo uma daquelas boas festas antigas, que eram todo o recreio público e toda a arte musical. Sabem o que é uma missa cantada; podem imaginar o que seria uma missa cantada daqueles anos remotos. Não lhe chamo a atenção para os padres e os sacristães, nem para o sermão, nem para os olhos das moças cariocas, que já eram bonitos nesse tempo, nem para as mantilhas das senhoras graves, os calções, as cabeleiras, as sanefas, as luzes, os incensos, nada. Não falo sequer da orquestra, que é excelente; limito-me a mostrar-lhe uma cabeça branca, a cabeça desse velho que rege a orquestra, com alma e devoção.

Chama-se Romão Pires; terá sessenta anos, não menos, nasceu no Valongo, ou por esses lados. É bom músico e bom homem; todos os músicos gostam dele. Mes-

tre Romão é o nome familiar; e dizer familiar e público era a mesma coisa em tal matéria e naquele tempo. 'Quem rege a missa é mestre Romão', — equivalia a esta outra forma de anúncio, anos depois: 'Entra em cena o ator João Caetano'; — ou então: 'O ator Martinho cantará uma de suas melhores árias'. Era o tempero certo, o chamariz delicado e popular. Mestre Romão rege a festa! Quem não conhecia mestre Romão, com o seu ar circunspecto, olhos no chão, riso triste, e passo demorado? Tudo isso desaparecia à frente da orquestra; então a vida derramava-se por todo o corpo e todos os gestos do mestre; o olhar acendia-se, o riso iluminava-se: era outro. Não que a missa fosse dele; esta, por exemplo, que ele rege agora no Carmo é de José Maurício; mas ele rege-a com o mesmo amor que empregaria, se a missa fosse sua.

Acabou a festa; é como se acabasse um clarão intenso, e deixasse o rosto apenas alumado da luz ordinária. Ei-lo que desce do coro, apoiado na bengala; vai à sacristia beijar a mão aos padres e aceita um lugar à mesa do jantar. Tudo isso indiferente e calado. Jantou, saiu, caminhou para a rua da Mãe dos Homens, onde reside, com um preto velho, pai José, que é sua verdadeira mãe, e que neste momento conversa com uma vizinha:

— Mestre Romão lá vem, pai José, disse a vizinha.

— Ehl! oh! adeus, sinhã, até logo.

Pai José deu um salto, entrou em casa, e esperou o senhor, que daí a pouco entrava com o mesmo ar de costume. A casa não era rica naturalmente; nem alegre. Não tinha o menor vestígio de mulher, velha ou moça, nem passarinhos que cantassem, nem flores, nem cores vivas ou jocundas. Casa sombria e nua. O mais alegre era um cravo, onde o mestre Romão tocava algumas vezes, estudando. Sobre uma cadeira, ao pé, alguns papéis de música; nenhuma dele...

Ah! se mestre Romão pudesse seria um grande compositor. Parece que há duas sortes de vocação, as que têm língua e as que a não têm. As primeiras realizam-se; as últimas representam uma luta constante e estéril entre o impulso interior e a ausência de um modo de comunicação com os homens. Romão era destas. Tinha a vocação íntima da música; trazia dentro de si muitas óperas e missas, um mundo de harmonias novas e originais, que não alcançava exprimir e pôr no papel. Esta era a causa única da tristeza de mestre Romão. Naturalmente o vulgo não atinava com ela; uns diziam isto, outros aquilo: doença, falta de dinheiro, algum desgosto antigo;

mas a verdade era não poder compor, não possuir o meio de traduzir o que sentia. Não é que não rabiscasse muito papel e não interrogasse o cravo, durante horas; mas tudo lhe saía informe, sem idéia nem harmonia. Nos últimos tempos tinha até vergonha da vizinhança, e não tentava mais nada.

E, entretanto, se pudesse, acabaria ao menos uma certa peça, um canto esponsalício, começado três dias depois de casado, em 1779. A mulher, que tinha então vinte e um anos, e morreu com vinte e três, não era muito bonita, nem pouco, mas extremamente simpática, e amava-o tanto como ele a ela. Três dias depois de casado, mestre Romão sentiu em si alguma coisa parecida com inspiração. Ideou então o canto esponsalício, e quis compô-lo; mas a inspiração não pôde sair. Como um pássaro que acaba de ser preso, e forçaça por transpor as paredes da gaiola, abaixo, acima, impaciente, aterrado, assim batia a inspiração do nosso músico, encerrada nele sem poder sair, sem achar porta, nada. Algumas notas chegaram a ligar-se; ele escreveu-as; obra de uma folha de papel, não mais. Teimou no dia seguinte, dez dias depois, vinte vezes durante o tempo de casado. Quando a mulher morreu, ele releu essas primeiras notas conjugais, e ficou ainda mais triste, por não ter podido fixar no papel a sensação da felicidade extinta.

— Pai José, disse ele ao entrar, sinto-me hoje adoentado.

— Sinhô comeu alguma coisa que fez mal...

— Não; já de manhã não estava bom. Vai à botica...

O boticário mandou alguma coisa, que ele tomou à noite; no dia seguinte mestre Romão não se sentia melhor. É preciso dizer que ele padecia do coração: — moléstia grave e crônica. Pai José ficou aterrado, quando viu que o incômodo não cedera ao remédio, nem ao repouso, e quis chamar o médico.

— Para quê? disse o mestre. Isto passa.

O dia não acabou pior; e a noite suportou-a ele bem, não assim o preto, que mal pôde dormir duas horas. A vizinhança, apenas soube do incômodo, não quis outro motivo de palestra; os que entretinham relações com o mestre foram visitá-lo. E diziam-lhe que não era nada, que eram macacoas do tempo; um acrescentava graciosamente que era manha, para fugir aos capotes que o boticário lhe dava no gamão — outro que eram amores. Mestre Romão sorria, mas consigo mesmo dizia que era o final.

— Está acabado, pensava ele.

Um dia de manhã, cinco depois da festa, o médico achou-o realmente mal; e foi isso o que ele lhe viu na fisionomia por trás das palavras enganadoras: — Isto não é nada; é preciso não pensar em músicas...

Em músicas! justamente esta palavra do médico deu ao mestre um pensamento. Logo que ficou só, com o escravo, abriu a gaveta onde guardava desde 1779 o canto esponsalício começado. Releu essas notas arrancadas a custo e não concluídas. E então teve uma idéia singular: — rematar a obra agora, fosse como fosse; qualquer coisa servia, uma vez que deixasse um pouco de alma na terra.

— Quem sabe? Em 1880, talvez se toque isto, e se conte que um mestre Romão...

O princípio do canto rematava em um certo lá; este lá, que lhe caía bem no lugar, era a nota derradeiramente escrita. Mestre Romão ordenou que lhe levassem o cravo para a sala do fundo, que dava para o quintal; era-lhe preciso ar. Pela janelinha na janela dos fundos de outra casa dois casadinhos de oito dias, debruçados, com os braços por cima dos ombros, e duas mãos presas. Mestre Romão sorriu com tristeza.

— Aqueles chegam, disse ele, eu saio. Comprei ao menos este canto que eles poderão tocar...

Sentou-se ao cravo; reproduziu as notas e chegou ao lá...

— Lá, lá, lá...

Nada, não passava adiante. E contudo, ele sabia música como gente.

— Lá, dó... lá, mi... lá, si, dó, ré... ré... ré...

Impossível! Nenhuma inspiração. Não exigia uma peça profundamente original, mas enfim alguma coisa, que não fosse de outro e se ligasse ao pensamento começado. Voltava ao princípio, repetia as notas, buscava reaver um retalho da sensação extinta, lembrava-se da mulher, dos primeiros tempos. Para completar a ilusão, deixava os olhos pela janela para o lado dos casadinhos. Estes continuavam ali, com as mãos presas e os braços passados nos ombros um do outro; a diferença é que se

miravam agora, em vez de olhar para baixo. Mestre Romão, ofegante da moléstia e de impaciência, tornava ao cravo; mas a vista do casal não lhe supria a inspiração, e as notas seguintes não soavam.

— Lá... lá... lá...

Desesperado, deixou o cravo, pegou do papel escrito e rasgou-o. Nesse momento, a moça, embebida no olhar do marido, começou a cantarolar à toa, inconscientemente, uma coisa nunca antes cantada nem sabida, na qual coisa um certo *lá* trazia após si uma linda frase musical, justamente a que mestre Romão procurara durante anos sem achar nunca. O mestre ouviu-a com tristeza, abanou a cabeça, e à noite expirou.”

Aparentemente, todas as atenções forjadas na estrutura superficial do conto giram em torno da que seria sua personagem protagonista: mestre Romão. Contudo, à medida que o leitor se familiariza com a problemática suscitada pela narrativa, bem pode começar a suspeitar de que o verdadeiro foco não se dirige à figura do velho regente e sim a algo que, no longínquo passado, ocorreu. Colhendo do conto essa possibilidade de interpretação, logo fica patente que o que nele é fundamental não diz respeito à presença de alguém, mas à ausência, como adiante procuraremos caracterizar.

O conto articulado por Machado nada contém que possa gerar no leitor algum desassossego por qualquer inovação formal ou mesmo do que poderia decorrer de um intrincado enredo. Não, tudo parece ajustado a uma atmosfera de serenidade, como sereno haveria de ser um senhor idoso, portador de alto reconhecimento e fama, cuja vida transcorre num ritmo cadenciado em que cada coisa sugere estar no lugar certo e devido. Pouco a pouco, no entanto, o leitor vai sendo transportado para um *clôse* no semblante de mestre Romão (“Quem não conhecia mestre Romão, com seu ar circunspecto, olhos no chão, riso triste, e passo demorado?”). Do riso triste se vai ao interior de um cenário: “Casa sombria e nua”. O único sinal de alguma vivacidade provém de um cravo no qual Romão se exercitava. Disseminadas essas informações desprovidas de maior ênfase, eis que irrompe aquela cujo significado projeta o leitor no âmago do problema: a frustração alimentada ao longo dos anos pelo mestre, por conta da incapacidade de comport, situação da qual se vale o narrador para sentenciar:

Parece que há duas sortes de vocação, as que têm língua e as que a não têm. As primeiras realizam-se; as últimas representam uma luta constante e estéril entre o impulso interior e a ausência de um modo de comunicação com os homens.

Pela voz do próprio narrador, o leitor é inteirado acerca do sofrimento de que padece a personagem, em face da impotência perante o desafio da criação. A criação que, para o artista, representa o estado de vivência libertária e transgressora, é para a personagem a tristeza de todos os infortúnios. Competência para executar e reger música contra o silêncio profundo para ouvir a si mesmo. À explicitação do conflito, segue-se sua contextualização. Aí se sabe que outrora a criação falara em Romão. Todavia, a morte inesperada e precoce de sua mulher coincide com o mergulho do ser no silêncio, apesar de toda insistência. Nunca mais aquele canto esponsalício iniciado pôde ser continuado. O que, na verdade, o autor tematiza é a relação entre a dor e a criação. Segundo o que está posto, parece haver uma frontal discordância entre as idéias por nós expostas no capítulo *A dor que cria* e a situação ficcional proposta por Machado. Na verdade, é o absoluto regime de concordância a aproximar uma da outra. O que o conto problematiza é o fato de a substância a alimentar o esmero pela técnica não ser a mesma a impulsionar a experiência da criação. Esta requer algo a mais de contorno misterioso e profundo que, se não for cuidado e reabastecido, se esgota e silencia. Há uma passagem bastante reveladora: "(...) ficou ainda mais triste, por não ter podido fixar no papel a sensação da felicidade extinta". Sim, a "sensação" não poderia haver-se ido. O ser não poderia ter deixado escapar o sumo daquela dor. Na verdade, Romão já não conseguia dar continuidade à composição, mesmo durante o casamento: "Teimou no dia seguinte, dez dias depois, vinte vezes durante o tempo de casado". O "teimar" é elucidativo. O problema não é persistir, mas somar à persistência a percepção profunda e intensa da vida, interiorizando-a e vivenciando-a. Daí sim emanará a *forma* da criação. Não era esse, no entanto, o perfil de Romão. Para ele, a vida transcorria na sucessão dos acontecimentos com as suas habituais acomodações e pequenos distúrbios do cotidiano. Quando vem o sobressalto dramático (a morte), não estava preparando para dimensionar subjetivamente a grandeza da dor de uma perda. Predominou a *dor que cala*. A propósito da reflexão em curso, faz-se oportuno o pensamento de Ronaldo Lima Lins:

A tríade *Ser, Coabitar, Querer* se faz complementar com uma outra tríade, uma tríade do espírito: *Memória, Intellecto e Vontade*, três faculdades que não indicam três espíritos, mas um só, referindo-se mutuamente: lembro-me de que tenho memória, intelecto e vontade; entendo que entendo, quero e me lembro, e quero querer, lembrar e entender.¹⁴

Em última análise, Machado também, por via indireta, acaba por proporcionar a reflexão sobre a própria grandeza de uma obra. Qual a que, efetivamente, fica? Qual e por que outra passa sem deixar vestígio? No fundo, a obra a permanecer há de ser sempre aquela que seja capaz de absorver a virilidade da vida, conforme registra Cioran:

Se Nietzsche, Proust, Baudelaire ou Rimbaud sobrevivem às flutuações da moda, devem isso à gratuidade de sua crueldade, à sua cirurgia demoníaca, à generosidade de seu fel. O que faz durar uma obra, o que a impede de envelhecer é sua ferocidade.¹⁵

Na irremovível incapacidade de Romão, habitado por uma tristeza inseparável que julga haver sido causada pela morte de sua mulher, eis que novo sobressalto de perfil trágico a ele se revela: o mal-estar que, à noite, o acometera sinaliza-lhe o prenúncio da morte. Aturdido pela angústia do próprio fim, tenta retomar o antigo esboço de criação. Refém da atmosfera fantasmagórica prenunciadora da finitude, a personagem se dá conta de uma vida que se esvairá em direção ao nada, sem o menor registro verdadeiramente autoral, capaz de assegurar-lhe um registro de singularidade. Machado, na sua agudeza crítica e perceptiva, sintetiza o drama de raízes kierkegardianas: "E então teve uma idéia singular: — rematar a obra agora, fosse como fosse; qualquer coisa servia, uma vez que deixasse um pouco de alma na terra". A esta passagem, outra se junta, desta feita nas palavras da própria personagem: "— Quem sabe? Em 1880, talvez se toque isto, e se conte que um mestre Romão...". É notória a gravidade que Machado transfere para uma vida desgarrada de um entredamento com sua própria história, de modo a dela se tornar partícipe, provando a si mesmo o sentido da vida. Romão, portanto, representa o projeto que não se realiza, em função da ausência do que nos faz seres comunicantes nos quais o pensar, o agir e o sentir devem estar postos a serviço de uma construção com a qual nela nos possamos identificar, sob pena de tudo ser varrido.

Não bastasse a problematização suscitada, eis que Machado encontra um modo de ele rematar o conto, potencializando-o ainda mais na sua carga comunicativa. Reserva, assim, para o final, um belo desfecho. Romão, após repetidos gestos fracassados, no desespero de, perante o fantasma da finitude, levar avante o projeto de criação (“Não exigia uma peça profundamente original, mas enfim alguma coisa, que não fosse de outro /.../”), vai à janela de onde pode vislumbrar, numa janela em frente, um jovem casal (“casadinhos de oito dias”). A sequência construída pelo autor é uma verdadeira alegoria sobre o sentido do olhar:

Para completar a ilusão, deitava os olhos pela janela para o lado dos casadinhos. Estes continuavam ali, com as mãos presas e os braços passados nos ombros um do outro; a diferença é que se miravam agora, em vez de olhar para baixo. (...) Nesse momento, a moça, embebida no olhar do matido, começou a cantarolar à toa, inconscientemente, uma coisa nunca antes cantada nem sabida, (...) justamente a que mestre Romão procurara durante anos sem achar nunca. O mestre ouviu-a com tristeza, abanou a cabeça, e à noite expirou.

Dois passagens parecem concentrar o segredo no qual reside o pulsar da vida (“se miravam agora, em vez de olhar para baixo” / “a moça, embebida no olhar do marido”). O deslocamento do olhar, antes para baixo, em direção agora ao outro, encarna a metáfora do elo propiciado pela comunicação entre os setes. É bom lembrar que, no início do conto, Romão é descrito como um ser de “ar circunspecto, olhos no chão, riso triste e passo demorado”. O *olhar para o chão*, na composição dos signos presentes no conto, indica a recusa de tudo que é capaz de reconciliar o ser com o outro e, por extensão, consigo mesmo. É o olhar desvirtuado que afasta o ser do enfrentamento de sua própria imagem. Esquecendo-nos, tornamo-nos reféns de uma apropriação de natureza sistêmica. Pensando que estamos fugindo da morte, na verdade estamos em processo de morte. Escamotearmos a dor que precisa ser vivida implica a renúncia a um estado de *verdade*, não a verdade conceitual, mas aquela que nos redimensiona como sujeito existencial. Não basta o ímpeto de *falar*. Há de se saber antes que conteúdos agenciar, como elaborá-los, como selecioná-los, como, enfim, comunicá-los. A necessidade de falar pode, simplesmente, converter-se numa traição a si mesmo, se o conteúdo falado não for capaz de traduzir aquilo que se revelou uma real necessidade de falar.

Conclusão

O percurso reflexivo aqui exposto procurou revolver os caminhos sinuosos da *dor*, como instância da qual não nos podemos afastar. Ela é a própria dimensão de humanidade, à altura de nos libertar do embrutecimento. Não se trata da *dor* que nos fragiliza e sim a que nos humaniza. Não se confunde, por exemplo, com o martírio preconizado pelos cânones religiosos, menos ainda a dor que provém dos atos deliberados de violência. Estas, na verdade, podem ser máscaras da dor que cala, porque atemorizam e aterrorizam.

É outra a dor a merecer a revisitação do ser, principalmente nesses tempos marcados por certo abastardamento e banalização de tudo que diga respeito à vida.

No centro da redenção da subjetividade, encontra-se a arte à espera de ser conclamada a servir na sua efetiva destinação. Nela encontramos a grandeza que se recusa a dobrar-se; nela se registra a *ferocidade* da vida no que esta contém de mais fulgurante e revelador. Pela arte se pode recuperar a dor capaz de redimir-nos, porque nela há a marca da insubmissão, na medida em que, como afirma André Malraux: "A arte nada mais é que um anti-destino"¹⁶.

