

COMUM

Publicação das Faculdades Integradas Hélio Alonso - v.7 - nº 19 - ago./dez. de 2002

ISSN 0101-305X

19

Notas sobre História e Conhecimento - **Antonio A. Serra** / Aristóteles, o pai "genético" do Jornalismo - **Pery Cotta** / A subversão do interdito: a filosofia do meio-dia - Considerações sobre o *Zaratustra* de Nietzsche - **Tereza Cristina B. Calomeni** / Violência e Metafísica - **Paulo César Duque-Estrada** / Narrativa versus escritura na Restinga de Maricá: segundos pensamentos sobre o fenômeno jurídico e o conflito das formas na vindicação dos direitos - **Marco Antonio da Silva Mello** e **Arno Vogel** / Religião e modernidade: fronteiras questionadas - **Fátima Regina Gomes Tavares** / Em busca da memória na tv - **Cristina Rego Monteiro da Luz** / "Auto da compadecida": uma revolução silenciosa nos meios de comunicação de massa audiovisuais brasileiros - **Luciano Zarur** / Breve descrição sobre processos grupais - **Marcos Alexandre**

Editorial

Há, nas páginas desta edição, o eco de vozes entoadas no início de nossa história, que data de 1972, período em que a experiência bem sucedida do Curso Hélio Alonso abre novo espaço no campo da educação no Estado do Rio de Janeiro, dando origem ao curso de Comunicação Social da então Faculdade Hélio Alonso.

Felizes estamos neste momento em que a FACHA completa 30 anos, perseguindo aquilo que se propôs empreender, isto é, uma educação séria e honesta com metas preclaras para a plenitude humana.

Passadas três décadas, continuamos a seguir aqueles caminhos da tradição, que nos legaram os educadores que aqui estiveram e fundaram com princípios humanistas, os alicerces desta instituição. Hoje aspiramos educar plenamente todos os que freqüentam este espaço acadêmico, a partir do *cultus* representado, enquanto memória que temos como sinal da produção destes 30 anos e pelo chamamento ou lembrança dos que já partiram.

Durante todos estes anos, estivemos perseverantes, cuidadosos e prudentes na orientação de uma única idéia: educar para a transformação desta sociedade em uma comunidade harmônica, de luz e de paz para todos os homens e mulheres, ricos e pobres, jovens e velhos. Somos agraciados duplamente neste momento histórico. Primeiro, por termos parte em um projeto que completa 30 anos, querendo como quer a correnteza, uma educação verdadeira, íntegra e honesta. Segundo, por vivermos um instante histórico em que a nação clama por mudanças.

Começamos a fazer o caminho, rumo às próximas décadas. Os desafios aumentam para os que têm o prazer e o dever de manter esta academia no templo do conhecimento útil à vida. Todavia, os novos obstáculos poderão representar pouco ou quase nada, comparado àqueles enfrentados durante toda a década de 70 por nossos professores, funcionários e estudantes. Período em que a FACHA esteve sob a direção de muitos professores e o aconselhamento do educador, Professor Hélio Alonso e deixou marcas na história da educação brasileira. Uma destas está representada na edição de nossa revista COMUM.

Creemos que a FACHA exercerá seu papel irrefragável nestes próximos 30 anos. A COMUM será o instrumento para eternizar os educadores da FACHA e aqueles que compartilham da utopia da educação, publicando principalmente os textos necessários para que todos os brasileiros possam conhecer e compreender a realidade que os cerca, permitindo-lhes fazer a opção por uma transformação da sociedade, a partir de ações concretas em suas atividades.

Há, nas linhas desta edição, o eco que presta uma justa homenagem a todos os que participaram da construção do projeto de educação da FACHA, nestes 30 anos.

NAILTON DE AGOSTINHO MAIA é Mestre em Educação, Assessor Pedagógico da FACHA, Professor e Coordenador do Núcleo de Educação e Comunicação Comunitária NECC-FACHA.

Colaboram neste número

Antonio A. Serra

Mestre em Comunicação pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professor do Departamento de Cinema & Vídeo da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Pery Cotta

Jornalista, Doutor em Comunicação pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ), professor de Redação em Revista e Edição em Jornal e Revista das Faculdades Integradas Hélio Alonso (FACHA).

Tereza Cristina B. Calomeni

Doutora em Filosofia pela PUC-Rio, professora adjunta da Universidade Federal Fluminense (UFF) e da Faculdade de Direito de Campos (FDC).

Paulo César Duque-Estrada

Doutor em Filosofia pelo Boston College, diretor do Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução (NEED) e professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Marco Antonio da Silva Mello

Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), chefe do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), professor do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Arno Vogel

Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ e professor titular da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF).

Fátima Regina Gomes Tavares

Doutora em Antropologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), professora do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Cristina Rego Monteiro da Luz

Jornalista, mestre e doutoranda em Comunicação pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ), professora da Universidade Federal Fluminense (UFF) e das Faculdades Integradas Hélio Alonso (FACHA).

Luciano Zarur

Jornalista, repórter, editor e produtor de televisão, bacharel em Comunicação Social, com especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestrando em História da Arte na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), ex-professor do Laboratório de Idiomas da UERJ e professor auxiliar das Faculdades Integradas Hélio Alonso (FACHA).

Marcos Alexandre

Jornalista, pós-graduado em Docência do Ensino Superior e mestre em Psicologia. Atualmente é diretor de Comunicação do SINPRO-Rio e professor titular das cadeiras de Comunicação Comparada e Psicologia nas Faculdades Integradas Hélio Alonso (FACHA).

Sumário

Notas sobre História e Conhecimento	
<i>Antonio A. Serra</i>	05
Aristóteles, o pai “genético” do Jornalismo	
<i>Pery Cotta</i>	44
A subversão do interdito: a filosofia do meio-dia	
Considerações sobre o <i>Zaratustra</i> de Nietzsche	
<i>Tereza Cristina B. Calomeni</i>	73
Violência e Metafísica	
<i>Paulo César Duque-Estrada</i>	104
Narrativa versus escritura na Restinga de Maricá: segundos pensamentos sobre o fenômeno jurídico e o conflito das formas na vindicação dos direitos	
<i>Marco Antonio da Silva Mello e Arno Vogel</i>	112
Religião e modernidade: fronteiras questionadas	
<i>Fátima Regina Gomes Tavares</i>	149
Em busca da memória na tv	
<i>Cristina Rego Monteiro da Luz</i>	172
“Auto da compadecida”: uma revolução silenciosa nos meios de comunicação de massa audiovisuais brasileiros	
<i>Luciano Zarur</i>	194
Breve descrição sobre processos grupais	
<i>Marcos Alexandre</i>	209
Nota aos colaboradores	220

Expediente

Conselho Editorial:

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

Coordenação Editorial: Fernando Sá

Secretário Executivo: Marcelo Bastos

Projeto Gráfico: Miguel Alonso

Editoração Eletrônica: André Luiz Cunha

Impressão: Corbã Editora Artes Gráficas Ltda.

Organização Hélio Alonso de Educação e Cultura

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

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

FACHA

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

E-mail: facha@helioalonso.com.br

Diretor Geral: Hélio Alonso

COMUM – v7 – nº19– (agosto/dezembro 2002) ISSN 0101-305X

Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Hélio Alonso

2002

Semestral

220 Páginas

I. Comunicação – Periódicos.II. Educação

CDD 001.501

NOTAS SOBRE HISTÓRIA E CONHECIMENTO

Antonio A. Serra

Cidadãos de Tebas, olhai para Édipo, que sabia a resposta para o famoso enigma e se tornou poderoso nesta terra. Todos o olhavam com inveja de sua ventura. Vejam em que mar de tormentas ele se precipitou. Jamais, portanto, poderemos dizer que um homem foi feliz enquanto não se esgotar seu último dia, nem enquanto ele não tiver ultrapassado a fronteira entre a vida e a morte sem haver sofrido qualquer dor.

Sófocles, *Édipo Rei*

Maravilhas há muitas, mas nenhuma tão estranha e terrível como o filho do homem. Levado pelos ventos tempestuosos, atravessa ele o sombrio oceano, indiferente às vagas que rugem à sua volta, domina de ano em ano, com a força do arado, a mais poderosa das deusas, a imortal e infatigável Gea, revolvendo-a com o auxílio do arado. O homem hábil prende em redes tecidas de cordéis os pássaros velozes, os animais selvagens e os peixes do mar e à força de ardil domestica as feras das montanhas e faz que se curvem ao seu jugo o cavalo de longas crinas e o incansável touro montes. Por si mesmo inventou a palavra, o pensamento veloz e as leis que regem as cidades e as casas que o abrigam do frio e do mau tempo. Engenhoso em tudo, jamais deixa de encarar com previdência o futuro e, embora, não descobrisse um meio de escapar ao Hades, encontrou remédios para as perigosas doenças que o afligem.

Sófocles, *Antígona*

1.

Enquanto o conhecimento sobre a natureza parece haver alcançado um grau notável de precisão e mesmo de previsibilidade, os eventos propriamente humanos são ainda (alguns dirão: serão sempre) objeto de apreciações incertas e aproximativas.