No contraponto das feições que a dor pode ter, vislumbramos a trajetória de duas vidas: uma real e outra ficcional. Em ambas, a dor como traição. Na história de Rousseau, ou na personagem de Romão, está a configuração de um jogo errático do qual participa a condição humana. Para onde podemos ser lançados, quando arrasados por forças sobre as quais perdemos domínio? Vida e ficção puderam, assim, desenhar os perfis dos equívocos do ser. Enfim, há um culto à trivialização e à *tribalização* cujo propósito deliberado parece conchamar os seres a um estado de *esquicimento de si*, em troca de suspeitos prazeres. Talvez, na cenografia contemporânea, marcada por uma coreografia da miragem, se torne estranha, para o senso comum, a afirmação de Schopenhauer: "(...), a vida não nos é dada para ser gozada, mas para ser suportada /.../"¹⁷. Pelo tanto de estranhamento que o sentido da sentença possa causar à maioria das pessoas, é que seu significado mais profundo talvez esteja a merecer uma revisitação.

Rio, agosto de 1999.

Notas

* O presente texto foi apresentado como estudo monográfico no curso de doutorado em Ciência da Literatura da UFRJ, ministrado pelo Prof. Dr. Ronaldo Lima Lins, no primeiro semestre de 1999.

1. CIORAN, E. M. (1991), p. 60.
2. LINS, Ronaldo Lima. (1993), p. 125.
3. HEIDEGGER, Martin. (1996). Trata-se de uma das categorias com as quais o pensador opera sua reflexão, a respeito do *ser-no-mundo*. No caso em questão, a *autenticidade* derivaria da consciência do ser acerca da morte, projetando-o num estado de angústia, capaz de colocá-lo em ação, no sentido de ir em busca da verdade. Este percurso investido na tentativa de atingir a verdade de si e do mundo representa sua destinação na vivência da *errância*. Na recusa, por outro lado, do ser à autenticidade (em última análise, o não enfrentamento da morte como uma situação-limite do ser), resta-lhe viver a *inautenticidade* que consiste em cair num estado de *esquecimento de si*, uma forma de falsificação da existência, na medida em que o ser fica à deriva de uma *experiência agônica no cotidiano*.
4. SARTRE, Jean-Paul. (1982). O conceito de *nadificação* (*néantiser*) formulado por Sartre, que outros o traduzem por *nihilização*, representa a contingência inevitável a que está inexoravelmente exposta a condição humana. A única possibilidade de contornar a implacável sentença é a saída em busca da construção da própria liberdade, o que lança o ser numa *situação* pela qual apenas ele pode responder.
5. Idem. (1982). A palavra *projeta*, no contexto filosófico (de matriz existencialista), implica o movimento que faz o ser no sentido de *lançar-se para (pro-jeto)*, abandonando seu estado original de *nadificação*. A afirmação do ser para escapar do nada depende dessa alteração produzida pela ação, fruto da escolha exclusiva e intransferível do indivíduo.
6. FREUD, Sigmund. (1998). É na obra *Além do princípio de prazer* que o autor firma o reconhecimento de uma tensão constitutiva na matriz pulsional do indivíduo entre o *princípio de realidade* e o *princípio de prazer*. No ato do nascimento, haveria o primeiro corte no qual a energia libidinal tem de sofrer a intervenção do que é reclamado pela lei da vida. A partir do ingresso do indivíduo no processo formatado pela cultura, intensifica-se o fundamento dessa tensão que se dissolve apenas com a morte. Assim, prazer e realidade se revelam ao indivíduo como um embate permanente a regular a *dor de viver*.
7. LUCCHESI, Ivo. (1995). Propusemos a expressão no ensaio *A cultura do olhar* no qual procuramos caracterizar como os aparelhos midiáticos funcionam a partir de uma rede sistêmica que, com os mecanismos empregados, tende a aprisionar o imaginário do receptor, alterando-lhe as funções cognitiva e perceptiva, bem como fundando por instituir a falsificação de si, o que o projeta num confinamento existencial.
8. PESSOA, Fernando. (1977), p. 164.
9. SÓFOCLES. (1976), p. 91.
10. GOETHE, J. W. (1997), p. 32.
11. ROUSSEAU, Jean-Jacques. In: STAROBINSKI, Jean. (1991), p.214.
12. STAROBINSKI. (1991), p. 15.
13. ROUSSEAU, Jean-Jacques. In: STAROBINSKI, Jean. (1991), pp.16-17.
14. LINS, Ronaldo Lima. (1997), p.43.

15. CIORAN, E. M. (1991). pp. 15-16.
16. MALRAUX, André. (1972). p. 211. A frase, por outra tradução, também se faz conhecer como: "Toda a arte é uma revolta contra o destino do homem". A propósito, o sentido dessa afirmação bem dialoga e complementa-se com outra de sua mesma autoria: "Pode enganar-se a vida muito tempo, mas ela acaba sempre por fazer de nós aquilo para que somos feitos".
17. SCHOPENHAUER, A. (1997). P. 55. A referida citação foi extraída de uma tradução italiana aqui reproduzida: "(...), la vita non ci è data per essere goduta, ma per essere sopportata [...]".

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
- BADIOU, Alain. Rousseau. In: *L'Être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, Janvier, 1988. pp.379-389.
- CIORAN, E. M. *Silogismos da amargura*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- _____. *Breviário de decomposição*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- _____. O mal-estar na civilização. In: *Os Pensadores*. Trad. Derval Marcondes et alii, São Paulo: Abril Cultural, 1978. pp.129-194.
- FILHO, Domicio Proença (Org.). *Os melhores contos de Machado de Assis*. São Paulo: Global, 1984.
- GOETHE, J. W. *Máximas e reflexões*. Trad. Afonso Teixeira da Mota. Lisboa: Guimarães, 1997.
- GOMEZ-MULLER, Alfredo. L'éclipse du bien commun et la guerre des sens: Hobbes/Rousseau. In: *Éthique, coexistence et sens*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999. pp. 83-94.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Trad. François Vezón. Paris: Gallimard, 1996.
- LESSING, G. E. *Laoconte: ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Trad. e Introd. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- LINS, Ronaldo Lima. *Nossa amiga feroz: breve história da felicidade na expressão contemporânea*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- _____. "Verdade. Que mentira...". In: VÁRIOS. *Revista Tempo Brasileiro* (nº 130/131). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. pp. 39-52.
- LUCCHESI, Ivo. *Crise e escritura: uma leitura de Clarice Lispector e Vergílio Ferreira*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

- _____. "A cultura do olhar". In: VÁRIOS. *Revista Cadernos* 3. Rio de Janeiro: OHAEC, 1995. pp. 49-62.
- LYOTARD, Jean-François. *Assinado, Malraux*. Trad. Gilberta Acselrad. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- _____. *Lições sobre a analítica do sublime*. Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy R. Moreira Cesar. São Paulo: Papyrus, 1993.
- MATTEI, Jean-François. *La barbarie inferieure: essai sur l'immonde moderne*. Paris: PUF, 1999.
- MORIN, Edgard. *O homem e a morte*. Trad. Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- MALRAUX, André. *Os imortais da literatura universal*, v. III. São Paulo: Abril Cultural, 1972. pp. 197-212.
- PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1977.
- SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada / La crítica de la razón dialéctica*, v. III. Trad. Juan Valmar e Manuel Lamana. Madrid: Aguilar, 1982.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *L'arte di essere felici: esposta in 50 massime*. Trad. Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 1997.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. Geir Campos. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- SZACHI, Jerzy. *As utopias ou a felicidade imaginada*. Trad. Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

Resumo

A reflexão proposta pretende indagar as possíveis relações que possam existir entre a *dor* e o processo de criação. Nas diferentes *dores* vividas pelo ser, haverá uma que, em especial, abra o caminho para a arte? Em oposição à *dor* que cria, haverá a *dor* que trai e aprisiona?

Palavras-chave

Arte, criação, estética, subjetividade

Abstract

The proposed reflection intends to investigate the possible relations that might exist between pain and the creative process. Through the different pains experimented by the human being, will there be one that, in a special way, will open the track to art? In opposition to the pain that leads to creation, will there be a pain that betrays and imprisons?

Key-words

Art, creation, aesthetics, subjectivity

DEUS E O DIABO NA TERRA DA CARNAVALIZAÇÃO

Gilda Korff Diegues

O título, como qualquer leitor sem muita astúcia pode perceber, remete-nos, de saída, ao emblemático e premiado filme de Glauber Rocha. No entanto, não se trata da "terra do sol", uma alusão glauberiana, talvez, à antropofágica visão de Oswald de Andrade e a seu famoso poema *Mensagem poética ao povo brasileiro*, que se inicia com "América do Sul / América do Sol / América do Sal". Todavia, pela recorrência à paródia, imprimimos um outro signo, não menos importante, a convocar a teoria de Mikhail Bakhtin: a carnavalização, enquanto visão de mundo do oprimido.

Falar em Brasil é falar em opressão, mais do que nunca quando estamos a comemorar os 500 anos de solidão. A mídia, feérica, faz a apoteose do "descobrimento", calcando ainda mais, nas mentes colonizadas, a noção de um país que "deu certo", para usar a expressão popular. Se é verdade a afirmativa de Haroldo de Campos, em suas *Galáxias*, de que "o povo é o inventalínguas na malícia"¹, não restam dúvidas quanto à expressão: o Brasil tem dado muito de si para a exploração do poder, em qualquer feição possível de ser pensada. Em troca, "um gosto amargo de fei"², uma consciência daquilo que Manuel Bandeira não bem traduziu no poema *Antologia*: "Na vida que podia ter sido e que não foi".

A visão de mundo carnavalizante, como pensada por Bakhtin, tem seu início nos finais tempos da Idade Média, quando a sacralizada aristocracia começa a dividir a cena do poder com o festivo, grotesco, comerciante, navegador e ambicioso burguês. Segundo este mesmo autor, a linguagem, campo das batalhas do social, estabelece a forma dialogal entre um *eu* e um *outro*, em tensão; é quando o carnaval passou a desempenhar papel importante, do ponto de vista simbólico, por representar a cosmovisão alternativa, marcado pelo questionamento lúdico das normas. Em princípio, o carnaval abole as hierarquias, nivela, cria outra vida (a cena é dos "mortos" em todos os níveis: marginais, reprimidos, pobres, loucos etc.), permite a fala corpórea, na construção de uma força corrosiva positiva, celebrando a vitória sobre a morte, sobre o sagrado, sobre a opressão. Mantém-se, pois, a dialética entre as esferas apolínea e dionisíaca, rompendo-se fronteiras.

Libertário por excelência, o discurso carnavalesco tem por princípio o *rebaixamento*: fala, portanto, daqueles que se vêm amesquinados na hierarquia social. E o riso passa a ser fundamental como destruição: segundo Marx, das várias fases por que passa a história, a última é sempre cômica (é célebre a observação de Marx ao constatar que a história se repete, sendo a primeira vez vivida como tragédia e a segunda, como farsa). O riso, então, conduz a um afastamento "alegre" do seu passado (o "morrer de rir"), que também é uma tomada de consciência do tempo histórico presente, evitando conservadorismos e a visão de mundo melancólica. "A pureza é um mito", como proclamava Hélio Oiticica, na sua instalação *Tropicália PN2*, e sabemos que o mito é fala do poder. Mas há a contracena da mesma carnavalesco de mundo: perde-se, com o riso, com o movimento, a memória, esvaziando-se a referência e a identidade, pelos permanentes "renascimentos"³³.

A cena carnavalesca, pois, contém em si própria uma ambigüidade constitutiva. Por um lado, é necessária a "angústia canibal", capaz de evitar o fetiche e, com isso, a submissão ao poder, na medida em que o canibal quer poder. Por outro, sem a incorporação desta mesma violência, é impossível a vivência da autonomia. *Tótem e tabu*, como nomeou adequadamente Freud, para falar do processo da culpa (do), após o urro de alegria, ao ter devorado a carne do Pai morto. Matar ou morrer, deixar-se fascinar pela imagem do outro, ou impor ao outro a própria imagem: o olhar carnavalesco não atravessa apenas a lógica, mas todos os sentidos; ele não possui apenas a face gloriosa, mas também a violência.

Falar-se em carnavalesco é também (e principalmente) falar-se do riso enquanto celebração da vida. O riso, entretanto, pode ser arma adequada ao poder: esvaziando-se a energia reprimida na quebra da tensão, mantém-se a sensação de que o poder foi atingido e nada acontece. A opção pela carnavalesco, pois, também é via de conservação do *status quo*, já que a corrosão se dá no nível da linguagem, apenas. Tempo e espaço "entre parênteses", ela permite a instalação de uma liberdade contida, onde a vida será possível e suportável, apesar de.

O Brasil nasceu, quando séculos de cultura já estavam instalados na Europa, em que o chamado "Renascimento" apresentava sintomas de crise, vindo a desembocar no momento genericamente chamado de "Barroco". A origem virá cunhada por esta insígnia cultural, assinalada pela oscilação dicotômica entre *Deus e o Diabo* (o sagrado e o profano, o sublime e o grotesco, a resignação e a revolta, ou a aristocracia e a burguesia, o ideal e o mercadológico), em busca de uma síntese em um

homem que descobre, acima de tudo, o *jogo* como forma de articular os pólos antagônicos, pela linguagem, pela argumentação, pelo raciocínio. Jogo de poder e de anulação da diferença.

O barroco, como é sabido (e diferentemente da índole maneirista) busca a síntese entre os opostos, mesmo sabendo ser ela impossível, a não ser por uma solução na linguagem. Longe de escolher a via do mito (lembramos que, para Lévy-Strauss, o mito é uma narrativa a juntar pólos antagônicos), que é uma fala do poder, na medida em que “acalma as consciências”, a solução barroca será sempre a construção via linguagem de modo a mesclar as duas cenas, mantendo-se, no entanto, visível a tensão. Assim, pela construção barroca passamos a conviver não propriamente com uma síntese acabada de uma construção metafórica, mas com metonímias. Deus e Diabo perdem sua definida identidade e assumem novos traços. A partir daí, temos a possibilidade de um “Deus diabólico” e um “Diabo divino”, convivendo, ambos, nesse “meio-termo” híbrido.

Se o homem barroco “descobre” a linguagem como possibilidade de viagem e solução, é este, pois, o momento, por excelência, do diálogo: tentativa de superação do vazio instalado entre os pólos. Mas esta mesma linguagem, no entanto, revela-se impotente para o estabelecimento do contato com o Novo Mundo descoberto. Na falta de entendimento, então, o “mais forte” (o portador da fala) vai nos dizer quem somos: infantes/infantis (aqueles que não têm fala), dependentes, serviçais a mando do Senhor. Acostumamo-nos a ver nossa identidade sendo dada pelo *outro*, aquele mesmo a nos reprimir: nosso espelho reflete, sempre, a imagem daquilo que não somos, ou, em outras palavras, um mundo fictício gerado do exterior, uma eterna promessa de felicidade à encobrir a catência de ser. Ou, como dizia o mesmo Manuel Bandeira: “Belo, belo / minha bela / tenho tudo que não quero / não tenho nada que quero / ...!” (poema *Belo belo*).

Como salientou com muita adequação Ivo Lucchesi, em palestra proferida na Semana de Letras da Universidade Estácio de Sá⁴, os índios não conheciam o espelho. A imagem, pois, era dada pelas águas mutantes dos rios, ou, principalmente, pelo *corpo do outro*. O canibalismo, portanto, era de dupla ordem: devorar a carne para incorporar a força e, ao mesmo tempo, afirmação de um poder e destruição da diferença sobre o outro, na medida em que o *outro* é o *eu*. Não haveria, como na nossa cultura, o canibalismo enquanto uma reação ao sublime e à ancestralidade, mas nada impede que coloquemos no cerne da questão essa visão, pela via da

consciência arcaica (que não pode ser confundida com o “inconsciente coletivo”, de Jung). Talvez por aí se explique nosso imenso fascínio pela televisão, já que espelho da diferença a ser vencida.

Se vivemos essa mutilação trágica, a opção assumida é a da fantasia: “a alegria é a prova dos nove”, dizia Oswald, no seu “Manifesto”. *Resi/duos* e *resi/duais*, vivemos a realidade de maneira desintegrada, numa variedade inesgotável que dificilmente permite a sutura. “Antropofagia!”, bradou Oswald⁵, único a tomar como modelo um Índio não tão bem comportado, diferente do que buscavam todos os românticos e modernistas, a reproduzir o mito do *bon sauvage*, tirado dos manuais da exemplar educação de Rousseau. Aliás, aprendemos a “linguagem”, se não me engano, nos manuais de catequese das Ordens religiosas salvacionistas, misturando o eterno com o terreno, a pedagogia com ganância: mais uma diferença a ser sintetizada pelas mentes barrocas brasileiras.

A carnavalização, de que já tivemos oportunidade de tratar, desafia a lógica do olhar e a racionalidade, evocando as fantasias mentais e os absurdos: mais ou menos aquilo que ocorreu quando os portugueses aqui chegaram, vindos da Europa: diante das imagens a provocar estranhamento (posto não haver uma correspondência espacial, ou mesmo temporal, em relação ao velho continente), os navegadores “canibalizaram” o Brasil, na medida em que impuseram um sistema alheio aos sistemas indígenas. A antropofagia também se deu pela expropriação dos produtos, pelo extermínio dos índios e pela conquista das terras. Perdas que só podem ser resgatadas por um processo de igual violência, pela cultura, na medida em que a transgressão aponta para esta morte simbólica, sofrida há 500 anos. Talvez o primeiro gesto a ser feito, como apontou com toda a lucidez Oswald de Andrade, seja *ver o mundo com olhos livres*.

Vivemos nossa falsidade ontológica sob o signo da aparentemente irresponsável carnavalização. Marginais, semicolonizados, nossa “cultura de prolongamento” (categoria que tomo de empréstimo a Dacanal⁶), múltipla e sofrida, encontra abrigo no olhar atento deste sacro-profano poeta Gregório de Matos, o primeiro grande nome da nossa literatura capaz de traduzir a multiplicidade de cenas na forma da lírica. Não gratuitamente a poesia é buscada como fala da primeira manifestação literária genuinamente brasileira: ela busca corroer o poder, enquanto instala a tentativa de realização do desejo que a sustenta: “Triste Bahia / ó quão dessemelhante /.../”⁷.