Até a Idade Moderna, mesmo o que dizia respeito aos fenômenos naturais terrestres era tido como uma realidade quase incapaz de ser estudada com a mesma exatidão que os céus ofereciam. A supremacia, por 1400 anos, do modelo de Ptolomeu não se deveu apenas à satisfação que o geocentrismo oferece aos sentidos mas sobretudo à sua capacidade de descrição meticulosa dos movimentos e de previsibilidade das posições dos astros e foi, em parte, devido às crescentes dificuldades de manter esta precisão que levou às reformulações que culminaram na alternativa do modelo heliocêntrico de Copérnico no século XVI, retomando idéias expostas por Aristarco de Samos 1700 anos antes.

O heliocentrismo oferecia um modelo mais simples dos céus – cumprindo recomendação atribuída a Guilherme de Ockham¹ – evitando, assim, a multiplicação de órbitas circulares que a astronomia antiga foi levada a introduzir para compatibilizar a descrição dos movimentos dos corpos celestes com o paradigma geocêntrico e que o tornou uma figuração demasiado complicada para satisfazer os requisitos de simplicidade que justificavam sua adoção².

Contudo, a crise do geocentrismo não residiu somente neste entrave geométrico. A astronomia antiga havia renunciado a explicar a *natureza* dos movimentos celestes, isto é, a qualificar e quantificar as *forças* que os impulsionavam, prevalecendo então a tese aristotélica de que estes movimentos resultavam da ação de um *primeiro motor* que, do extremo da última esfera das estrelas fixas, movia por contatos encadeados as demais esferas até a mais próxima da Lua.

O pressuposto desta cosmologia era a radical distinção de natureza entre os movimentos celestes – uniformes, constantes e circulares – e os movimentos dos corpos terrestres que, para Aristóteles, ou eram verticais (de queda ou ascensão) ou “violentos” (causados pela

interveniência de alguma força “não natural” que interrompia ou desviava seu curso espontâneo).

Assim, o cosmos estaria segmentado em duas grandes regiões, a *supra-lunar* e a *infra-lunar* (a Terra), sendo a primeira composta dos corpos celestes (o Sol, os cinco planetas conhecidos e as estrelas fixas, cada um ocupando uma esfera própria) e a segunda pela Terra, composta, a partir do extremo exterior, das esferas do fogo, do ar e da água e da terra. Esta configuração espacial corresponderia a uma *composição física diferenciada*, sendo a região supra-lunar composta do “quinto elemento” ou “quinta essência” (o “eter”³), sem peso e sutil, cujo movimento é o circular uniforme, e a segunda composta pelos outros quatro elementos que, aos pares, possuiriam naturezas peculiares das quais decorreriam seus “movimentos naturais: o ascensional, do par ar-fogo, e o de queda, do par terra-água.

Ora, o grande feito das ciências naturais dos séculos XVII e XVIII, além da adoção do heliocentrismo, foi a *constituição de uma física unificada*, isto é, de uma física capaz de explicar tanto os movimentos celestes como os terrestres recorrendo a um mesmo *conceito de matéria*, por sua vez submetida *às mesmas leis*. É a partir de então que se torna possível uma *mecânica universal*, a governar desde os movimentos das estrelas mais distantes até a trajetória de uma bala de canhão, criando as bases para a expansão do *mecanicismo*, concepção que augurava um definitivo conhecimento de *todos* os fenômenos do universo, inclusive os da vida e os humanos: é este o enquadramento que nos permite entender a contemporaneidade entre a física de Galileu e Newton e as primeiras teorizações modernas sobre a política (com Maquiavel, por exemplo) e a economia (com Adam Smith).⁴

Não podemos esquecer, no entanto, que o *conhecimento unificado* do mundo, natural e humano, foi uma das ambições da filosofia grega e seu legado, pela monumentalidade e variedade dos sistemas, constitui a base do pensamento moderno, sendo difícil compreender Galileu, Kepler, Descartes ou Newton sem as referências de Platão ou Aristóteles.

No entanto, há dois aspectos nos quais este empenho unificador enfrentou dificuldades insuperadas pelos antigos. O primeiro refere-se aos obstáculos para alcançar uma explicação cabal dos movimentos dos cor-

pos celestes em consonância com os pressupostos que prevaleceram – do círculo como exigência de perfeição, da uniformidade do movimento e da centralidade da Terra. O segundo diz respeito à discrepância entre o alto grau de exatidão que, a despeito do dito acima, foi sem dúvida consumado em relação às posições e movimentos celestes, e a imprecisão ou mesmo insuficiência das explicações sobre os fenômenos naturais terrestres, como os do clima, situação, aliás, que em parte ainda caracteriza a ciência atual.

Embora a posição e os movimentos das estrelas “fixas” fossem conhecidos com excelente grau de exatidão desde os egípcios e babilônios (e foi nestas fontes que os gregos beberam), havia cinco astros cujas trajetórias apresentavam inconstâncias de árdua solução e por isto mesmo foram denominados de *planetai*, isto é, “errantes”. Além de variarem de brilho ao longo do tempo, indicando, assim, que pareciam ocupar distâncias da Terra diferentes ao longo do tempo, executavam movimentos “retrógrados”, isto é, em certos momentos retornavam em suas trajetórias para depois retomá-las. Estas “irregularidades”, que expunham uma faceta profundamente incômoda para qualquer abordagem racional destes corpos e que somente foram explicadas a partir da adoção do modelo heliocêntrico, exigiram o recurso a uma série de expedientes para explicá-las no âmbito do modelo geocêntrico⁵. Para tanto, supôs-se que os planetas executariam dois movimentos concomitantes: um, em torno de um centro situado num círculo e outro, o movimento deste ponto numa órbita em torno da Terra, o que explicaria porque às vezes o planeta recuava ou, afastando-se da Terra, seu brilho diminuía.

A assimetria entre um modelo teórico abstrato (geocêntrico, de órbitas circulares e de movimentos regulares e constantes) e os dados empíricos observados foi um dos fatores que conduziram à bifurcação que marcou a trajetória do conhecimento já no período helenístico. De um lado, a tendência platonizante de supremacia do arcabouço teórico-abstrato sobre o empírico, contida na expressão “salvar os fenômenos”, isto é, buscar formas graças às quais o observado estivesse contido no pressuposto teórico. De outro, representado pelo grandioso movimento da ciência

alexandrina, secundarizar o “filosófico” e cingir-se à descrição dos fenômenos a partir da qual seriam estabelecidas, se possível, as suas explicações. Foi neste sentido que a astronomia alcançou a precisão que dela fez uma referência sólida para o cálculo das efemérides até o final da idade-média assim como para a imagem harmônica e perfeita daquela região do mundo intocada pelo ser humano, onde, portanto, patenteava-se o acabamento da mão de Deus.

Cabe, então, invocar uma expressão que se tornou clássica – *salvar os fenômenos* – e que sintetiza esta tensão entre o empírico e o teórico. Ela é encontrada por Simplício em seu comentário sobre Aristóteles.

O segundo aspecto a prejudicar uma abordagem completa e coerente do mundo referia-se ao mundo terrestre o qual, como vimos, seria dotado de uma imperfeição tal que nele não se verificaria a regularidade constatada nos céus. Assim, os fenômenos naturais mais próximos – os climáticos, os orogênicos e sísmicos, o regime dos rios, bem como o aparecimento dos cometas ou a queda de meteoros (estes dois fenômenos considerados como ocorrendo na esfera terrestre) – resistiam a um equacionamento racional por serem manifestações muito variáveis em sua extensão e intensidade e sobretudo imprevisíveis.

2.

Deste modo, a cosmologia antiga, inclusive em sua notável mestria de dados de observação, foi submetida a uma concepção abrangente de conhecimento que pode ser caracterizada por três níveis de abordagem.

Primeiro, o plano dos *fundamentos*, definindo os *elementos*, *princípios*, *substrato* ou *substâncias* do Todo, aquilo que, nos primeiros filósofos se chamou de *arquê*: o que está na base, aquilo de que tudo é constituído, mesmo que sob formas ou aparências distintas e múltiplas.

Segundo, uma *arquitetura do Todo*, na qual estes princípios ou elementos se articulam ou se transformam, mantendo não só a unidade como obedecendo a regras e hierarquias de composição de tal modo que a consistência da explicação totalizadora se sobrepõe a qualquer fenômeno particular, que deve, assim, compor-se rigorosa e subordinadamente com este Todo.

Terceiro, um nível próprio de *fenômenos* ou realidades que ou obedecem fragilmente aqueles princípios do Todo ou francamente lhes são alheios, formando um campo no qual o esforço do conhecimento se traduz numa abordagem mais por analogia do que essencial ou, mesmo, incapaz de ser objeto de conhecimento.

Os “grandes sistemas” – de Platão, Aristóteles, dos epicuristas ou de Plotino – devem muito de sua permanência através dos séculos justamente a esta capacidade de construir, a partir de certos princípios materiais ou conceituais, edifícios dotados de inequívoca força racional e que pretendem dar conta do Universo. A partir das estruturas fundamentais assim construídas – segundo um procedimento sobretudo dedutivo –, tais sistemas buscam oferecer uma imagem articulada do Todo a partir das quais teremos as grandes cosmologias dando conta do mundo visível e de seus fenômenos⁶.

Tomemos o legado aristotélico – o que mais impregnou as investigações científicas posteriores – e examinemos brevemente as diversas ciências que o compõem, uma vez que a cada uma delas corresponde um nível da hierarquia do Todo.