Não poderia ser diferente: a sensualidade, a espacialização hiperbólica e feérica da exuberante paisagem brasileira, aqui a terra pródiga, que "em se plantando tudo dá"⁸, conduz necessariamente à embriaguez dionisiaca, à festa dos sentidos, à orgia. A exuberância, no entanto, contrasta com a mesquinaria da expropriação, da aventura exploratória, da falta de medida. Patética, patológica, nossa realidade, a um só tempo, deve ser exaltada e negada. Esperança e desengano se mesclam, constituindo um sentimento distinto daquele vivido pelo europeu: enquanto lá se instala a ótica do absurdo, pela incorporação da idéia de morte (a viagem, o abandono do "Paráíso" português, a punição pela expatriação seriam vivências simbólicas dessa "morte"⁹), aqui a vida é por demais pulsante para ser negada; mas, como é negada, aposta numa futuridade que não chega.

O barroco brasileiro, transplantado (tal processo cultural não podia, a rigor, "viajar" nas naus portuguesas e ser plantado junto com o pau-brasil, pois a construção do passado, capaz de sedimentar as bases do projeto, era ontologicamente falsa na nova terra, pela falta de historicidade), foge um pouco ao modelo europeu. Se o barroco, em si, é multifacetado, como conseqüência da ruptura da unicidade do poder, aqui ele vai caracterizar nossa identidade, numa linha que se inicia em Gregório de Matos (na vertente dionisiaca do "Boca de Inferno") e permanece até nossos dias, passível de ser observado nas mais distintas manifestações culturais, sejam elas de caráter erudito ou popular. Como bem sintetizou Eduardo Portella:

O Brasil assume o barroco e consegue instaurar, na identidade universal, a diferença nacional. Se na Europa o barroco traz no seu bojo ou é produto da "crise da consciência" potencializada no século XVI, no Brasil é a expressão saudável da vocação carnavalesca.¹⁰

Barroco já é o encontro dos portugueses com os nativos, conforme traduziu em sua *Carta* o fidalgo Pero Vaz de Caminha. Enquanto a Europa se curvava ante a necessidade de diálogo com o outro, esta alteridade que se apresentava com ânsia de reconhecimento, aqui, na *terra brasilis*, o encontro não se realizou - nunca se realizou -, permitindo, pela falta de compromisso na legitimação, também a ausência de experiência de uma dor mais profunda. Na carência do diálogo, o português, sem entender muito bem o que via, ainda sofrendo no Imaginário a contaminação do "maravilhoso pagão" e das fantasias medievais, nomeou, descreveu e definiu aquilo que ele julgava ver. Somos, pois, *uma ficção, criada pelo outro*.

Barroca é nossa multifacetada realidade, onde, até hoje, convivem em pseudo-harmonia satélites e índios em estado primitivo, onde a fome contrasta com a luxúria, onde o analfabetismo convive com requintadas sofisticções da área da Informática, onde o "brega" divide a cena com o "bom gosto", para citar apenas alguns exemplos. Paradoxal, o Brasil não conhece uma identidade. Falar-se em Brasil é sempre falar-se em um tipo de cultura, dentre as inúmeras que aqui convivem. Impossível, pois, impor-se um conceito de "cultura", por qualquer via, a não ser a do poder de quem nomeia, repetindo o gesto da dominação. Ou, como disse com propriedade Arnaldo Antunes, "somos inclassificáveis"¹⁰. Ou, por outra ótica, estamos igualmente contemplados pela marginalização histórica (para bem e para mal), conforme apontou Caetano Veloso: "alguma coisa está fora da ordem / fora da nova ordem mundial"¹².

Aprendemos a ver? Com o tempo, e diante da presença permanente do opressor, passamos a oscilar entre a assimilação e a escravidão, mas ainda somos aqueles índios que participam da festa na nau capitânia. Terra dos deserdados/cobaias e aventureiros, ainda somos promessa de liberdade, exercendo o fascínio da miragem, como no caso dos dois grumetes que fugiram à noite em busca do sonho. No sonho dessa liberdade impossível vigoram tantos outros: sonho de um Eldorado, da fonte da eterna juventude, da riqueza. A cada investida, trocamos a vida por quinquilharias, fascinados pelo brilho falso do vidro, sonhando ser cristal. A nossa transparência é nossa opacidade.

Tão paradoxal é nosso país, ou mesmo nosso continente, que nele se inscreveu uma forma de narrar capaz de desafiar os rótulos europeus: o *realismo mágico* (ou fantasioso, ou fabuloso, ou fantástico, ou maravilhoso, ou...). Resposta de quem não possui história própria, por nunca ter sido agente dessa mesma História (acompanhamos o mundo à distância, como se tivéssemos tido, sempre, aparelhos de televisão), a literatura, com o universo ficcional, denuncia e resgata a realidade, permitindo-nos entendê-la num lugar onde *Deus e o Diabo estão na rua, no meio do redemoinho*¹³.

Nomear um certo filão literário por "realismo mágico" é denunciar a incompetência lógica para entender a estrutura do Brasil/América Latina. Na verdade, nenhum molde europeu pode dar conta desta literatura, sem similar no velho continente; daí mesmo a fórmula, meio canhestra e incongruente, de somar um par antitético: de um lado o *realismo*, com seu apelo ao princípio de representação da realidade; e, de outro, o *mágico*, solucionando a crise da nova visão. Esta contradição

diz exatamente o que somos e o que não somos, fala da tentativa de superação dessa castração ontológica. Impossibilidade absoluta de vivência do desejo: eis a questão que se impõe como marca de uma sociedade conflituada entre os opostos, sem nunca se realizar.

Com a adoção da expressão por Franz Roh (*realismo mágico*) foram, mais uma vez, transportados todos os cacocetes da velha predicação estética para a análise do novo. A atmosfera cultural do pós-guerra (portanto um período de dissolução e morte), quando o modelo classicamente estruturado começava a ruir para dar lugar ao surgimento de novas realidades, permitiu que o termo fosse logo trazido para a América, por caracterizar esta presença de europeu mesclado ao nativo. Sem dúvida, é a partir da interiorização da diferença que se constrói a nomeação: aceitando a contradição implícita, nosso barroco realismo mágico procura instalar *outro sentido* no centro da linguagem. O centramento no Imaginário permite que se conceda um tom de verossímil ao não-existente, do mesmo modo como a adjetivação (o "mágico") põe em crise a cena formalizadora.

Se está certo Adorno ao afirmar que todo ocultismo é a recusa a um situar-se histórico, não podemos negar que a categoria do "mágico", pelo que oculta de fantasia, trabalha com certos fetiche. Mas a cena imaginária é, até certo ponto, metonímica: fascínio e denúncia da cena repressora, amor e ódio são duas faces de uma mesma moeda, espelho contra espelho, encontro das águas e, no meio, a "pororoca" de um desejo, tentando falar. E como não é realidade, apenas pela ficção é possível encontrar uma via, por onde escoo o onírico desejo libertário.

A compreensão de qualquer análise empreendida pressupõe o entendimento dos elementos que entram na sua composição. Como a linguagem é traiçocira, convém entendermos aquilo que estabelecemos como uma cena metonímica. Embora considerada "figura", pelos moldes tradicionais retóricos, preferimos entendê-la do ponto de vista que lhe imprimiu Freud, ao falar nos processos primários de constituição da narratividade onírica: *contiguidade* e *deslocamento* (diferente da metáfora, que opera por *condensação*). Num certo sentido o barroco é metonímico, por trazer no seu âmago a noção de "crise", o que significa dizer que o discurso está sempre em movimento (ou *deslocamento*), sem nunca chegar a uma síntese. Há, no entanto, outros efeitos importantes de serem entendidos. Ao romper com as cristalizações (efeitos do processo metafórico, isto é, de condensação), a metonímia aproveita-se dos resíduos para dar-lhes novos sentidos, contaminando outros significantes (um

processo, portanto, de *carnevalização* do discurso, por dessacralizar a palavra plena, metafórica). Ao fazê-lo, busca compatibilizar o sujeito a algumas referências, o que pressupõe um permanente vaivém entre o ser e o contexto, mediatizado pelo olhar e pela linguagem.

Pela metonímia, constrói-se um sujeito como duplo plano, num processo de despersonalização, porém sem que isto signifique o anonimato. Há, sempre, uma migração, sem eliminação daquilo que provocou a perda. Engana-se a censura, geradora da perda, mas a solução não é possível, pois o desejo não é satisfeito. No entanto, ela não é “menos verdadeira”, na medida em que propicia, pelos interstícios do deslocamento, a leitura de uma verdade: a verdade de não haver conteúdo, mas apenas um hiato de relação que a linguagem ludibria. Jogo, portanto, de enganar. Ficção é isso: um engano pela linguagem, capaz de falar o real. No caso brasileiro, então, diria que, pela multifacetada leitura de mundo empreendida pelos escritores, a literatura retrata muito melhor a nossa construção civilizatória do que aquela contada pelos livros de História. Em outras palavras, somente canibalizando e transformando os nossos mitos conseguiremos verdadeiramente nos olhar, nas águas em movimento do rio: “terceira margem”¹⁴, como metaforizou tão bem Guimarães Rosa, na figura daquela personagem “nosso pai”, Deus e Diabo (diferente do “Pai Nosso”, que está no céu), capaz de construir a canoa e partir em busca da liberdade, que não vem.

Não faltam nomes e obras, na literatura brasileira, a retratar esta costura que a crítica européia denomina de “realismo mágico”. O realismo, para o europeu, é rótulo já com alguma herança e tradição. Embora não caracterize propriamente apenas um “estilo de época” (aqui lembramos, a título de entendimento de nossa postura, a obra *Mimesis*, de Erich Auerbach, na qual o teórico demonstra que toda obra é realista, por sempre representar a realidade, de maneiras distintas através dos tempos), o realismo poder-se-ia traduzir como uma visão metonímica, isto é, bastante próxima da realidade, produzindo um efeito de se estar “copiando”, na medida em que ela acentua o critério de verossimilhança externa. Jakobson, no ensaio chamado *Do Realismo Artístico*, ao analisar a categoria do “realismo” aplicada à literatura russa, demonstra o quanto o significado da palavra é “deslizante”. Este é um dado, pois, que nos parece ser fundamental: todo “realismo” procura expressar uma *proximidade*.

José J. Veiga é, por exemplo entre tantos outros, um dos nossos autores laureados no exterior e pouco estudado no Brasil. Cabe notar que o reconhecimento, vindo do exterior, não é uma constatação, apenas, daquilo que vulgarmente se diz: "o brasileiro não valoriza sua cultura e é necessário o estrangeiro prestigiá-la para ser aceita"; trata-se, mais uma vez, da necessidade de reconhecimento do *outro*, para sabermos quem somos; portanto, uma questão de um olhar desde cedo filtrado, ou oblíquo. Este problema torna-se um tanto agravado pelo fato de o português (primeiro a aqui desembarcar, vindo da Europa e, conseqüentemente aquele a quem caberia a nomeação da imagem) também só perceber-se como alteridade, na medida em que a sua índole voltou-se para a conquista e, com isto, veio a construir uma *identidade exilada*. Apenas para constatar nossa afirmação, lembremos que o fado, música tipicamente portuguesa (a cantar o lamento nostálgico e saudade: traços da existencialidade perdida no tempo) nasceu no exílio²⁵.

O "esquecimento" não se deve à falta de méritos de José J. Veiga (como de resto, de vários de nossos escritores), mas talvez a sua obra não tenha caído nem nas graças da imprensa, que, com seu fabuloso *marketing* de divulgação, determina parcialmente os comportamentos, nem da crítica, demonstrando preferência para estudar os nomes já consagrados. Premiada, o nosso escritor goiano construiu uma obra das mais significativas, que poderíamos facilmente reconhecer como sendo passível de sofrer o rótulo de "realismo mágico". Com algumas características de incorporação do surrealismo, José J. Veiga propõe um mundo interiorano, onde figuras simples vão, passo a passo, construindo um universo fascinante de intrincadas observações de mundo.

A narrativa de José J. Veiga, apesar de diversificada, constrói-se em torno da figura do narrador, transmutado, muitas das vezes, na personagem do mascate, como sendo aquele que representa o ir-e-vir contante entre uma cena de aprisionamento e uma outra, onírico-fantásiosa, o mundo das "realidades não-observáveis". Habitante do entre-lugar, o mascate assume um papel de comutabilidade, fazendo o "comércio" (lembremos ser este o estatuto da burguesa e a mola propulsora do "descobrimento" do Brasil, país que já contém no nome a marca do comércio, pois que a madeira foi o primeiro produto a ser explorado). Mas, se o mascate estabelece a ponte entre os dois pólos, isto não significa dizer que o "outro lado" da realidade, ou seja, o sonho, traga a liberdade: ao contrário, ele também é espaço de aprisionamento.

Bastante significativo na obra do autor de *Os cavalinhos de platiplano* é o conto *Domingo de festa*, que toma como personagem central a figura de um índio (em lugar do “mascate”), Aritakê. Saindo de sua aldeia para habitar a cidade (o processo de aculturação), nem ele consegue a integração na “sociedade civilizada”, nem deseja o retorno à aldeia, posto ela representar a estagnação. A saída será a “fuga”, ou pelo retorno às origens (a infância, a ludicidade, apontando para a visão carnalizante), ou pela bebida (não menos dionisiaca), o que vem a gerar sua prisão e confinamento. Não há saída: ir “para o outro lado” simboliza a morte mítica da espera ou o fracasso, que também é morte do desejo.

Um dado importante de se salientar diz respeito a esta outra cena, a do sonho (ou do desejo). Tentar alcançá-la é morrer; ficar significa ter igual destino. Isto determina que a opção de estabelecimento (congelamento, condição da metáfora) em qualquer pólo deve ser negada, do mesmo modo como o Brasil, no que vier a encontrar uma identidade definitiva, morrerá. Nossa opção, se é que pretendemos existir como até agora o fomos, será sempre a “terceira margem”: no fluxo, no movimento, no ir-e-vir permanente, como o mascate ou o índio o fazem, “rio abaixo, rio acima, rio afora”¹⁶.

Similar postura se apresenta em um dos mais emblemáticos contos da literatura brasileira, *A terceira margem do rio*, de João Guimarães Rosa. Aqui o ser “deslocado” é a figura do Pai/filho (sem “Espírito Santo”), que não vai para o céu, nem sai do rio. Em outras palavras, seu tempo também é o “entre-lugar”, representado por um passado negado e um futuro de espera: ou seja, espera algo que não vive, vive algo que não espera: rio, “cão sem plumas”, como definiu primorosamente outro João, não menos sagrado, que traz no nome a insígnia da “descoberta”: Cabral. Mas a “descoberta” de João Cabral é bem outra: com seu olhar, ele consegue perceber a oscilação brasileira entre a morte e a vida, numa realidade severa/ severina, onde seca está a nossa identidade.

Este estado de suspensão lembra outra obra não menos importante para a nossa literatura, a saber o romance de um outro João, o Ubaldo, *Viva o povo brasileiro*. O incomparável *Poleiro das Almas*, enquanto metáfora da ancestralidade histórica e arcaica (a lembrar de perto o verso de Caetano Veloso em *Ciúme*: “tantas almas esticadas no curtume”), é metáfora concreta do devorar canibal de uma consciência lógica para cá transplantada, tanto quanto Capiroba, salivando pela succulenta carne

branca dos holandeses, é a versão brasileira (à moda rabelaisiana) do festivo banquete de deglutição mestiça do poder.

É importante salientar que o nome “realismo mágico”, uma vez consagrado por Angel Flores, tem algumas razões históricas para dar-lhe sustentação: a presença do colonizador mesclado ao índio. Se o primeiro traz os moldes de um realismo desgastado, sustentado pela descrença, o elemento nativo introduz a alteração da mesma realidade. De certo modo, podemos afirmar que, em todos os tempos, a América é uma esperança, para a Europa, uma espécie de utopia salvacionista, herdeira de todos os mitos da redenção. Portanto, o “mágico” (elemento que, para o europeu, resgata a “natureza”) contém uma conotação de revigoramento das forças vitais: daí a permanente euforia celebrada pelos teóricos ante a realização dessa suposta pacífica construção, como é vista a nossa “torre de babel” sem conflito. Mas enquanto a América “aposta” na mestiçagem como elemento diferenciador, diríamos que o Brasil é sustentado por uma violência a manter, em estado de suspensão, todo e qualquer centramento de identidade: por mais que se deseje, o sentido é sempre *outro* (na verdade, nunca deixamos de ser aqueles índios de Cabral, sem espelho, vendo-nos como alteridade). Longe de nos constituirmos como unidade, o nosso plano de “sobrevivência” é sempre disjuntivo, assentado na contradição permanente.

Paralela à “mestiçagem” (tese defendida, inclusive, por Carpentier), encontra-se, igualmente instalada, uma repulsa, que lembra de perto o “fort-da” freudiano¹⁷. Por um lado a “mestiçagem” é efeito de uma indistinção entre o “eu” e o “outro”, ocultando a origem e a perda; por outro, havendo a perda, há um ato de violência, tomando presente a agressividade pela indistinção inerente à anulação das diferenças. Pretendemos, com isso, demonstrar que a “mestiçagem” é, na verdade, uma fantasia, uma das máscaras para ocultar o fantasma do “corpo estilhaçado” que nos sustenta. É como se nossa literatura, a seu modo, revivesse, pela encenação ficcional, a compulsão à repetição; isto é, pelo “realismo mágico” (com todas as sutis nuances e grandes diferenças entre autores e posturas) estaríamos rememorando, no plano simbólico, a constante marca originária, que *insiste* em falar. Há, pois, míticamente, uma temporalidade retroativa, já que a cada presente redimensionamos o passado. Daí a solução metonímica, relacionada ao descentramento do sujeito: exatamente a distância a ser vencida entre o *eu* e o *outro*. *Antropofagia!*, talvez seja o grito de violência oculta e reprimida, por exemplo, sob o emblemático “rufar dos tambores indígenas”, sugerido pela musicalidade do *Canto do Piaga*, de Gonçalves Dias (famoso pela *Canção do Exílio*, característica que, segundo nossa leitura, marca o olhar português,

dando a demonstrar uma oscilação barroca do poeta indianista entre os dois pólos: divino e diabólico), a conchamar a “tribo” para a tomada de consciência, “depois de exterminada a última nação indígena”¹⁶:

Não sabeis o que o monstro procura?
 Não sabeis a que vem, o que quer?
 Vem matar vossos bravos guerreiros,
 Vem roubar-vos a filha, a mulher!

Vem trazer-vos cruieza, impiedade -
 Dons cruéis do cruel Anhangá;
 Vem quebrar-vos a massa valente,
 Profanar Manitôs, Maracás.

Vem trazer-vos algemas pesadas,
 Com que a tribo Tupi vai gemer;
 Não de os velhos servirem de escravos
 Mesmo o Piaga inda escravo há de ser!

Sem dúvida, a partir do Romantismo (inclua-se o Prê-Romantismo de um José Basílio da Gama, em *Uruguai*, como parte constitutiva deste mesmo movimento) tomamos a temática do índio (o chamado “Indianismo”) como uma re-leitura de Brasil, oscilante e em permanente crise de identidade. Assim também o fazem os modernistas. Retornando, a personagem mítica do guerreiro indígena insiste em repetir, por diversas vias, a mesma marca de uma voz que fala a dor da repressão, a dor da perda, a carência de ser. Aliás, disso trata Freud, em sua obra *Para além do princípio do prazer*: a compulsão à repetição é um modo, mais ou menos disfarçado, de reproduzir elementos de um conflito passado, podendo ser entendido, no caso, como uma “neurose de destino”. Obviamente, aqui não se trata de darmos voz à Moira: postula-se a noção de uma espécie de marca constitutiva de uma nação que não consegue definir a sua *destinação*. Optar pelo *Deus* ou pelo *Diabo* é aceitar, em qualquer dos dois casos, um *pacto* cujo preço é a morte: para além do princípio do prazer está a morte. Isto significa que viver o desejo é morrer, não vivê-lo significa morrer, igualmente. A terceira via, da carnavalização, no que celebra os mortos, denuncia o processo. Diríamos, pois, que entre um *realismo* (o mergulho numa realidade que nos nega) e o *mágico* (a adoção do sonho, que também nos nega) há um espaço de tensão

e pacto, só passível de ser suturado pela linguagem ficcional. Não haverá História oficial capaz de dar conta disso, por mais mitos que sejam criados.

Talvez a obra que melhor tenha traduzido toda esta nossa reflexão seja a de João Guimarães Rosa, o monumental romance *Grande sertão: veredas*. Aproveitando as sugestões de Manuel Antônio de Castro¹, o próprio título está a recortar algumas possíveis leituras: *grando ser(tão): ver / veredas*. Quanto à primeira possibilidade, isto é, “grande ser”, tanto pode constatar uma realidade, como delinear um vir-a-ser, com a marca de uma futuridade ambicionada; as “veredas” são os possíveis caminhos trilhados, ou os espaços “mágicos” a serem atingidos. Resta, no meio, um olhar, oscilando entre as duas esferas antagônicas (a grandiosidade de “ser” não se coaduna com a “vereda”). É este o olhar que falta a Riobaldo, no grande encontro pactário com o Diabo, nas “Veredas Mortas”: cego, por desejo ou por não assumir seu papel histórico (a cegueira tanto pode ser edipiana, como a sabedoria de um Tirésias), Riobaldo, no seu barroco “querer fáustico”, conhece o quanto o desejo é incompatível com o poder: ter ou não ter Diadorim (que é, acima de tudo, a dor) é o preço a ser pago.

Em um trabalho sobre a mesma obra, Eduardo Coutinho² tenta demonstrar que o mundo de Riobaldo divide-se entre duas esferas: a ordem mítico-sacral (do sertanejo inculto) e a lógico-racional (do homem urbano). A oposição entre *mythos* e *logos*, não restam dúvidas, serviria para demonstrar o chamado “realismo mágico” do romance, isto é, a oscilação entre pares opostos (enquanto o realismo atende à esfera do “logos”, o mágico estaria caracterizado pelo “mythos”). No entanto, acrescentando, diríamos que, na esfera do *mythos* apresenta-se também uma oscilação, barroca, entre Deus e o Diabo, sem que isto se resolva.

É Riobaldo que persegue Hermógenes (“genes” de princípio, origem) e dialoga com “Compadre meu Quelemém” (que é “padre”, de pai), mas sabe que Deus é igual ao Diabo:

É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão. E, outra coisa: o diabo, é às brutas; mas Deus é traçoceiro - dá gosto! a força dele, quando quer - moço! - me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho - assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza.²¹

A "travessia" (ou "travessão"²²) sobre o abismo que nos separa da identidade é nossa única condição, isto é, continuamos índios primitivos, como os aqui encontrados, sem espelhos e sem conseguir ver: "Nonada".

Ou, como dizia um outro João (o da Bíblia): "no princípio era o *Verbo*"...

Notas

1. Trata-se do "fragmento" de número 15, "circuladô de fuô". A obra, *Galócias*, de Haroldo de Campos, marcadamente de índole barroca, foi editada pela Ex Libris, de São Paulo, no ano de 1984 e contém 50 poemas-em-prosa, num processo de expansão compatível com o título. A grande temática é, sem dúvida, a da "viagem", que trata da literatura desde Homero, com a sua *Odisseia*, mas também fala de nossa origem, já que fruto da viagem de Cabral.

2. Verso de Gonzaguinha: "Primeiro você me alucina / me deixa na boca / um gosto amargo de fel / (...) /"

3. Quanto à incorporação do riso, como uma das marcas mais significativas da nossa identidade brasileira, remetemos ao texto *Modernistas e tropicalistas no projeto de estetização da brasilidade*, no qual Ivo Luchesi acentua elementos que dialogam de perto com nossa proposta. A título de ilustração, tomamos de empréstimo um trecho: "Ao explorar o riso, a ironia e a paródia, Oswald de Andrade incorpora, como processo de estetização, o traço típico da reatividade do ser brasileiro: superação das questões graves através de um tratamento jocoso. A recorrência deste sintoma no perfil constitutivo da brasilidade traduz, com plena nitidez, o artifício da máscara do recalque, mecanismo de defesa, próprio de uma sociedade que evita a confrontação em favor da conciliação ou da dissimulação. (...) O ato de fazer piada com o próprio sofrimento representa, na vida brasileira, um dos instrumentos de revide possível à cultura imposta pelo colonizador. Este é um dos vetores estético-ideológicos a deixar um saldo positivo na, conta cultural" da Semana de Arte Moderna. A proposta modernista explicitou o quanto de vocação para atitudes penitentes e contritas não nos habita, a despeito de todo o esforço que os segmentos conservadores têm feito, ao longo dos tempos, na tentativa de associar o perfil do ser brasileiro a uma índole serena e resignada. O tio decantado espírito cordial, na verdade, tem sido um disfarce utilizado por todos os segmentos societários. Uns dele se valem para escamotear a perversidade; outros a ele recorrem como recurso estratégico de sobrevivência. Nos episódios históricos nos quais o confronto não cedeu às manobras enganosas do poder, a História oficial se encarrega de sobre isto silenciar, ou deformar. Disto advém a expressiva importância que a ficção passa a exercer em culturas originadas de processo colonialista: a restituição da verdade possível. O investimento no imaginário se lhe torna a chave indispensável para a investigação de tudo que a História oficial, sob o ponto de vista do colonizador ou de quem para este presta serviços, procura legitimar como verdade." (p. 90-91)

4. Reportamo-nos à palestra "Literatura Brasileira: formação e deformação", apresentada na "Semana de Letras" da Universidade Estácio de Sá, no dia 21 de outubro de 1999. Na ocasião, o Professor Ivo Luchesi salientou este significativo traço da constituição da cultura indígena, permitindo-nos desenvolver algumas reflexões em torno do que poderia representar, como marca constitutiva da busca de identidade, esta carência.

5. Trata-se do "Manifesto Antropófago", de Oswald, lançado em 1928 e motivado pelo quadro *Abaporu*, de Tarsila do Amaral, no qual são formuladas as bases de uma política cultural, sustentada pelo canibalismo dos índios, historicamente representado pelo devorar canibal de Frei Sardinha. Em sua lúcida visão sobre o processo constitutivo de nossa cultura, Oswald percebe que só a antropofagia (o "devorar" elementos da cultura estrangeira e misturá-los na ruminância violenta, transformando em dejetos para ser devolvido) será capaz de estabelecer um ponto de união entre os vários "brasis" aqui existentes, sem que nenhum deva ser tomado como única identidade possível. Como a antropofagia é processo de corrosão, sem dúvida é uma das possibilidades da carnavalização.
6. José Hildebrando Dacanal, em sua obra *Dependência, cultura e literatura*, defende a idéia de que aqui construímos uma "cultura de prolongamento", já que a dependência econômica, marca do nosso nascimento a partir do mercantilismo mascarado sob a insígnia da missão salvacionista, determina a submissão a padrões alheios a uma construção civilizatória autêntica.
7. Verso do poema de Gregório de Matos Guerra, *A cidade da Bahia*. Esta emblemática poesia foi musicada por Caetano Veloso e apresentada no LP *Trovas* (1972), dando a demonstrar, pela releitura, sua permanente atualidade.
8. Famoso trecho da *Carta*, de Pero Vaz de Caminha, momento simbólico de "fundação" do Brasil, em que o mito do Eldorado é tocado.
9. Era entendimento, à época, que Portugal era a "Terra Santa", isto é, o "Paríso", enquanto os trópicos, pelo clima inóspito, pelo primitivismo e barbárie, representariam o "Inferno". Assim, o degredo era, simbolicamente, a condenação da alma aos Infernos, isto é, à morte (social ou real).
10. PORTIELLA, Eduardo. *A linha do horizonte resuscitista*. In: *O pentagrama, a História*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 23
11. Verso de Arnaldo Antunes, contido na canção "Inclassificáveis" (CD *O silêncio*, de 1996). A letra, trabalhando o processo carnavalizante/antropofágico, traça a questão da identidade pela forma do cruzamento das classificações (nomes), dando a demonstrar que a nossa "dor" é, na verdade, a nossa riqueza:

/.../
 aqui somos mestiços mulatos
 cafuzos pardos mamelucos saranis
 erilouros guaranisses e judárabes

orientupis orientupis
 ameriquitalos luso nipo caboclos
 orientupis orientupis
 iberibárbaros indo ciganagós

somos o que somos
 inclassificáveis
 /.../

12. Verso de Caetano Veloso, contido na composição *Fora da ordem*, do LP *Circuladô*, de 1991. Refletindo um Brasil portador de duas faces ("tudo parece que é construção e já é ruína"), Caetano traduz a dicotomia prazer/dor de forma a expressar a memória e a resistência de um desejo: "meu canto esconde-se como um bando de Ianomâmis".

13. Uma das frases mais emblemáticas da obra de João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*.

14. O conto, *A terceira margem do rio*, contido na obra *Primeiras histórias*, pode ser enquadrado como uma narrativa de "realismo mágico", pois a grande personagem é o rio, com seu fluxo permanente, não permitindo a ancoragem em nenhuma das duas margens: há um estado de suspensão, que possibilita a infiltração do elemento "mágico".

15. A título de ilustração, convém lembrar que a História de Portugal demonstra a vocação para a viagem. Navegadores, os portugueses dominaram do Brasil ao Oriente. Com o tempo, foram perdendo as colônias, porém nunca deixaram de investir na expansão. Ainda no século XIX, quando pouco havia, mais uma vez voltaram-se para a África, para suas colônias (Angola e Moçambique, principalmente), que só foram perdidas, após muitas guerras, na década de 60 do presente século. Apesar da "Revolução dos Cravos" (1974), que se propunha a uma tomada de consciência quanto à identidade, mais uma vez Portugal encontra o exílio, agora através da Comunidade Européia. É de se salientar, ainda, que grande obras da Literatura Portuguesa foram feitas no exílio, como é o caso de *Os Lusíadas*, por exemplo. De certo modo a obra de Fernando Pessoa, na sua multifacetada identidade, traduz este traço peculiar de Portugal, tanto mais se lembrarmos ter este poeta escrito vários poemas em inglês (língua que traduz uma memória não muito grata ao povo português, pelas perdas que sofreu), caracterizando suas viagens por terra estrangeira, também representadas via o heterônimo Álvaro de Campos. Vários escritores portugueses, pelas mais distintas razões, viveram no exílio. Assim, podemos afirmar que Portugal só consegue ver-se num sentido "de fora" para dentro. Em excelente análise sobre este traço, Eduardo Lourenço, na obra *Labirinto da saudade*, ou mais especificamente no capítulo *Precanálise mítica do destino português*, traduz o que ele denomina por "irrealismo" no tocante à identidade, sempre caracterizada pelo "lá-fora", "lá-longe" e a fuga diante do real. A análise de Eduardo Lourenço serve para reforçar este traço, que nomeamos de uma "identidade exilada".

16. Extraímos as palavras finais do conto *A terceira margem do rio*, pois traduzem o permanente vir-a-ser:

17. A expressão *fort-da* foi tomada por Freud a partir da observação de uma criança que brincava com um carretel, encenando o desaparecimento da mãe e o seu distarce, sob a forma de um jogo. Esta apreensão permitiu-lhe desenvolver a categoria da "compulsão à repetição", na qual está implícita a relação dual da identificação primária, narcísica.

18. Versos da composição *Um índio*, de Caetano Veloso, contida no LP *Doce Bárbaro*, de 1976. Esta personagem, criada pelo poeta, procura afirmar a crença no vigor criativo e diferenciado do país, como força de superação da negatividade.

19. Aproveitamos a sugestão contida na obra de Manuel Antonio de Castro, *O homem provisório no grande sertão*, publicada pela editora Tempo Brasileiro, em 1976.

20. Referimo-nos à obra *Em busca da terceira margem: ensaios sobre o Grande sertão: veredas*, publicado pela Fundação Casa de Jorge Amado, em 1993.

21. ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. p. 21.

22. Tentamos estabelecer uma relação entre o princípio do romance, que se abre com um travessão (implícita a idéia do diálogo no seu sentido original, de conversa com os mortos) e o final da obra, que fecha com a palavra "travessia". A circularidade, barroca, demonstra o sem-saída e a oscilação, a permanente crise; a palavra (ficção), então, será aquela a portar a função de "encobrir" o vazio existencial.

Bibliografia

- ALBERTI, Verena. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/FGV, 1999.
- ANDRADE, Oswald. *Poesias reunidas*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.
- _____. Manifesto Antropófago. In: *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Apresentação de Gilberto Mendonça Teles. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 1987. p. 353-360.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira: poesias reunidas*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1973.
- BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre o significado do cômico*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- BOAVENTURA, Maria Eugenia. *O salão e a selva: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade*. Campinas, SP: UNICAMP/Ex Libris, 1995.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El Rey Dom Manuel*. Apresentação de Rubem Braga. Rio de Janeiro: Record, 1981.
- CAMPOS, Haroldo de. *Galáxias*. São Paulo: Ex Libris, 1984.
- CARPENTIER, Alejo. *Literatura e consciência política na América Latina*. São Paulo: Global, s. d.
- CASTRO, Manuel Antonio de. *O homem provisório no grande sertão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- CHIAMPÌ, Itamar. *O realismo maravilhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- COUTINHO, Eduardo. *Em busca da terceira margem: ensaios sobre o Grande sertão: veredas*. Salvador: Casa de Jorge Amado, 1993.
- DACANAL, José Hildebrando. *Dependência, cultura e literatura*. São Paulo: Ática, 1978.
- DIAS, Antônio Gonçalves. *Poesia completa e prosa escolhida*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959.
- DIEGUEZ, Gilda Korff. *O mágico realismo na metonímia de José J. Veiga*. Dissertação

- de Mestrado, apresentado à ECO/UFRJ, Rio de Janeiro, 1980.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. *Além do princípio do prazer*. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- JAKOBSON, Roman. Do realismo artístico. In: *Teoria da Literatura I*. Apresentação de Tzvetan Todorov. Lisboa: Edições 70, s. d. p. 97-108.
- LOURENÇO, Eduardo. *O labirinto da saudade*. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1982.
- LUCCHESI, Ivo. Modernistas e tropicalistas no projeto de estetização da brasilidade. *Áquila*, 2. Rio de Janeiro: Veiga de Almeida, jul./dez. 1997. p. 79-117.
- LUKÁCS, George. *Problemas del realismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- MATOS, Gregório de. *Poemas escolhidos*. Org. José Miguel Wisnik. São Paulo: Cultrix, s. d.
- MELO NETO, João Cabral. *Morte e vida severina e outros poemas em voz alta*. 3. ed. Rio de Janeiro: Sabiá, 1967.
- PEREIRA, Ana Maria Lopes. J. J. Veiga; o real, o imaginário e o outro lado. In: *Congresso Brasileiro de Língua e Literatura*. Rio de Janeiro: Novacultura, 1975. p. 151-156.
- PORTELLA, Eduardo. A linha do horizonte renascentista. In: *O pensamento, a História*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. p.14-21.
- RIMBAUD, Jean Nicolas Arthur. Carta a Georges Izambard. In: *Ouvres de Rimbaud*. Paris: Garnier, 1960.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.
- _____. *Primeiras estórias*. 10. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- UBALDO, João. *Viva o povo brasileiro*. 9. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- VEIGA, José J. *Os cavulinhos de platiplanta*. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. *A máquina estraviada*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- _____. *Os pecados da tribo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- _____. *A bora dos ruminantes*. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

Resumo

Este ensaio busca demonstrar a identidade brasileira como barroca, oscilando entre pólos antagônicos, sem possibilidade de solução. Para tanto, serve-se da literatura rotulada de “realismo mágico”, capaz de caracterizar, por distintas vias, o processo de carnavalização, pela vertente metonímica, como retrato do vazio ontológico que fala um desejo de ser.

Palavras-chave

Identidade, realismo mágico, carnavalização, metonímia

Abstract

This essay intends to demonstrate the Brazilian identity as a baroque one, hesitating between antagonic poles, without a possibility of solution. For so, a sort of literature, named “magic realism” serves as a basic instrument to distinguish, by different ways, the carnivalization process, using metonymicness as a portrait of the ontological vacuum that represents the desire of being.

Key-words

Identity, magic realism, carnavalization, metonymicness

VIRTUAL E AMOR NO OCIDENTE

Márcio Souza Gonçalves

A partir de uma análise da história do amor no Ocidente, alguns pontos se tornam claros¹. Dois são aqui importantes.