A *Metafísica* – “Há uma ciência que considera o ser enquanto ser e as condições que lhe são intrínsecas por si mesmo. *Ela não se identifica com nenhuma das que têm um objeto particular*, porque nenhuma das outras considera o ser enquanto ser de maneira universal ...” (*Metafísica*, IV, 1, 1003, grifo nosso). “Se existe algo eterno, imóvel e separado da matéria, é evidente que compete a uma ciência teórica conhecê-lo. *Não é à física, certamente, pois esta ocupa-se de seres em movimento*, nem à matemática [separados da matéria], mas a uma outra superior a ambas” (*Metafísica*, VI, I, 1026).

A *Física*, que estuda as “causas segundas” que operam na Natureza, *que é um gênero determinado do ser*. Antes de mais nada, o estudo do *espaço*, do *tempo*, do *movimento*. A Física de Aristóteles tratará desta questão e o conceito de movimento abarcará variedades de mudanças além da espacial: a geração, a corrupção, o aumento, a diminuição, a alteração, cada uma destas objeto de estudos específicos, fatores que operam neste gênero específico, a Natureza, submetida a mudanças. Neste sentido,

a Física é um estudo de uma *qualidade geral*, indicando o domínio de *qualidades específicas*.

A *Cosmologia*, objeto de vários tratados, especialmente “Sobre o Céu” e “Meteorológicas”. Neste campo, o procedimento mantém-se ainda dedutivo – não estamos diante de ciências de observação –, embora tenha como objetivo dar conta de fenômenos observáveis. Aristóteles distingue e opõe, como dissemos, duas regiões no Mundo: o mundo *supra-lunar*, do Céu e dos astros, e o mundo *sublunar*, onde vivemos. Esta distinção é fundamental para o que estamos procurando expor neste texto.

□ O mundo *supra-lunar* contém seres que são dotados de movimento, *mas não de geração ou corrupção*, pois são eternos e seus movimentos são deslocamentos regulares e sempre idênticos em órbitas circulares (o círculo como a forma geométrica perfeita), constituídos de *ether*, matéria sutil que não sofre qualquer alteração, nem segmentação, nem separação – é “o que caminha sempre”. Este mundo, portanto, embora material, é a expressão mais próxima e visível da perfeição própria do ser e das exigências do pensamento puro;

□ O mundo *sublunar*, marcado pela mudança e a *indeterminação*, povoado por seres que conhecem a geração e a corrupção, que nascem e morrem e cujo movimento, ao contrário da regularidade e eternidade características do que vigora nos astros etéreos, é irregular e acidental: os corpos, no mundo sublunar, deslocam-se conforme sua *natureza* e de modo *retilíneo* (não curvo, como nos astros), cada corpo buscando seu homólogo – os corpos constituídos de terra, dirigindo-se para baixo, ao encontro da Terra, os de fogo, para o alto.

Deste modo, nesta *Cosmologia*, o domínio das coisas terrenas, inclusive humanas, embora conseqüente com suas naturezas próprias, não possui as mesmas características de previsibilidade e regularidade do mundo de cima e, por isso, seu estudo desdobra-se na descrição de inúmeros

fenômenos, unificados por um esforço explicativo de particularismos.

Assim, no tratado *Meteorológicas*, Aristóteles estuda os fenômenos que estão nos céus – *meteoros*, “que está no alto”, “elevado” –, mas céus sub-lunares, tais como os meteoros propriamente ditos, os cometas e a Via-Láctea (estes três que se acreditava fazerem parte do mundo próximo), a chuva, o granizo, a aurora boreal, etc. *Pois bem, este tratado é emblemático da espécie de ciência possível para um mundo tão irregular e imperfeito, objeto tão somente de um conhecimento aproximativo e descritivo.*

De fato, se considerarmos os conhecimentos posteriores a Aristóteles, constataremos que, ainda hoje, tal distinção permanece, pois enquanto o conhecimento dos astros, dos cometas ou dos meteoros (hoje sabidos como corpos que provém das “regiões supra-lunares”) é marcado pela precisão e previsibilidade matemáticas, os fenômenos típicos da região terrestre, como os do clima (que acabaram compreendidos pela moderna *meteorologia*) são (ainda) objetos de tratamento aproximativo e probabilístico, qualificados como “caóticos”.

Este “*paradigma meteorológico*” de Aristóteles vem expresso assim na abertura da *Meteorologia*:

Já discutimos as causas primeiras da Natureza e todos os movimentos naturais [na *Física*], como também as estrelas ordenadas no movimento dos Céus [em *Sobre os Céus*] e os elementos físicos - enumerando e especificando-os e mostrando como eles mudam uns nos outros - e como, em geral, perecem [em *Sobre a geração e a corrupção*]. Resta considerar uma parte desta investigação que nossos predecessores chamavam de meteorologia⁸. *Ela concerne aos eventos que são naturais, embora sua ordem seja menos perfeita que a dos primeiros dentre os elementos dos corpos.* Elas ocorrem na região mais próxima ao movimento das estrelas [“estrelas”, incluindo, aí, os “planetas”]. São elas a Via-Láctea, os cometas e os movimentos dos meteoros. Ela também estuda tudo o que afeta em comum ao ar e à água, e todas as espécies e partes da Terra e o que afeta

suas partes. Tudo isto esclarece sobre as causas dos ventos e terremotos e todas as conseqüências que os movimentos destas partes envolvem. Além disso, a investigação concerne à queda de raios, aos tufões e tempestades de fogo, bem como os efeitos repetidos que este acúmulo produz sobre estes mesmos corpos... (grifo nosso) (*Meteorologia*, I, 1, 338^a e 338^b)

Aristóteles distingue os fenômenos da “Física” e os que são objeto deste *outro estudo*, que, embora “natural”, *sua ordem [é] menos perfeita que a dos primeiros dentre os elementos dos corpos*, objeto da Física. Teríamos, neste caso, um paradigma de tratamento de fenômenos “naturais”, que podem ser explicados, mas cuja “natureza” é “menos perfeita” do que a dos “elementos”, isto é, daquilo que fundamenta a Natureza⁹.

De fato, enquanto nos rendemos à suposta regularidade eterna dos Céus longínquos, a ponto de nela basearmos nossos calendários e dela retirarmos as imagens do sublime, nossa vida na Terra é atravessada pelos percalços dos acidentes e do imprevisível, a ponto do “tempo”, no sentido climático, constituir uma fonte privilegiada de metáforas sobre o devir humano, sujeito “às chuvas e trovoadas” e o tema corriqueiro das conversas descompromissadas que mantemos quando nada de importante temos a dizer.

O que dizer, então, dos fenômenos humanos?

As “coisas humanas” foram objeto de tratamento de várias formas de expressão intelectual na Antigüidade. Além, é óbvio, das religiões, poderíamos citar: a História Natural (o ser humano como ser vivo ou animal), a Ética (o comportamento, os valores), a Psicologia (a alma humana), a Política (a sociedade) e a História (as ações e os acontecimentos humanos), sem esquecermos o que as Artes, sobretudo literárias – a épica, a elegia, a tragédia e a comédia – elaboraram sobre nós.

Começando pela *história natural*, o termo *historia*, em grego, significa “conhecimento adquirido mediante investigação”, “informação adquirida mediante busca” (Ferrater Mora, “Historia”) e, como tal, designava, em geral, todo tipo de “investigação”, sejam as geográficas ou propria-

mente “históricas”, sejam as que, através de Aristóteles, dirão respeito aos seres da Natureza, conforme o escopo, por exemplo, de seu tratado “Sobre a história dos animais”, donde proveio a “História Natural”, campo de saber que, no século XIX, veio a ser definitivamente fragmentado entre as ciências específicas – Biologia, Botânica, Zoologia, Geologia, Mineralogia.

A tradição daqueles estudos “históricos” era de se recolher dados ou fatos, a serem descritos ou narrados, motivo pelo qual o termo “história” acabou significando “relato de fatos” de forma ordenada, formalmente ou cronologicamente.

No caso específico da História Natural, combinam-se a observação minuciosa dos seres e sua classificação – esta, determinada por sua natureza, segundo o mesmo modelo lógico-formal da dedução ontológica. Mas, sem dúvida, a observação conduz à identificação de particularismos – o caso dos seres “monstruosos”, isto é, aqueles em que as formas canônicas definidas pelas classificações não se verificam à perfeição. Ora, tal circunstância nos remete ao campo de “individualidades”, cuja explicação é consoante o mesmo método: no mundo sublunar “não se pode falar de necessidade perfeita, mas somente do ‘que ocorre com maior frequência’. Nada é, portanto, perfeitamente *necessário*, a matéria resiste à forma e nela introduz o *contingente* e o *acidente*” (Jean Brun, 1965).