Em primeiro lugar, fica claro que não há algo chamado amor que tenha um sentido unívoco e preciso, ou seja, a palavra amor recobre uma série heterogênea de afetos, sentimentos, formas de percepção de si e de outrem e formas de relação. O amor não seria portanto algo de natural, universalmente idêntico para a espécie animal humana, mas uma experiência culturalmente constituída e cujo sentido pode variar, e variou, com os tempos e segundo os espaços.

Além desse primeiro ponto, um outro importante se evidencia: estamos vivendo um momento em que algo de absolutamente novo está se desenhando no campo das experiências amorosas possíveis para o ser humano, e essa novidade são os relacionamentos virtuais.

Ora, os relacionamentos virtuais são um fenômeno comunicacional, são talvez a figura maior da mediatização que marca o nosso tempo.

Por relacionamentos virtuais eu entendo os relacionamentos tornados possíveis pelas redes de computadores, notadamente a Internet, mas especialmente aqueles relacionamentos que permanecem no espaço do ciberespaço – com o perdão do jogo de palavras –, aqueles que não desejam e não pretendem se transformar em relacionamentos reais, onde há encontro face-a-face. Relacionamentos virtuais, tal como os abordo, são os que se restringem absolutamente ao virtual, não sendo um caminho ou um preâmbulo para outros tipos de relação.

Uma questão interessante então toma forma, a desses relacionamentos inéditos que dependem totalmente dos meios informáticos de comunicação, a questão de sua natureza, de seus efeitos, do rompimento que operam em relação às formas

amorosas tradicionais, mas também das eventuais continuidades que podem se esconder sob a capa do novo.

Para abordar com propriedade os amores de nosso tempo, e especialmente os amores virtuais, me parece ser necessário produzir uma história do amor no Ocidente. Essa história deve servir como pano de fundo que permita uma avaliação precisa do que se passa atualmente. Deve, além disso, desnaturalizar o olho do pesquisador, fazer com que desconfie da naturalidade do momento presente e das formas de amor que são as suas.

Vejamos o que nos informa a história do amor no Ocidente. Em seguida, e sempre tendo o passado como referência, passemos à questão da atualidade amorosa e dos relacionamentos virtuais.

Uma observação preliminar: o estabelecimento de uma continuidade histórica linear é impossível dada a complexidade das forças postas em jogo e da causalidade que opera na própria realidade. Isso obriga a uma abordagem relativamente descontínua. Ou melhor, é necessário estabelecer ao mesmo tempo continuidades e quebras, permanências e alterações. Isso implica, é claro, na renúncia a esquemas maniqueístas de leitura, e obriga a tentar se preservar no pensamento as contradições que pertencem à própria realidade amorosa ou à história do amor.

Minha história do amor começa na Grécia da época Antiga, onde a percepção que se tinha da experiência do amor é bastante diferente da nossa. A pederastia, como bem se sabe, era muito importante e era mesmo o aspecto fundamental do modo como os gregos viviam o amor. Mas não devemos valorizar com nossos olhos atuais a questão do sexo anatômico dos amantes pois o cerne do problema se encontra alhures: o problema básico é a relação que o sujeito mantém com seu sentimento amoroso.

Seja o amante homem ou mulher, o amor é problemático se abala o domínio que os sujeitos cidadãos devem ser capazes de exercer sobre si mesmos. A questão do sentimento amoroso, como a das paixões em geral, diga-se de passagem, era, para os gregos, a da atividade ou passividade do sujeito sobre aquilo que sente.

Mas há ainda um outro ponto importante: a experiência do casamento e a experiência do amor são experiências diferentes e disjuntas, a segunda não implicando a primeira, a primeira não supondo a segunda.

Os romanos, grosso modo, prolongam a Grécia, mas realizam uma inflexão que prepara o solo para o advento da doutrina cristã do amor. Essa inflexão é precisamente a valorização de um certo ascetismo que prefigura a visão do amor carnal como um mal em si mesmo que marcará de maneira tão profunda o Ocidente cristão. O estoicismo desempenhou um papel nessa inflexão.

Essa valorização relativa de um traço ascético é correlata de uma ligeira aproximação entre amor e casamento: o ideal de um casamento baseado no amor, e de um amor conduzindo ao casamento, recebe aí uma primeira e bastante tênue formulação.

O Cristianismo floresceu sobre esse solo e o modo como encarou o amor humano e carnal se confundiu, necessariamente, com o modo como o mesmo Cristianismo encarou o casamento.

Este foi encarado, na esteira de Paulo, como um remédio contra a luxúria, como algo que se pratica na impossibilidade de uma incontinência total. A hierarquia das virtudes proposta por Santo Ambrósio, segundo a qual as esposas são inferiores às viúvas que são inferiores às virgens revela também o mesmo estado de coisas.

Ora, o amor humano em sua parte carnal é um mal em si mesmo, e o casamento, que ainda não é um sacramento, é apenas dos males o menor. Levantar uma vida realmente virtuosa é renunciar ao casamento e ao amor carnal em favor de uma castidade absoluta e de um puro amor espiritual.

Em torno do século XII, uma mudança se opera na doutrina cristã: o casamento é integrado como sacramento, deixa de ser apenas um remédio ou um mal menor. Nesse movimento, o amor humano ganha um espaço mais positivo, mas como um amor essencialmente dessexualizado: o comércio carnal ganha seu sentido da reprodução, que é seu fim e sua única justificativa.

Empregando uma expressão aparentemente paradoxal, poderíamos caracterizar o casamento cristão que então se modela como um casamento casto, contido, regrado. Nenhum traço de paixão amorosa.

O modelo cristão de casamento e de amor divide a cena com um modelo laico dentro do qual o matrimônio é concebido como elemento para o estabelecimento de alianças, geração de descendentes e transmissão, garantia e eventual aumento do

patrimônio político, social, econômico. O casamento é um assunto sério, e não deve ser misturado a algo tão instável quanto as paixões amorosas, ponto sobre o qual as famílias revelam um zelo exemplar.

Evidentemente, estes dois modelos, o religioso e o laico, se acomodaram um ao outro, com concessões de parte a parte.

Ambos conviviam, neste mesmo século XII, com o amor cortês. Amor estilizado, trabalhado, o amor cortês acolhe a paixão amorosa com o intuito de dominá-la através de uma série de exercícios e provas, dentre os quais o exercício artístico. Não estando excluído, o contato físico é objeto de um rigoroso sistema de ordem. Um aspecto importante é o seguinte: o amor cortês é necessariamente adúltero e infecundo, ou seja, dentro dessa corrente amor é antônimo de casamento.

Um traço característico de todo esse período deve ser destacado: seja no amor cortês, seja no casamento cristão, seja no modelo de casamento de aliança, não encontramos espaço para o surgimento da paixão amorosa. A paixão é excluída ou domada ou controlada. A Idade Média não foi uma época de paixões descontroladas, como será a Modernidade romântica e, mais tardiamente, nosso próprio tempo.

A Modernidade, por seu turno, vai alterar esse estado de coisas cindindo a experiência amorosa em duas vertentes antagônicas e complementares. A primeira vertente é a do amor familiar burguês, a segunda vertente é a romântica.

O amor familiar burguês é o que serve de base para uma família centrada cada vez mais na figura da criança, uma família produtiva, precavida, prudente, preocupada como o futuro, esclarecida. O sexo é definido em função da reprodução, mas é objeto, diferentemente do Cristianismo precedente, de uma economia. Trata-se de gerir o sexo para produzir a boa prole, bem como de gerir o espaço familiar para produzir a felicidade dos indivíduos. Uma felicidade calma, pacífica, oposta aos arroubos trágicos do Romantismo. Um amor pacificado e sereno, feliz, mais próximo da afeição do que da paixão é o cimento e a base de sustentação dessa nova família.

O Romantismo segue um caminho oposto ao do familiar burguês. À finitude da experiência humana, trata-se de opor uma possibilidade de transcendência precisamente através da experiência amorosa. O amor é o caminho de acesso a outrem, o que permite uma fusão num único ser de duas naturezas originalmente separadas. A

vida cotidiana não vale a pena, sendo o amor aquilo que pode dotar nossas pobres existências de um sentido superior. Se o amor é impossível só resta a morte: Werther é o paradigma. A alegria, sentimento vulgar, deve suceder a angústia, a melancolia, a tristeza, amarrando num laço apertado amor e morte.

Os elementos desse par opositivo, amor familiar burguês e amor romântico, se completam mutuamente e são as duas figuras da mesma Modernidade.

Um traço fundamental distingue nossa época: os dois modelos mencionados são unificados num único modelo, a paixão louca característica do Romantismo sendo interiorizada no casamento, seja ele oficial ou não. O apaixonar-se perdidamente é o primeiro passo para o estabelecimento de uma relação fixa e duradoura, a exclusão sincrônica, que colocava de um lado, por exemplo, casamento e sentimento amoroso estilizado na Idade Média Trovadora, é substituída por uma inclusividade diacrônica: a paixão é o início de uma possível união matrimonial.

Assim, se as casas de encontro antes eram locais de onde as esposas estavam necessariamente excluídas, os hotéis atuais são lugares onde maridos levam suas mulheres para práticas amorosas que na Idade Média seriam fortemente condenadas. A esposa é também amante, o marido também sedutor.

O momento contemporâneo é o da falência dos modelos que tradicionalmente definiram as experiências amorosas possíveis. Daí, por exemplo, se poder falar de relacionamento puro, ou seja, aquele que deve se garantir por si mesmo, que deve contar apenas com o engajamento dos parceiros para se manter, não havendo uma instituição social exterior que garanta sua existência.

Esse quadro de abertura contemporâneo, onde os relacionamentos ou sua forma e sentido devem ser democraticamente negociados entre os envolvidos, não deve mascarar um outro processo de implicações profundas: instaura-se uma espécie de lógica do consumo amoroso. Os parceiros são reduzidos a mercadorias, se tornam descartáveis, o que no limite significa que todos se equivalem. A possibilidade de negociação dos relacionamentos é correlata de um aumento significativo no número de separações e de troca sucessiva de parceiros.

É dentro desse quadro histórico que ganha sentido a análise dos relacionamentos virtuais.

Minha abordagem dos relacionamentos virtuais se baseia numa proposição radical: os relacionamentos virtuais não devem ser pensados como relacionamentos incompletos ou artificiais, relacionamentos aos quais faltaria algo, o encontro físico dos amantes entre si. Pelo contrário, os relacionamentos mediados por computador devem ser entendidos como relacionamentos completos, plenos, integrais, relacionamentos aos quais não falta nada, ainda que sejam relacionamentos de uma outra ordem.

Devemos assim renunciar ao confortável maniqueísmo que alinha de um lado relações supostamente naturais para a elas opor relações artificiais ou no mínimo não naturais, as relações virtuais, valorizando as segundas como positivas apenas na medida em que se subordinam ao real, em que funcionam como caminho para encontros reais, em que perdem sua própria especificidade.

Os relacionamentos amorosos virtuais são mais um artifício na longa lista de artifícios que permitiram que os seres humanos se relacionem amorosamente entre si. Mediação sempre há para o ser humano, para o amor humano, não existindo amor natural ou imediato. O que muda são as tecnologias que a operam: o casamento é um instrumento tecnológico jurídico-contratual, o amor cortês uma máquina artística-ascética etc.... Ora, os computadores são mais um elemento na série dos instrumentos de mediação.

A meu ver é aí que se pode situar as discussões tão em voga acerca do corpo e de seu possível desaparecimento na era do virtual.

O tão falado desaparecimento do corpo talvez não seja tão recente. O corpo enquanto puro dado biológico, enquanto corpo natural desapareceu para o homem no exato momento em que este se hominizou. A apreensão que temos do corpo é sempre cultural, social, lingüística, ao corpo é sempre conferido um sentido, não há corpo puro ou em si. Desse ponto de vista, o corpo natural nos é impossível, tendo sido substituído por um sentido artificial que cada momento histórico vai produzir em sua especificidade. Nunca temos acesso ao corpo do parceiro, mas apenas a um sentido que constituímos. Nosso acesso é sempre mediado, e a mediação digital é mais uma mediação entre outras.

A leitura simplista de uma atualidade que perde o corpo deve ser substituída por uma mais refinada que procura pensar como a história constrói diferentes corpos, e o faz também de modo não linear.

No final das contas, isso é um modo de dizer que todo relacionamento é virtual.

Mas qual seria a especificidade dos amores através desses mediadores tecnológicos informáticos? Ou, de outra forma, de que modo os relacionamentos virtuais se inserem na tradição amorosa ocidental?

Sustento que a singularidade dos amores virtuais reside precisamente no fato de potencializarem a característica mercadológica ou consumista que marca nosso presente amoroso. O termo potencializar é importante na medida em que se deve marcar com firmeza que a Internet não inventa o consumo amoroso, que é, antes, um traço geral de nosso tempo.

Essa potencialização se liga sobretudo à proteção que a tela do computador oferece aos parceiros. A tela não é interface sem ser ao mesmo tempo escudo. O computador torna mais rápido, indolor e ágil o consumo. E o torna ao mesmo tempo talvez mais vazio...

Mas essa potencialização deve também ser vista como potencialização de aspectos positivos. Os relacionamentos virtuais, de um modo radical e violento, libertam o amor de todas as obrigações que sempre fixaram seu sentido, de todas as finalidades exteriores que sempre definiram seu ser, suas funções. Amar não sendo mais nada, talvez seja novamente possível amar. Simplesmente.

O lúdico reaparece. É positivo que os relacionamentos virtuais, se injetam no amor um certo espírito de nomadismo e vagabundagem amorosa, possam servir de inspiração para uma realidade bem ou mal inevitavelmente atravessada pelos meios contemporâneos de comunicação digital. O consumismo sexual ou amoroso digital é, desse modo, benéfico, pois liberta do universo do sagrado, dos valores absolutos.

A questão da instabilidade da identidade também se encontra exacerbada nos relacionamentos virtuais. Libertando a identidade das territorializações físicas, da habitação de um corpo próprio, o virtual faz da identidade o objeto de uma invenção e de uma criação.

A identidade é não o correlato individual ou social de um corpo físico, ocupando um lugar na rede das relações humanas, entidade estável que daria a cada um sua unicidade, mas antes algo que se inventa nas malhas da rede do virtual. Disso decor-

re que cada um pode ter, adotar ou construir para seus relacionamentos virtuais diferentes identidades fabricadas ao bel prazer da vontade, da brincadeira. Em vez de se tornar uma prisão, ou uma máscara colada ao rosto, a identidade é uma máscara efêmera colhida num estoque infinito de máscaras possíveis, máscaras-identidades que se pode trocar a qualquer momento, sendo-se homem num dia, mulher no outro, heterossexual, homossexual, branco, preto, burro, bonito, intelectual, esportista etc. etc. etc...

A identidade é não o que resta como fundo imutável frente às mudanças da vida, ou aquilo que permanece como substrato único de cada um, mas um processo de deriva.

Ora, nesse jogo de máscaras escancaradamente artificiais, não se pode de modo algum ter certeza acerca das máscaras do parceiro numa relação virtual, acerca da identidade da pessoa com que se está envolvendo. Nas relações reais, o corpo físico funciona como uma segurança no que concerne à identidade do parceiro, o que nas relações virtuais inexiste. Não há sentido em se perguntar a verdadeira identidade num relacionamento virtual.

A identidade é objeto de jogo. Mas, ao mesmo tempo, nesse mundo de identidades incertas, é muito mais provável que a experiência de relacionamento amoroso e sentimental perca densidade, ou melhor, é muito mais provável que uma relação específica e um parceiro específico percam o caráter de singularidade e unicidade, dado que, máscara por máscara, todas as máscaras se equivalem. Efetivamente incapaz de estabelecer a efetividade de uma identidade, jogando num mundo de fantasmas desencarnados, todas as ilusões identitárias podem ser substituídas umas pelas outras, nenhum parceiro é mais do que outros, nenhuma relação privilegiada.

Esse mundo virtual potencializa a equivalência geral dos parceiros do mercado amoroso contemporâneo. Sem identidade verdadeira ou estável como no universo da Modernidade, todos os parceiros são igualmente falsos... ou verdadeiros...

Ora, não é o virtual que instabiliza as identidades num mundo até então estável. Pelo contrário, o tema da identidade fraca, mutante é um tema de nossa época que já estava presente com clareza antes que se começasse a falar de Internet.

É nesse sentido que sustento que os relacionamentos virtuais potencializam ou exacerbam características de nosso tempo, ou dos amores de nosso tempo.

Mas, se por um lado o virtual é enriquecedor por permitir invenções e jogos com a identidade, permitir encontros anteriormente impossíveis, permitir toda uma gama de práticas de experimentação lúdica, devemos ter em mente que talvez seja uma enorme máquina de repetição de uma forma de consumo que esvazia a experiência amorosa de seus riscos mas também de sua densidade e sua alegria.

Vivemos um momento histórico, do ponto de vista amoroso, de abertura e de risco, abertura dado que nosso tempo está livre dos modelos que enquadravam e decidiam de fora a forma e o sentido que o amor poderia e deveria ter; risco na medida em que ainda não está claro se seremos capazes de inventar novas formas de se amar que tenham consistência suficiente para escapar da pobre lógica de consumo de mercadorias que avassala o planeta.

Nota

1. O presente texto decorre diretamente da apresentação que fizemos de nosso trabalho quando da defesa de nossa tese de doutorado. São aqui indicados em linhas extremamente gerais os resultados a que chegamos no decorrer de nossas pesquisas e elaborações. Esperamos que sua leitura funcione como estímulo para que os interessados se dirijam diretamente à leitura de nossa tese, da qual um exemplar se encontra na biblioteca da FACHA.

Resumo

O autor resume as conclusões de sua tese de doutorado intitulada *Comunicação Virtual e Amor na Sociedade Contemporânea*. É feita uma análise da história do amor a partir da qual são abordados os relacionamentos virtuais. Estes são encarados não como relacionamentos incompletos, mas como relacionamentos plenos que apresentam a característica especial de exacerbarem o caráter consumista que marca a experiência amorosa contemporânea.

Palavras-chave

Amor, virtual, comunicação.

Abstract

The author presents very briefly the contents of his PHD thesis named *Communication, Virtual and Love in Contemporary Society*. History of love is taken as the basis for the comprehension of virtual relationships. The virtual relationships are viewed not as incomplete ones, but as complete, total ones, and they present the special characteristic of emphasizing or exacerbatng the consumer character of today's love experience.