Aqui tocamos em conceitos importantes para a compreensão do tema. Em sua busca de uma ordem do Todo, os pré-socráticos recorreram à idéia de *ananke*, “necessidade”, tal como em Parmênides, ao discorrer sobre o Ser:

Mas, imobilizado nos limites de cadeias potentes, é sem princípio ou fim, uma vez que a geração e a destruição foram afastadas, repelidas pela convicção verdadeira. É o mesmo, que permanece no mesmo e em si repousa, ficando assim firme no seu lugar. Pois a forte Necessidade o retém nos liames dos limites, que de cada lado o encerram, porque não é lícito ao que é ser

limitado; pois de nada necessita - se assim não fosse, de tudo careceria. (Parmênides, frag. 8, in Kirk e Raven)

Na *Metafísica*, Aristóteles assim fala do *necessário*:

Chamamos “necessário” (1) (a) o que sem o qual, como uma condição, uma coisa não pode viver, por exemplo, a respiração e o alimento são necessários para um animal, pois ele é incapaz de viver sem eles; (b) as condições sem as quais o bem não ocorre ou não vem a ocorrer, ou sem o que não podemos nos livrar do mal; por exemplo, tomar o remédio é necessário para nos curarmos de uma doença ... - (2) O compulsório e a compulsão, isto é, o que impede ou tende a embaraçar, contrário ao impulso ou ao propósito. - (3) Dizemos que aquilo que não pode ser de outro modo necessariamente é como ele é. E deste sentido de “necessário” derivam todos os demais ... (Met., V, 1015^a: 20-35)

O mesmo se dá no campo da lógica, quando dizemos que de tais premissas decorre *necessariamente* tal conclusão, como se do movimento do próprio raciocínio impusesse a conclusão.

Oposto ao necessário, temos o *contingente*, ou seja, o atributo de todo ser cuja existência não é essencialmente necessária. Aquilo que é *acidental* não está ligado ao ser por necessidade, mas por acidente: neste caso, poderia ser diferente e, portanto, não é objeto de demonstração e de conhecimento científico.

Poderíamos, assim, dizer que a esfera metafísica trata do necessário e as demais esferas do contingente: na metafísica, o que o ser é, o é por necessidade e não poderia ser de outro modo, pois não mais seria o que é; na física e outras, os seres são, mas poderiam ser de outro modo.

Ora, quando passamos aos domínios propriamente humanos, estamos no reino da contingência, quase plena. Os acontecimentos humanos resultam de ações humanas, nas quais intervém poderosamente o acaso, ou

aquilo que se chamava de *tyche*, a “fortuna” e que nos atomistas é vista como uma força cega que opera *sem finalidade*¹⁰.

Antes de detalharmos esta visão sobre os acontecimentos humanos, vale a pena observar que as concepções deste tipo, isto é, que explicitam as dificuldades de alcançar um conhecimento racional nesta área e ir além da descrição ou da narração de fatos, predominaram até praticamente o século XVIII. Somente nesta época é que se começou a considerar como uma possibilidade efetiva o estudo do “humano” com garantias de cientificidade.

É interessante correlacionar esta situação com a própria História humana, uma vez que as limitações reiteradas quanto ao alcance “científico” de conhecimentos sobre a esfera humana vai *pari passu* com as limitações das “técnicas” sociais; da mesma forma, as dificuldades do estudo “científico” dos fenômenos naturais “terrenos” dependeu também das limitações da tecnologia.

Ou seja, parece que a possibilidade de conhecimento científico de uma área *caracterizada por uma multiplicidade de fenômenos* e cujo conhecimento permita dar conta do maior número de fenômenos, inclusive em suas particularidades depende de uma experiência que não é mais apenas a da observação e mesmo mensuração (como fez, neste caso, a Astronomia antiga), mas de um outro tipo de experiência, na qual se combinem os procedimentos *experimentais* (nos quais se *submetem* os fenômenos a ações conscientes) e os resultados das *intervenções* humanas sobre aqueles fenômenos – no caso humano, as intervenções sociais das quais resultarão, historicamente, as ciências humanas, começando pela Economia política, a Estatística, a Demografia, etc.

Do mesmo modo, a ciência da Antigüidade prosperou basicamente em dois campos, além da Matemática, fortemente abstrata e dedutiva: na Astronomia – observação e mensuração de fenômenos supostamente¹¹ regulares e sempre os mesmos – e na Biologia, pela observação e classificação. Quanto à Mecânica, a despeito das descobertas notáveis e decisivas de Arquimedes e outros, como Hieron, ela não chegou a ultrapassar, para os responsáveis das ciências da época, o estágio de uma “arte”.

Os atomistas e as escolas que lhes seguiram os passos, como a de Epicuro e Lucrécio, elaboraram sistemas de explicação estritamente mecanicista, segundo a qual todo o Cosmos, inclusive o ser humano e sua alma, são formados por átomos e vazios e tudo o que ocorre – fenômenos e acontecimentos – resulta dos movimentos, combinações ou choques entre aquelas partículas.