Key-words

Love, virtual, communication.

FRAGMENTOS DE UMA IDENTIDADE

Brasileiros e portugueses 500 anos depois

Oswaldo Monteal Filho

A idéia de decadência era inseparável
da de *fin-de-siècle*, que transmitia
uma sensação de mal-estar psíquico
e incerteza ideológica, uma mescla
desigual de esperança e medo.

Arno Mayer

Alma e instinto - portugueses e brasileiros em busca da identidade

Os homens que cruzaram o Atlântico entre os séculos XV e XVIII buscavam, essencialmente, especiarias que muitos navegadores, naturalistas e burocratas régios julgavam existir abundantemente nas terras exóticas do Novo Mundo. Nesta parte do globo terrestre, as ações dos luso-brasileiros foram impulsionados por uma espécie de mutação mental de inspiração renascentista, que, aliada ao “espírito” aventureiro, domaram as ondas da maré e quebraram a baía tranqüila da resignação em busca do alto-mar.

A luta de almas que marcou a aventura lusitana vinculou-se ao ato de descobrir que objetivou a conquista do território, através da invenção dos instrumentos de controle das rotas pelo reconhecimento do céu. Os navegantes voltaram-se para o conhecimento dos mecanismos que permitiam compreender a velocidade dos ventos e a condição das marés.

Na mente e na alma do navegante deveria haver clareza, quando tudo oscilava sob ele. Na ponte de comando havia a mistura da sobriedade do conhecimento para pilotar, o sentimento de descobrir e a caprichosa mística de errar pelo mundo inteiro.

A dimensão multissecular do reconhecimento do céu, da terra e do mar, dos limites territoriais nos oceanos e nas novas terras, precipitou as potências europeias da época para um cenário internacional de disputa acirrada. Muitas bandeiras singraram os mares, dos piratas aos comerciantes ultramarinos, além dos missionários, nobres, pilotos, e naturalistas que lutavam pela hegemonia do Atlântico, transferindo assim para o céu e para o mar a geografia do continente.

A migração de povos, idéias, especiarias e identidades acabou por caracterizar as sucessivas aventuras de redescoberta dos territórios ultramarinos. Quando pensamos, quinhentos anos depois, nos possíveis significados da conquista da África, América e Índia para o fluxo de homens e mulheres que passaram a experimentar a cultura portuguesa, perguntamo-nos sobre a capacidade que temos de reunião e o quanto somos diferentes da origem.¹

O consenso atlântico 500 anos depois

A idéia de uma comunidade de povos de língua portuguesa ultrapassa o espaço local e ganha força planetária quando diversos países fora da língua oficial portuguesa se integram de forma fragmentada à cultura lusitana.² As iniciativas em torno de uma maior integração têm sido tímidas. Os centros de pesquisa, acordos de cooperação econômica e mesmo as famosas comemorações em torno dos quinhentos anos, muitas vezes ignoram a força vital de uma possível unidade lusófona.

O pensamento único de cunho neoliberal aumenta os desafios que estamos a enfrentar, diante do processo de globalização da economia e de massificação da cultura. A busca da memória viva, dos laços intelectuais e éticos que nos unem e da reflexão sobre as diferenciadas rotas que marcaram a história de Angola, Cabo Verde, Brasil, Portugal, Timor Leste, Macau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Guiné ao longo do século XX adquirem sentido para a formação educacional e cultural de nossos povos.

É de fundamental importância que as Casas de Memória, Universidades e os órgãos de comunicação social trabalhem articuladamente na revalorização da tradição intelectual luso-brasileira com o objetivo de informar a sociedade civil sobre uma história que foi durante muito tempo comum. Para além disso, devemos refletir sobre os nossos vínculos com a modernização e pensar no passado colonial, que afinal sempre surge como um fantasma contemporâneo para as ex-colônias em

busca da superação do atraso. Parte de nossa elite dirigente - econômica e burocrática - tenta contaminar o senso comum com a explicação perversa que associa o nosso atraso econômico à tradição luso-brasileira, esquecendo evidentemente da forma dependente do nosso capitalismo, este sim associado a fatores globais e que escapam ao consenso atlântico.

A liderança em torno da idéia deste consenso depende é claro de investimento material, assim como deve estar comprometida com atitude ética e força intelectual, que afinal concorrem para a materialização dos nossos ideais.

Quinhentos anos depois da expansão cultural e da exploração econômica do Novo Mundo, os povos de língua portuguesa têm refletido, cada um a sua maneira, sobre o processo colonizador e sobre o lugar que cada um ocupa no mundo de cultura lusófona. As cidades ultramarinas têm em comum o passado colonial, a herança de uma longa tradição imperial (1415-1974) e os fragmentos de uma multifacetada identidade cultural. A experiência de uma unidade imperial, deslançada pela cultura renascentista e consignada pela língua, pela fé e pelo monopólio metropolitano, caracterizou a mensagem dos descobrimentos portugueses por três continentes.³

A reflexão sobre o futuro dos povos de língua portuguesa, das origens à maturidade, integra uma história de muitos capítulos na busca dos traços comuns entre a história de Portugal e a história dos países que progressivamente se iam envolvidos num complexo cultural discursivo trans-epocal. As diversidades cultural, étnica, linguística e intelectual presentes na trajetória das ex-colônias nos obrigam a cruzar a hipotética temperança e a peculiaridade dos trópicos com a multiplicidade de dialetos e crenças, e finalmente com a própria busca dos países que herdaram o português do seu sentido/destino.⁴

Na memória dos viajantes que singraram os mares e invadiram os povos e as terras exóticas havia a contemplação relativamente à natureza tropical e a ação no sentido dos homens seculares. A perspectiva de "estar-no-mundo" foi vital para os descobridores, afinal, céu e mar pertenciam de fato aos navegantes e a todos os que eram capazes de entender os sinais presentes na natureza física das colônias. Havia assim uma verdadeira aliança entre a colonização e a compreensão. Resta saber, hoje, que síntese é possível ser recuperada ou criada à partir da árida conquista da autonomia e da distante percepção dos fragmentos de uma identidade.

A viagem ao centro do Império

Viajar era preciso e era natural para os homens do renascimento científico-cultural do chamado Grande Século. A necessidade de que fossem trilhados caminhos para dentro e para fora de Portugal, com as mesmas finalidades e objetivos, reside nos sentidos de explorar e conhecer.⁵ Na viagem está implícito o distanciamento, fictício ou não, independente de qualquer racionalidade para ser, num duelo entre razão e vontade/instinto. Para quem o caráter de observar constitui a base para um saber elucidado e não perigosamente suposto, o caminho das fontes é precaução elementar. A viagem foi capaz de (re)construir Portugal pela significação que lhe dá o tempo. Tempo esse que é passado, pois só ele é verdadeiramente tempo.

O desenvolvimento dos espaços de sociabilidade intelectual, e o investimento no método científico, voltados para o estudo da natureza como matéria filosófica, visaram a promoção imediata de um conhecimento que se constitui utilitário, ou seja, de um entendimento de fim prático, e inserido nos termos de uma nova descoberta do Novo Mundo. Dessa maneira, a natureza foi a chave para um controle que, de uma forma pragmática, correspondeu a um movimento de largo e minucioso reconhecimento do império colonial atlântico.

O escritor português Miguel Torga em seus *Diários* diz: “O meu espaço de Liberdade é o mapa de Portugal, subentendido na folha de papel onde escrevo.” Torga convida-nos em sua obra, especialmente em seus *Diários*, a um passeio imaginário por Portugal. Apresenta ao leitor um percurso da aventura lusíada desde os trãsmontanos aos minhotos, ao Douro, às Beiras, ao passado coimbrão, à Lisboa ultramarina dos cruzados e dos mouros e à Lisboa peninsular/européia, e, afinal, converge para as fundações da nacionalidade portuguesa de D. Afonso Henriques, para então chegar aos alentejanos e algarvios, neste caso o Oriente criado pela península ibérica, região fundadora do cisma Ocidente/Oriente desde 711.

Este é o roteiro ideal-típico dos ensaístas de diversas épocas, mesmo entre aqueles onde a perspectiva do historiador não é necessariamente a dominante e, de certa maneira, o entendimento acerca de Portugal acaba por transcender ao ofício especificamente historiográfico. Entre estes intelectuais habitam diversas tradições acadêmicas e literárias, como nos casos de Alexandre Herculano, António Sérgio e Oliveira Martins, que, neste último caso, pontifica a reinterpretação da história de Portugal à luz de uma civilização ibérica emergente e de um país que morreu ao nascer e

viveu a imitar os outros, Portugal teria acabado no século XVI e os Lusíadas seriam um epitáfio.

Entender Portugal nas suas origens e na sua integralidade parece ser sempre uma intenção, uma meta, um objetivo quase impossível de ser alcançado.⁶ Em um episódio de grande dramaticidade para a história moderna portuguesa, o historiador João Lúcio de Azevedo propõe:

Ninguém acredita já que D. Sebastião venha a ressuscitar, mas poder-se-á dizer que desapareceu de todo o Sebastianismo? Nascido da Dor, nutrido-se da esperança, ele é na História o que é na poesia a saudade, uma feição inseparável da alma portuguesa.⁷

A difícil e complexa tarefa de, tomando aqui a perspectiva de Fernand Braudel, pegar a estrada, e com os próprios olhos inventariar a diversidade, interpretar a partir da paisagem, procurar a divergência, o contraste, a ruptura e a fronteira, mobiliza-me e impulsiona-me a perceber a interinfluência luso-brasileira na sua singularidade e originalidade.

A memória e o passado colonial no tempo presente

O problema da identidade no limiar do século XXI recoloca a sociedade brasileira e a portuguesa frente a frente com as suas histórias de permanências e rupturas. A retomada das discussões em torno dos quinhentos anos faz reacender não só a remota história do povo brasileiro, mas também o sentido desta discussão para o próximo milênio. A retomada da herança quinhentista é sinuosa, diria mesmo perigosa, pois remete a uma pesquisa sobre o sentido trans-histórico que habita no interior da tradição luso-brasileira. Nós não acabamos de nos conhecer. A relação atlântica é antiga e permeada por significativas contradições que referem-se ao próprio passado colonial.

Promover uma ligação entre portugueses e brasileiros, com base exclusivamente na efeméride ou mesmo na “comemoração” do acontecimento, é um risco calculado e imprevisível. O “aqui e agora”, escreveu Ernst Jünger, “trata-se de uma questão central do nosso tempo, quer dizer, de uma questão que, em qualquer dos casos, se faz acompanhar de perigos.”⁸

Entre a herança e o futuro há uma trajetória errática e muitas vezes criativa. Pode-se dizer mesmo que a gênese da identidade lusófona, refere-se, em primeiro lugar, a três influências étnico-culturais: a presença islâmica (século VIII), a tradição visigótica (criação da *diocesis Hispaniarum* por Diocleciano em 297) que originalmente fundou a Ibéria, e o legado ultramarino marcado pelo início das grandes navegações (em torno de 1415). Num segundo momento, deve-se considerar a interpretação sobre a história das gerações de povos e culturas, que entraram em contato reciprocamente a partir da empresa colonial, das guerras religiosas e dos movimentos de independência. Aparentemente as trocas culturais foram desprezadas como fatores de integração, e muitas vezes encaradas como fontes do atraso material. Nesse sentido, para que lembrar de relações entre partes esquecidas ou pouco desenvolvidas do globo, como a distante e “ininteligível” Índia goense, a miserável África portuguesa de descolonização recente e polêmica, ou o Brasil cada vez mais periférico relativamente às exigências do núcleo orgânico do capitalismo global? As dificuldades em torno de uma maior visualização sobre a relevância de pensar sobre o passado luso-brasileiro começam com o movimento de consolidação do nacionalismo no século XIX, seguido do fenômeno nacional metamorfoseado em fascismo na década de 20 em Portugal, e, finalmente, a recuperação econômica em meio a uma recessão internacional.⁹ Portugal e Brasil parecem existir em planetas distintos. A dinâmica do encontro contemporâneo parece reivindicar da inteligência ibero-americana a elaboração de um verdadeiro inventário dos marcos conceituais que venham a caracterizar uma historiografia dos povos de língua portuguesa.

O ensino secundário dos jovens estudantes brasileiros tem confirmado todos os preconceitos seculares construídos ao longo das sucessivas redescobertas das nossas diferenças. O encontro do século XXI não é apenas de culturas, mas essencialmente marcado por uma espécie de ajuste de contas com a nossa memória coletiva. É curioso observar a estranheza dos brasileiros no que tange aos quinhentos anos. Um olhar atento pode perceber as seguintes iniciativas lúdicas: a preparação de uma outra sinfonia do Novo Mundo (além da famosa nona de Antonin Dvóřak) pensada para as comemorações oficiais, uma encenação da chegada dos navegadores numa espécie de funeral virtual, e, é claro, alguns protestos em nome da busca da alteridade perdida.

Portugal é retomado no âmbito do senso comum como o ponto de partida do atraso¹⁰, uma espécie de mergulho para o nada. Trata-se, na verdade, de eliminar fronteiras entre os países que formam a comunidade lusófona, e aproximar algumas investigações realizadas no contexto dos centros de excelência, na direção do grande

público. A sociedade brasileira precisa de uma alta dose de história. Há uma concepção mais ou menos disseminada de que a empresa e a carreira coloniais empreendidas pelos lusos foi inferior a dos holandeses, franceses, ingleses e até dos espanhóis dos nossos vizinhos no cone-sul. Alguns parecem buscar a metrópole ideal ou a coerção mais perfeita. Pior, há um verdadeiro esquecimento do colonialismo recente em África. O olhar sobre a história do presente imediato parece ameaçar decisivamente a crítica e surge a proposta escondida de um homem “não histórico”. Mais uma vez retomando Torga, o escritor português diz: “uma vida dá para quase tudo.”

A intolerância com o passado faz parte das especulações neo-liberais e pós-modernas da contemporaneidade. Alguns prepotentes do fim do século correm em busca de uma notoriedade milenarista propondo o fim do pensamento e da ação, sinalizando para o pensamento único que não cessa em afirmar que tudo já está dito. Então para que a pesquisa? Há um esforço de retirar da história qualquer capacidade de compreender ou explicar, num movimento de esmagamento de qualquer projeto coletivo. O desafio posto na mesa é o seguinte: não há memória individual ou coletiva. O historiador será capaz de capturar no tempo histórico os registros da memória social contida na experiência multissecular dos descobrimentos? A atitude de pensar historicamente é civil e crítica, independente de ideologias, no momento em que é possível confrontar concepções, examinar registros documentais díspares, buscar a contradição na pesquisa árida e minuciosa sobre o processo com os seus ritmos e sentidos próprios.

O pai da hermenêutica contemporânea, Hans Georg Gadamer, em seu ensaio sobre as origens culturais e os fundamentos antropológicos do continente europeu, medita longamente sobre o hiato entre a genealogia dos povos europeus e o futuro que os espreita. Para tanto, Gadamer lembra muitas vezes do papel da segunda guerra mundial como um momento de reflexão ou “balanço” da experiência humana produzida no passado, e a manipulação sobre a opinião pública e a formação científica estéril nos dias que correm. Afinal, e a função do pensamento filosófico nisso tudo?¹¹

A pergunta que muitas vezes tem sacudido os meios de comunicação de uma maneira geral, parte da convicção de que realmente existe alguma coisa para se “comemorar”. Bem, se isso é verdade, faz-se necessário estabelecer algumas propostas preliminares. O acontecimento/processo que engloba o mundo lusófono possui

temporalidades distintas. A reconstrução portuguesa de 1974 se deu num momento extremamente desfavorável. A economia sustentou o processo de modernização e redemocratização nas décadas que se seguiram à Revolução do 25 de abril, movimento militar que foi o responsável direto pela liquidação do salazarismo.¹²

As ex-colônias viveram, ao longo do século XX, uma outra experiência histórica, marcada por uma imensa dívida social e pela accleração do processo de dependência econômica. Em termos metodológicos pode-se pensar a relação luso-brasileira a partir de Portugal, do Brasil ou de Portugal e Brasil. E este é o ponto fundamental, romper com o isolamento cultural que mais uma vez faz uma sombra entre a Ibéria e o Oriente.¹³

A definição do que somos em termos de uma unidade dos povos de língua portuguesa depende de uma afirmação do encontro no século XXI. O sentido da comemoração é diverso, e a capacidade de reunião está vinculada diretamente à recuperação da memória das ex-colônias e à admissibilidade de uma história comum num passado mais remoto.

Uma das tarefas que se apresentam para os intelectuais que têm pensado e pesquisado a longa expansão colonial lusitana, é estabelecer um diálogo entre os tempos da conquista¹⁴ e as tensões em torno dos processos de descolonização. É importante remeter a massa esparramada de dados, fatos e teorias a uma interpretação que insira o espaço ibero-americano no sistema mundial.

Notas

1. Consultar a este respeito: A.J.R. Russel-Wood. *Um mundo em movimento - os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998.
2. Os documentos fundadores de uma idéia em torno da comunidade lusófona podem ser localizados na seguinte biografia: José Alberto Braga (coord. editorial). *José Azevedo - o homem que cravou uma lança na lua*. Lisboa: Trinova Editorial, 1999.
3. Conferir o seguinte estudo: A.J.R. Russel-Wood. *Portugal e o mar - um mundo entrelaçado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997.
4. Sobre este aspecto o ensaísta E.Lourenço oferece uma perspectiva decisiva: "Portugal é precisamente o primeiro reino da península a libertar-se da presença do Islão e a ocupar desde os fins do século XIII até hoje a mesma tra estreita à beira do Atlântico, a outra fronteira sem fim que mais tarde fará parte do seu espaço real e mítico de povo descobridor." Cf. Eduardo Lourenço, Portugal como destino - dramaturgia cultural portuguesa. In: *Mitologia da saudade*. São Paulo: Cia das Letras,

1999, p. 90.

5. Ver a este respeito: José Saramago. *Viagem a Portugal*. Lisboa: Editorial Caminho, 1985.
6. Ver: K. David Jackson. *Os construtores dos oceanos*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997.
7. João Lucio de Azevedo. *A evolução do sebastianismo*. Lisboa: Presença, 1984, p. 7.
8. Ernst Junger. *O passo da floresta*. Lisboa: Edições Cotovia, 1995, p. 9
9. Sobre esta discussão consultar: Kenneth Maxwell. *A construção da democracia em Portugal*. Lisboa: Presença, 1999.
10. Ver a coherência de artigos de Jaime Reis. *O atraso económico português - 1850 - 1930*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1993.
11. Ver: Hans Georg Gadamer. *L' eredità dell' Europa*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1991.
12. Consultar dados de Juan J. Linz e Alfred Stepan. *A transição e consolidação da democracia - a experiência do sul da Europa e da América do Sul*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Especialmente as páginas 115-187.
13. Para uma clarificação das tensões ocidente/oriente conferir: Salman Rushdie. *Oriente, Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
14. Para um aprofundamento dos marcos qualitativos desta discussão ver: Boaventura de Souza Santos. *Pela mão de Alice - o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, João Lucio de. *A evolução do sebastianismo*. Lisboa: Presença. 1984.
- BRAGA, José Alberto (coord. editorial). *José Aparecido - o homem que cravou uma lança na lua*. Lisboa: Trinova Editorial. 1999.
- GADAMER, Hans Georg. *L' eredità dell' Europa*. Torino: Giulio Einaudi Editore. 1991.
- JACKSON, K. David. *Os construtores dos oceanos*. Lisboa: Assírio & Alvim. 1997.
- JUNGER, Ernst. *O passo da floresta*. Lisboa: Edições Cotovia. 1995.
- LINZ, Juan J. e STEPAN, Alfred. *A transição e consolidação da democracia - a experiência do sul da Europa e da América do Sul*. São Paulo: Paz e Terra. 1999.
- LOURENÇO, Eduardo. Portugal como destino - dramaturgia cultural portuguesa. In: *Mitologia da saudade*. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.
- MAXWELL, Kenneth. *A construção da democracia em Portugal*. Lisboa: Presença. 1999.
- REIS, Jaime. *O atraso económico português - 1850 - 1930*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda. 1993.
- RUSHDIE, Salman. *Oriente, Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.
- RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Um mundo em movimento - os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel. 1998.
- _____. *Portugal e o mar - um mundo entrelaçado*. Lisboa: Assírio & Alvim. 1997.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice - o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.

SARAMAGO, José. *Viagem a Portugal*. Lisboa: Editorial Caminho, 1985.

Resumo

Este artigo pretende analisar a relação entre as manifestações intelectuais ilustradas de orientação naturalista-utilitária da época dos descobrimentos e a redefinição de uma política colonial capaz de recuperar a economia portuguesa. Os principais desdobramentos da ação reformista podem se ver refletidos sob duas perspectivas: a estratégia de redescobrimto da América portuguesa e o realinhamento do papel do Estado português.

Palavras-chave

Descobrimto, identidade, cultura, desenvolvimento

Abstract

The present article is an analysis of the relations between the intellectual manifestations of the discovery age, with their naturalistic and utilitarian orientation, and the redefinition of a colonial politic aiming to revitalize the Portuguese economy. The major thrust of the reformist action can be summed up under two headings: the strategy of redescovey of the Portuguese America and the restructuring of the portuguese state.

Key-words

Discovery, identity, culture, development

PARADOXO DA GLOBALIZAÇÃO

Eduardo Amazonas de Figueiredo

A base do liberalismo se encontra na teoria de Adam Smith (1984, p. X): "cada pessoa é certamente, sob todos os pontos de vista, mais apta e capaz de cuidar de si do que qualquer outra pessoa" (essa defesa deu-se como crítica às regulamentações que criam serviços sociais), pois ele acreditava na "mão invisível" da economia, onde o mercado se regulamenta sozinho sempre voltando ao equilíbrio.

Jean Baptista Say, economista clássico francês (1767/1832) elaborou em 1803 a chamada lei de Say, na qual, argumentava que a produção cria sua própria demanda e seria impossível uma crise de superprodução. A escola clássica do pensamento econômico baseou-se no liberalismo e no individualismo e firmou os princípios da livre-concorrência, dando mais importância à produção que ao consumo e à poupança.

O *Laissez-Faire* (deixar fazer / deixar passar) é a palavra de ordem do liberalismo econômico proclamando a mais absoluta liberdade de produção e comercialização de mercadorias. O lema foi cunhado pelos fisiocratas franceses no século XVIII, mas a política do *Laissez-Faire* foi praticada e defendida pela Inglaterra, que estava na vanguarda da produção industrial e necessitava de novos mercados para seus produtos" (Sandroni, 1994, p.187).

David Ricardo, economista inglês (1772/1823) formulou a lei das vantagens competitivas. Onde esclarecia que um país deveria importar as mercadorias que tivessem uma vantagem em relação ao produto produzido no país, mesmo com um preço superior. Essa teoria é a base fundamental do comércio internacional.

Veremos no decorrer desse texto as falhas dessas teorias que foram os alicerces para o neoliberalismo ou globalização.

Globalização

O termo *global* começou a ser usado na década de 80 nas universidades de Administração de Empresas Norte-Americanas como: Harvard, Columbia, etc. A partir dessa

expressão os empresários das grandes empresas tanto americanas quanto japonesas começaram a pregar um mundo “sem fronteiras e empresas sem nacionalidades”.

A *globalização* também pode ser conceituada ou definida como o aumento da interdependência econômica dos países, e envolve trocas de bens e serviços, tecnologia e capital.

Este mundo global expandiu-se por causa da invenção do chip de silício, realizada por Jack Kilby e Robert Noyce. O chip de silício (placa de silício de pequeníssima dimensão, que contém diodos, transistores e circuito integrado) tem o poder duplicado a cada ano e meio, mas torna-se, fisicamente, cada vez menor e o seu preço diminui assustadoramente. Entretanto, os investimentos para pesquisa e desenvolvimento destes chips aumentam desesperadamente e os microprocessadores (executam e controlam as funções dos computadores) se multiplicam rapidamente, o que faz com que haja popularização das informações, facilitando sua circulação. Na verdade, o chip, possibilita uma revolução tecnológica que ajuda a migração do capital e possibilita que a produção mude para lugares em que os salários são mais baixos ou para regiões com incentivos fiscais e legislações sem restrições para entrada e saída de capital, diminuindo o custo das empresas e aumentando seus lucros. Bill Jordan, do Sindicato Unido das Indústrias Eletrônica e de Engenharia da Grã-Bretanha, chama este mecanismo, que leva as empresas a reduzirem salários e penalizarem o bem-estar social de seus trabalhadores, para conquistar novos mercados, onde o lucro será maior, de *Dumping Social*.

O Gerente de Recursos Humanos da Sony, Yasunori Kirihara simplifica o mercado global de trabalho com a seguinte frase: “A questão de mudar para países subdesenvolvidos, resume-se em saber se é mais barato usar pessoas ou máquinas” (Gleider, 1997, p.78).

Jorge Castañeda, economista e professor da Universidade Autônoma do México comentou que, como várias alternativas foram tentadas para fazer com que o crescimento econômico gerasse igualdade social e nenhuma levou ao resultado esperado, a globalização poderia ser uma nova possibilidade e talvez produzisse o tão almejado efeito.

A indústria têxtil saiu da Tailândia e foi para China e Vietnã, porque o salário mínimo está aumentando na Tailândia. Essa transferência de empresas, por salários mais baixos, também ocorre dentro de um país, ou seja, mudança entre estados, como está ocorrendo no Brasil, onde empresas estão indo para o Nordeste. Também dentro dos estados isso ocorre: a empresa suíça TRB PHARMA saiu de

Americanópolis - zona sul de São Paulo - para Campinas, investindo R\$ 15 milhões.

O futurólogo canadense Marshall McLuhan previu que a globalização daria melhores condições sociais ao mundo, porém num mundo onde a renda de 360 bilionários é igual a renda de 2,5 bilhões de pessoas, o que equivale à metade do planeta, conclui-se facilmente o seu equívoco.

Abro esse espaço para dar uma visão simplista do plano real (política neoliberalista imposta pelo F.M.I. e Banco Mundial - o chamado "Consenso de Washington"), porém bem realista:

Abrir, de forma muito rápida, a economia de qualquer país, que viveu anos com proteções governamentais, é levá-lo para o fundo do poço.

Balanço de Pagamento		
tc	cc	
1. Balança comercial		Entrada de Capital: - Empréstimos Internacionais - Investimento de Risco - Especulação financeira internacional
Exp		
Imp		
2. Serviços		
Frete		
Juros		
Reservas Cambiais		

Vamos primeiro analisar o lado do crédito (tc = transações correntes).

As exportações brasileiras continuam menores que a importação, o que nos deixa um déficit na balança comercial. Nos serviços, como fretes, o déficit ultrapassa os US\$ 15bi por ano, pois praticamente toda a nossa exportação é feita por navios de bandeira estrangeira. Os juros da dívida externa (US\$ 230 bi) vão além dos US\$ 20bi. Com isso temos um déficit enorme nas transações correntes.

Do outro lado do Balanço de Pagamentos (débito) temos a cc (conta capital) que tem de ter um saldo positivo para equilibrar o BP, ou seja, aumentar as reservas

cambiais. Então o governo eleva as taxas de juros para atrair capital internacional especulativo para compra dos seus títulos (para pagar esses juros o governo precisa de aproximadamente US\$ 13 bi por ano). Esses juros altos levam o governo a ter um déficit público por volta de US\$ 400 bi (em 1994 era de US\$ 60 bi). Então, o governo é forçado a privatizar tudo que tem, para pagar os juros, pois suas reservas não podem ser mexidas, já que elas são formadas, praticamente, de capital especulativo e este pode sair do país a qualquer momento.

Claro que esse sistema não funciona, então o governo tem de fazer empréstimos internacionais para cumprir seus acordos; logo temos de fazer o que o governo americano (de onde vem o capital financeiro) determina.

Esse modelo também exige uma grande estabilidade orçamentária (diminuição do déficit público), logo o governo tira, do orçamento da União, gastos do bem estar social (merenda escolar, cesta básica, etc). E o desemprego em alta (755 mil empregos já foram eliminados desde 1994) é necessário para acalmar os sindicatos, que não podem reivindicar nada, pois seus associados preferem a quase escravidão ao desemprego. Este mecanismo que paralisa os sindicatos, talvez seja até utilizado como forma de atrair multinacionais que buscam mão-de-obra mais barata.

Fatos econômicos gerados pela globalização

Dentre as 500 maiores multinacionais no mundo, 162 são americanas, 155 européias, 126 japonesas, 14 suíças, 13 coreanas do sul, 6 canadenses, 5 brasileiras, 5 australianas, 3 chinesas e 11 de outros países (*The Fortune Global 500*).

Os índices de transacionalização de algumas empresas segundo *World Investment Report* são os seguintes (dados de 1995):

- Nestlé (Suíça) = 94%
- Electrolux (Suécia) = 88,3%
- Unilever (Inglaterra/Holanda) = 87,1%
- Philips (Holanda) = 85,4%
- Roche (Suíça) = 85,1%
- Glaxo Wellcome (Inglaterra) = 76,5%
- Volvo (Suécia) = 73,8%
- Royal (Inglaterra/Holanda) = 73%

As fusões atingem verdadeiros recordes. Nos E.U.A. atingiram em 1998 US\$1.3 trilhões e em 1987 US\$800 bi, no Brasil US\$100bi (e as previsões são de um aumento de 50% se incluirmos aquisições, joint-venture). Na Coréia do Sul as manifestações contra esses tipos de associações já começaram, pois as demissões conseqüentes deste tipo de negócio são enormes.

As empresas americanas tiveram um retorno médio de 8,42%; as brasileiras, 7,13%; as chilenas e as chinesas, 6,3% contra 4,42% das do resto do mundo, comparando-se os anos 95/96.

Os investimentos estrangeiros diretos no Brasil entre 1970 e 1995 ficaram em torno de US\$ 2,5 bi.; em 1997, chegou a mais de US\$ 18 bi., contudo, em 1998, o desemprego ficou em 7,5%, uma média superior ao período 70/95.

Diferentemente do que afirmava a lei de Say, o grande problema empresarial do mundo é o excedente de produção, daí as empresas necessitam buscar novos mercados (a crise do capitalismo se dá pela falta de demanda dos excedentes de produção). As empresas tornam-se flexíveis, ou seja, transformam o emprego formal (com carteira assinada) em contratos temporários, fazem parcerias com concorrentes para, juntas, financiarem projetos, pesquisas e desenvolvimento e até mesmo produção. Ocorre a percepção empresarial de que quanto mais ágeis forem, mais tempo permanecerão no mercado que exige, cada vez mais, novos produtos. Percebem, ainda, que esses novos produtos terão cada vez menos tempo de vida no mercado globalizado (alguns produtos já são lançados com sua obsolescência programada.) Contudo, verificam que a lacuna entre oferta e demanda continua crescendo. O capital continua investindo na produtividade e em novas fábricas para produzir mais, enquanto o mercado encontra-se saturado, com uma grande falta de compradores. A superprodução de bens acabará ocasionando a falência do comércio global, como aconteceu na grande depressão dos Estados Unidos que começou em 1929 que só terminou em 1945, após uma grande guerra. Naquela época, as causas eram iguais às de hoje, ou seja, excesso de produção e pouca demanda, aliada ao paradoxo da continuidade do investimento em novas tecnologias, para aumentar a produtividade.

Segundo a Unctad (Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento), a diferença entre ricos e pobres vem se acentuando; fato que justifica, prontamente, a diminuição da demanda. Em 1965, a renda média per capita de 20% dos habitantes mais ricos do planeta era 30 vezes maior que os 20% mais

pobres (US\$ 74 contra US\$ 2.281). Em 1980, a diferença pulou para 60 vezes (US\$ 283 contra US\$ 17.056) e continua aumentando. A renda latino-americana em 1979 era 36% da dos países mais ricos, em 1995 era de 25% e continua diminuindo.

A distribuição de renda da América Latina é a pior do mundo, segundo o Banco Interamericano de Desenvolvimento, os 10% mais ricos da população recebem 40% do total da renda e os 30% mais pobres apenas 7,5%. A América Latina contém a maior oferta de trabalho do mundo e a pior escolaridade, isso a torna muito vulnerável para a exploração da mão-de-obra.

Uma empresa da Alemanha Ocidental paga aos seus trabalhadores em média US\$ 24 por hora, na Alemanha Oriental US\$ 17, nos E.U.A. US\$ 16, na Hungria US\$ 2, Malásia e outros países da Ásia em torno de US\$ 0,30; no Brasil a média dos salários encontra-se neste mesmo patamar (um francês = 47 vietnamitas / um americano = 60 chineses - cálculo do anglo-francês James Gold Smith) e segundo William Greider, a Boeing - indústria de aviação - trocou um mecânico americano de US\$ 50.000 por um chinês de US\$ 600 ou US\$ 700 por ano.

Hannes Krummer, porta voz da Swissair calcula: "pelo preço de um suíço, podemos empregar três indianos" (os indianos têm formação universitária, muitos são doutores formados nos E.U.A., falam corretamente o inglês, possuem excelente qualificação e dão desconto, porque recebem um salário mais baixo).

Segundo a O.I.T. (Organização Internacional do Trabalho) os trabalhadores de várias regiões da Ásia não têm autorização prévia do governo para formarem sindicatos livres. Apenas 4 países têm essa autorização. No Japão e nas Filipinas a liberdade é satisfatória, no Camboja e na Malásia há um abuso de direitos trabalhistas e sindicais muito grande. Na Coreia do Sul os professores e funcionários públicos têm a promessa do governo de que poderão criar seus sindicatos (porque esses não incomodam as multinacionais, que ameaçam sair do país caso os salários aumentem).

Um salário mensal na China de US\$ 50 equivale a US\$ 5.000 nos E.U.A., contudo, se esse salário vier a subir por causa da qualificação do profissional chinês, se paga mais US\$ 10 ou US\$ 25. Assim, existe a possibilidade de um engenheiro ou outra pessoa formada em um curso superior ganhar menos de US\$ 80. Para que

esses salários fiquem equiparados com os praticados no primeiro mundo levará mais de 12 anos. Nesse país, os operários concordam passivamente com mudanças de tarefas e diminuição de salários como punição (no caso de uma reclamação ou reivindicação, podem perder até benefícios como assistência médica, alojamento - as operárias dormem com outras 7 ou 8 companheiras num colchão de palha em um pequeníssimo espaço -, etc.). Isto é o que as empresas multinacionais chamam de "flexibilidade".

O que é mais preocupante é que, na verdade, os salários estão caindo no mundo. Nos Estados Unidos diminuíram 25% em 20 anos. Em 1997, ficaram 3% menor, para os trabalhadores de nível médio. Lá também se faz barganha com empresas multinacionais, isto é, isenção de impostos, doação de terrenos e empréstimos para que elas se instalem no país. No Brasil, o governo faz empréstimos para as privatizações e aumenta os preços nos serviços para atrair investidores (um bom exemplo foi a venda da Light: quando o BNDES emprestou 50% do seu valor ao comprador e o governo aumentou o preço da energia alguns meses antes da privatização).

Em 1865 Karl Marx perante o Conselho Geral da Primeira Internacional em Londres comentou: "A tendência da produção capitalista não é de aumentar o nível médio das remunerações, mas sim de reduzi-lo, ou achatar o valor do trabalho até o seu limite mínimo" (Martín, 1998, p. 16) (socialismo via salários baixos). Nosso país também está caminhando para possuir o "exército dos desempregados" que Marx denunciou, só que esta mudança está ocorrendo em grande escala. As pessoas serão cada vez mais descartadas, quem quiser reivindicar qualquer melhoria, será, imediatamente, "trocado" por outro do grupo excedente, como, por exemplo, já acontece na China, que tem 100 milhões de pessoas procurando emprego.

Abraham Lincoln, Presidente dos E.U.A. de 1860 a 1865, já advertia que bastaria "abolir as taxas alfandegárias e apoiar o livre comércio, que também nossos trabalhadores, em todos os setores da economia, serão degradados a servos e miseráveis".

O grande consumidor mundial (E.U.A.) está perdendo o fôlego. Seu déficit aumenta a cada ano. O que se deve perguntar é: quem assumirá o comando do consumo? A Grã-Bretanha perdeu o seu *status* de grande consumidor nos anos 20 e os Estados Unidos depois da Segunda Guerra assumiu essa posição. A política do presidente Bill Clinton é de buscar, a qualquer custo, novos mercados, para manter-se como hegemônico no mundo. É claro, portanto, que a política americana é de forçar um livre mercado mundial (neoliberalismo).

O comércio global através das novas tecnologias é capaz, como já vimos, de produzir bens em excesso, porém não gera renda para os consumidores poderem comprá-los. A este respeito, o economista Christopher Warlen, salienta que poderá haver uma grande implosão e afirma:

Se você continuar abaixando cada vez mais os salários nos países avançados quem vai comprar toda essa tralha? Dê uma olhada à sua volta: só o que você vê é excedente de mão-de-obra e de produção. O que falta é renda em quantidade suficiente. Mas o único jeito de as pessoas perceberem que há fábricas demais é quando elas acordam uma manhã e descobrem que as compras estão despencando. Se isso continuar, vamos dar de cara com uma carência de demanda que será pior do que a de 1930.

Pela primeira vez desde 1930 não podemos ter certeza se os governos têm controle sobre a demanda e se poderão aumentá-la quando for necessário.

O Banco Mundial e o FMI, são favoráveis à desregulamentação financeira e à privatização. Como as economias dos países de terceiro mundo são fracas, não podem impor métodos econômicos. A maioria está muito comprometida (devem demais aos países ricos), e tem de concordar com os “grandes líderes mundiais do capital”.

Conseqüências sociais/ reais da globalização

Essa nova política econômica é aparentemente simples, mas várias questões precisam ser respondidas. A *nova ordem* mundial não pode continuar enganando as pessoas. Os últimos acontecimentos nos mostram claramente que precisamos estar alertas para o que possa acontecer. Hoje, estamos vivendo uma grande transformação social, onde nada parece seguro e a exploração do fraco pelo forte se intensifica a cada dia. “A única opção que resta às pessoas é pôr-se em dia com a realidade” (Gleider, 1997, p.17), para não serem pegas de surpresa.

Peter F. Druker, considerado um dos gurus ou papa da administração acredita que “as extremas transformações sociais deste século quase não causaram distúrbios, realizaram-se com um mínimo de atrito, um mínimo de revolta” - afirmação feita em 1994, durante a palestra *The age of social transformation*, em Atlantic Monthly, E.U.A. O que Gleider contesta, pois acredita que as guerras e atrocidades vividas pela humani-

dade têm como causa a política cruel com a qual as sociedades se afirmaram contra o impacto destabilizador do comércio desregulamentado. Inclui-se aí a violenta ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, (país onde Druker nasceu), as lutas do mundo industrial para reequilibrar as desigualdades de renda, os golpes militares apoiados pelos E.U.A., como no caso do Brasil em 1964 e Indonésia em 1965, entre outros.

Pode-se perceber que crescimento e igualdade económicos continuam sendo conceitos tão distantes quanto antes. As dívidas dos países subdesenvolvidos crescem em uma velocidade maior que o crescimento de suas economias, como manter, então, os encargos sociais, que foram criados em épocas de grande crescimento económico? Não têm como. Logo, o fim dos benefícios sociais está próximo, talvez até aconteça antes do que se imagina. Esse “desmanche” da estrutura social é comandado pelo mercado financeiro, que injectou bilhões de dólares nos países “emergentes”. Agora, com a evasão de capital, a crise ou o colapso dessas economias está levando ao aumento da miséria. A procura intensa por este tipo de crescimento tem de parar. É necessário, que haja consciência, daquilo que estamos “deixando” para as próximas gerações. Deve-se destacar, entretanto, que não são os indivíduos menos favorecidos que são colocadas à exclusão do mundo globalizado (capitalista), essa marginalização atinge também as nações pobres em seu todo. Elas encontram-se excluídas desse “novo jogo” chamado *globalização*. Como já está sendo visualizado por alguns, nós estamos em um “Titanic”, onde a terceira classe fica à espera de uma vaga para não “afundar” e o mais triste, é ela mesma quem cuida da “proteção” da primeira classe, para que essa não se deteriore. Sobre este assunto Frei Beto, no seu artigo *Manual da Crise*, do jornal *Diário do Bancário*, escreveu o seguinte: “(...) o capitalismo global está em crise, os países desenvolvidos escaparão, o resto que se dane, incluindo o Brasil”.

No livro *A Armadilha da Globalização*, de Hans-Peter Martins e Haroldo Schumann, o primeiro capítulo foi denominado de *A sociedade de 20 por 80*: nele os autores comentam sobre o século XXI, onde apenas 20% da população mundial será necessária para manter o ritmo da economia mundial. Mão-de-obra adicional não será necessária. O empresário Washington Sycip também comenta neste livro: “um quinto de todos os candidatos a emprego daria conta de produzir todas as mercadorias e prestar todos os serviços qualificados que a sociedade mundial poderá demandar”.

Na Indonésia, metade dos seus 200 milhões de habitantes vivia, em 1998, em situação de pobreza, contra 11% em 1996 (dados do Banco Asiático de Desenvolvimento). A Indonésia e a Tailândia terão mais 25 milhões de pessoas integradas à pobreza ainda nesse século. A situação da primeira é muito pior, pois 20% dos empregos foram eliminados em

1998 e 3 milhões de pessoas por ano tentam entrar no mercado de trabalho. Nesses dois países já citados e, ainda, na Coreia do Sul o desemprego triplicará nos próximos anos. Em 14/01/99, o Parlamento de Taiwan aprovou uma lei contra a prostituição (profissão que era aceita e regulamentada, naquele país), pois o número de prostitutas (tratadas como “heroínas” em suas famílias, porque essa é uma das poucas formas de sustentação familiar) triplicou nos últimos anos por causa do alto índice de desemprego e miséria.

O que mais preocupa é verificar que antigamente (recentemente) víamos as pessoas buscando uma ascensão ou melhoria de vida como uma escada (subir degrau por degrau na vida ou no emprego), agora com a globalização o que estamos vendo, é uma gangorra, onde para uma pessoa melhorar de vida (subir ou manter o que tem) alguma outra tem que descer. E o mais triste é concluir que o processo está fora de controle, que não são só os países em desenvolvimento que amargam os efeitos nocivos da globalização. A poupança familiar total americana ficou menor que o consumo pela primeira vez em 60 anos e 40% dos americanos que vão ao programa de assistência do governo são desempregados que moram em subúrbios com casas no valor acima de US\$ 100 mil. O que mostra a diminuição do poder aquisitivo americano. Não resta dúvida que a globalização, também não está fazendo bem para os Estados Unidos. Porém, a política de abertura continua sendo imposta pelo presidente americano.

Para concluir essa análise social é importante citarmos alguns artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos (retirado do jornal *O Globo* de 07/12/98 seção “O Mundo”) e compará-los com a atual realidade.

Artigo IV: Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas.

Análise: as empresas não fazem tráfico propriamente dito, porém vão em busca da escravidão, via salários baixos, muitas horas diárias de trabalho e nenhum descanso semanal.

Artigo XXIII: 1. Todo homem tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego; 2. Todo homem, sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho; 3. Todo homem que trabalha tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana, e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social; 4. Todo homem tem direito a organizar sindicatos e a neles ingressar para proteção de seus interesses.

Análise: este artigo é desrespeitado em todos os seus parágrafos, universalmente, e tudo o que foi escrito até aqui, serviu para demonstrar este desrespeito.

Artigo XXIV: Todo homem tem direito a repouso e lazer, inclusive à limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas periódicas.

Artigo XXV: Todo homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e à sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de controle.

Análise: estes dois artigos vinham, quase que integralmente e em alguns casos integralmente, sendo respeitados pelas nações mais ricas, neste momento, com a falta de controle deste “monstro” chamado globalização, até as pessoas que vivem nestes países já sofrem com o não cumprimento dos direitos citados.

Artigo XXVI: Todo homem tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais (...) A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos do homem e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, (...).

Análise: quando ocorre déficit público o corte primeiro acontece nas verbas destinadas aos projetos sociais e a educação é sempre atingida.

Conclusões

“O capitalismo entrará em colapso se a especulação financeira não for reprimida”, essa conscientização é do especulador George Soros que faturou bilhões de dólares no mercado financeiro. Ele pede, hoje, ordem no mercado. O que é indício mais que suficiente de que está na hora de criarmos uma nova ordem mundial.

Chesnais prefere utilizar o nome *mundialização*, para mostrar a necessidade da criação de instituições mundiais para regular essa nova ordem no planeta. Porém, não importa o nome que se dê, o importante é agir, antes que seja tarde demais.

O historiador Eric Hobsbawm, no dia 18/11/98, no Teatro Geral de San Martin, na Venezuela, comentou: "O capitalismo vai sobreviver, como aconteceu após a crise dos anos 30", porém, ele também previu que a "loucura do modelo neoliberal selvagem das últimas décadas está com os dias contados". Ele atesta que "haverá a existência de um caos econômico e político no mundo", o que denominou como "defensiva do modelo neoliberal de mercado". E completou, dizendo que "esse capitalismo não deve gerar bem-estar para a humanidade. Este é o século das dores, em que a ação humana mata mais de 200 milhões de pessoas, mas é o século dos mais estupendos progressos".

Como já vimos, os defensores da teoria neoliberal, acreditam na "mão invisível" da economia, ou seja, o próprio mercado volta ao equilíbrio naturalmente e por isso o governo não deve interferir no mercado. Acreditam que quando os salários estiverem baixos o suficiente e quando o desemprego for grande demais o mercado volta ao normal. Na verdade esse equilíbrio (se vier a acontecer) acontecerá após anos e anos de sofrimento, caos, miséria, etc. Depois que a humanidade entrar em uma crise de grande proporção, o colapso total. Será que devemos esperar tanto?

Os japoneses acham que a política liberal não funciona bem em países pobres. Sua cultura faz com que cada indivíduo se sacrifique efetivamente pela garantia do emprego. Acreditam que com este procedimento criam uma base social mais justa, ou seja, menos japoneses são deixados de lado pelo capitalismo. Esta crença acaba sendo comprovada, quando se percebe que esse caminho possibilitou a criação de um país próspero e rico (é claro que ele também tem suas crises financeiras). No Japão existe algo curioso que vai contra todo o pensamento do mercado livre: é o concurso de poupança individual que o Banco Central promove a cerca de 44 anos. As famílias poupam 9,4% do PIB contra 3,1% nos E.U.A. (a poupança japonesa é algo cultural que vem desde o término da Segunda Guerra).

Soluções têm que ser pensadas e colocadas em prática o mais rápido possível, pois a cada dia que passa existem mais pessoas marginalizadas. É importante estar atento às respostas às seguintes perguntas: para onde vão os trabalhadores excluídos, que estão se multiplicando de forma exponencial? E os jovens que nunca trabalharam e nem vão trabalhar? Os europeus os chamam de "juventude marginalizada". Podemos mudar o mundo ou estamos confinados a essa constante e perturbadora crueldade com a vida humana?

O professor Varovich, em Bangcoc, em entrevista ao jornalista William Gleider comentou:

Precisamos da cooperação entre as nações, porque as multinacionais podem mudar de um país para outro. Se não gostam da Tailândia, mudam para o Vietnã ou China. Neste exato momento, estamos todos competindo com os outros e o mundo está piorando. Precisamos de um GATT sobre as condições de trabalho e o salário-mínimo, precisamos de um padrão mínimo para as condições de trabalho e de um padrão mais alto para as crianças (Gleider, 1997, p. 405).

As grandes multinacionais produzem em países onde existe ditadura, e vendem a países democráticos onde os salários são mais altos. Por isso, é preciso repensar salários e emprego para que não aconteça um caos maior que em épocas passadas. Alguns defendem a redução das horas de trabalho sem mexer nos salários, outros uma intervenção para aumentar o nível de emprego e gerar mais demanda (consumo). O governo poderia redistribuir renda e promover aumentos salariais, como foi feito nos E.U.A para sua recuperação após a grande depressão de 1929. Se a procura por bens e serviços dos consumidores vier a diminuir muito por causa da queda cada vez maior dos salários e empregos (principalmente nas economias mais ricas). Como se manterá o sistema global? O equilíbrio da oferta/demanda poderá acontecer com o fim do abismo entre os países ricos e pobres. Quando os salários aumentarem a um nível que possam atender às necessidades além da subsistência, as pessoas poderão comprar os excedentes, como um tênis Nike (só por curiosidade; a Nike paga mais de salário ao ex-jogador de basquete Michel Jordan, do que aos seus 25.000 operários na Indonésia).

A O.I.T. (Organização Internacional do Trabalho) prega um acordo internacional, onde seja definido um aumento nas despesas sociais em todos os países, o que levaria à introdução do seguro desemprego nas nações que ainda não possuem este benefício e a melhoria deste naquelas que já o possuem, para minimizar os problemas de pobreza. Os países capitalistas criaram os benefícios sociais para que os seus trabalhadores não aderissem ao comunismo. Com o fim desta alternativa já não há tanta necessidade da permanência desses benefícios, ou seja, como o capitalismo venceu não é preciso mais compensar o trabalhador.

Devemos ter em mente que um mercado, seja qual for seu modelo econômico, só vive com um Estado regulador, que faça com que as leis, acordos e instituições sejam respeitadas. Portanto, a abertura pregada pelos americanos não é viável para nenhuma

nação que queira, de fato, desenvolver-se. Prova disto é que os E.U.A. mantém a burocracia governamental. Tal burocracia é facilmente observada em suas leis contra abuso econômico, tais como: lei contra monopólio, lei contra concorrência desleal (*dumping*), controle do mercado financeiro nacional, lei de controle de pessoal, ou seja, quem tem um cargo de confiança no governo, só pode trabalhar na iniciativa privada após quatro anos, para não utilizar informações sigilosas e comissões federais para controlar os meios de comunicação, aviação, etc. Isso assegura o funcionamento de seu mercado.

No caso do Brasil o que podemos observar é um total descaso, o Estado não regula. Pelo contrário, cada vez abre-se mais para que o "outro" regule. É lamentável, termos de nos deparar com situações, tais como:

1. Em São Leopoldo (RS) a população de desempregados é enorme. Atualmente, a prefeitura troca o trabalho dessas pessoas por uma cesta básica. Existe fila de espera para este tipo de remuneração, tanto que cada pessoa só pode prestar o serviço uma vez por semana. Eles pintam as calçadas, limpam as ruas, etc (e os pintores e garis ficam desempregados). *O prefeito acredita que com esta atitude esteja colaborando com o fim da miséria.*

2. Em Belo Horizonte algumas escolas públicas estenderam as refeições para os pais dos alunos, pois a maioria encontra-se desempregada e passa fome.

Nas duas situações apresentadas, o governo, que não regula, após diminuir postos de trabalho, com suas atitudes, cria subterfúgios, que na verdade apenas adiam o confronto do trabalhador com sua real situação.

A própria população também cria este tipo de saída com o intuito, até inconsciente, de não entrar em contato com a situação que "ronda a sua porta".

Como exemplos podemos citar:

1. O Sindicato dos Metalúrgicos faz campanha para que aqueles que têm emprego façam doações, que variam entre R\$ 5,00 e R\$ 10,00, para a compra de cestas básicas. Essas são distribuídas entre os metalúrgicos desempregados, que estejam passando fome.

2. Depois de uma reportagem na televisão, que mostrou crianças comendo madeira para não morrer de fome, algumas pessoas resolveram enviar dinheiro para as vítimas da seca, para que os mesmos pudessem ter um mínimo para comer. Uma dessas pessoas envia R\$ 130,00 de dois em dois meses para uma família específica e essa, ao receber o dinheiro, ainda ajuda os vizinhos que se encontram na mesma situação.

3. A igreja pede a adoção de famílias miseráveis, por aqueles que ainda não foram atingidos pelo desemprego.

O valor da humanidade deve mudar, senão o preço será impagável por ela própria. Não devemos criar consumidores e sim cidadãos (que possuam responsabilidade humana). Temos de aprender a sermos seres sociais. Algumas empresas, por causa dos seus fornecedores que empregam crianças na Ásia - Nike, Benetton, etc - começam a ter problemas quanto a sua imagem perante o público consumidor de seus produtos (as ações da Nike caíram 40%). Por isso, estão implantando os certificados sociais, como o B.S 8.800 (idealizado pela organização não governamental de Nova York, *Council on Economical Priorities - C.E.P.*), que está relacionado à segurança e à saúde do trabalhador e o S.A 8.000 (norma britânica) que diz respeito aos direitos trabalhistas.

É preciso promover a recuperação mundial! É necessário criar mecanismos que tragam o desenvolvimento e diminuam a miséria! É importante construir uma sociedade mundial, onde não haja a destruição do semelhante, apenas para facilitar a ascensão de poucos. A ação deve ser de inclusão e não de exclusão. O pensamento é utópico, porém é melhor do que se visualizar em uma grande fila de espera, onde o modelo econômico vai descartando a cada dia milhares de trabalhadores. A esperança é conseguir, com a participação de todos, melhorar os mecanismos de compensação que excluem, e ordená-los novamente para que passem a incluir.

Bibliografia

- CATTANI, A.D. *Trabalho e Tecnologia: dicionário crítico*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Ed. Universidade, 1997
- GLEIDER, W. *O Mundo na Corda Bamba: como entender o crash global*. São Paulo: Geração Editorial, 1997
- MARTIN, H.P & SCHUMANN, H. *A Armadilha da Globalização*. 3 ed. São Paulo: Globo, 1998

- MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos*. 2 ed. Coleção " Os Pensadores ". São Paulo: Abril Cultural, 1978
- ROSSETTI, J.P. *Introdução à Economia*. 9 ed. São Paulo: Atlas, 1982
- SANDRONI, P. *Dicionário de Administração e Finanças*. São Paulo: Ed. Best Seller/ Círculo do Livro, 1996
- SMITH, A. *Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*. 3 ed. Coleção " Os Pensadores ". São Paulo: Abril Cultural, 1984

Resumo

Neste artigo procura-se fazer um alerta sobre os efeitos reais da globalização na humanidade.

O objetivo do autor é apresentar fatos reais e mostrar as suas conseqüências no âmbito social, a fim de gerar, no leitor, senso crítico para repensar as informações veiculadas nos nossos meios de comunicação.

Palavras-chave

Globalização, desemprego, miséria, empresas, sistema econômico

Abstract

This article tries to give a reflection about the real effects globalization into the human beings.

The principal aim of the author is to present the actual facts and show us the consequences of them into the social environment. His intention is to create a create a critical sense in his reader trying to do re-think about some information about what he hears and watches in our media every day.

Key-words

Globalization, unemployment, misery, company, economic system

Nota aos colaboradores

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 de rodapé, 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.