A partir desta idéia – que será eclipsada e somente ressurgirá nos séculos XVIII e XIX com a Química –, tentam dar conta de todos processos, num evidente esforço de dissipar as brumas de explicações religiosas, místicas ou supersticiosas, de modo a fornecer ao ser humano uma Ética autônoma e realista.

No entanto, “Aristóteles objetou a Demócrito que os átomos que se movem com a mesma velocidade em direção vertical não podem encontrar-se jamais” (Ferrater Mora), o que impediria sua reunião para formar os corpos. Diante disto, Epicuro teria elaborado o conceito de *clinamen* ou *inclinação*, segundo o qual os átomos, além do efeito do peso, que os empurraria para baixo, sofreriam também a ação desta força de desvio, que lhes permitiria mover-se em outras direções.

Lucrécio, a quem se atribui o termo *clinamen*, disse, em seu poema “Sobre a natureza das coisas”:

Há nesse assunto um ponto que desejamos conhecer: quando os corpos são levados em linha reta do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, *afastam-se um pouco de sua trajetória*, em altura incerta e em incerto lugar ... Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos *nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a Natureza teria criado coisa alguma.* (...) Finalmente, se todo o movimento é solidário de outro e sempre um novo sai de um antigo, segundo uma ordem determinada, se os elementos não fazem, pela sua declinação, qualquer princípio de movimento que quebre as leis do destino, de modo que as causas não se

sigam perpetuamente às causas, *donde vem esta liberdade que tem os seres vivos, donde vem este poder solto dos fados, por intermédio do qual vamos aonde a vontade nos leva e mudamos o nosso movimento, não em tempo determinado e em determinada região, mas quando o espírito o deseja? É sem dúvida na vontade que reside o princípio de todos estes atos, daqui o movimento se dirige a todos os membros?*. (Da *Natureza das Coisas*, II: 216-260)

Entende-se que tal princípio introduz, numa concepção mecanicista, a dimensão da liberdade, isto é, de um outro fator, responsável pela indeterminação e afinal a causa das coisas existirem. Mais especialmente, vê-se aí a tentativa de harmonizar uma concepção de estrito determinismo – conforme as exigências do rigor racional – com a liberdade humana, ou antes, com a constatação de uma grande margem de indeterminismo e acaso dos fatos humanos.

Tal motivação torna-se mais clara se considerarmos o empenho racionalista em desfazer noções tradicionais que subordinavam a vida humana a forças superiores, dentre as quais são expressões recorrentes o Destino – ao qual os próprios deuses estavam condicionados – e os astros – donde o apelo da astrologia. O racionalismo grego, ao procurar no próprio mundo, físico ou humano, as causas dos fenômenos e dos acontecimentos, deslocando, assim, de uma esfera transcendente para a realidade imanente a fonte das explicações, deparava-se, contudo, com as limitações de um determinismo estrito e rendia-se à evidência de forças aleatórias a comandarem o humano.

O mundo terreno e particular, tanto na visão predominante dos Antigos, como na versão cristã posterior, serão, assim, tomados como um domínio sem rigoroso determinismo, sujeito a forças alheias – no caso do Cristianismo, o mundo terreno e a composição carnal do humano deles fazendo território de disputa de forças contraditórias, paixões, tentações, como eloqüentes exibições da imperfeição ou incompletude da matéria¹².

No entanto, devemos ressaltar, o Cristianismo será responsável por introduzir, nestas considerações, a idéia de um “projeto” divino, do qual

será derivada a outra idéia de uma racionalidade da História: de certo modo, os discursos sobre a História, sejam de Condorcet ou de Hegel, provêm exatamente desta fonte, uma “História” concebida como capítulo da Criação e de tal modo, no Cristianismo, que a ênfase grega da Natureza se desloca para a Humanidade. Quer dizer, a Natureza – informe, material, carnal – torna-se mero capítulo de uma História maior, do Espírito, na qual o trajeto humano – antes, um derivativo do ser, do átomo ou de qualquer outro princípio – passa a ser visto como o fulcro e finalidade de todo o Cosmos. Em outras palavras, a existência do Homem deixa de ser “conseqüência” do Mundo e se torna a razão de ser da criação do Mundo – afinal, Deus, ao criar o Mundo, o fez para ser habitado pelo Homem.

Este *tournant* histórico significa, doravante, que o mundo passará a ser entendido da ótica humana e esta será dotada de um “sentido” garantido pelo pressuposto da Criação: ou seja, esta modalidade de “resgate” do humano pelo Cristianismo será a base de um humanismo comprometido com a idéia de um sentido histórico e mesmo meta-histórico da realização do Bem, tendo o ser humano como meio ou caminho desta realização.

É por isso que a idade moderna vive um dilema angustiante: o ser humano, ora como um ente assombrado por sua dupla natureza – material-espiritual, mortal-eterna – e assim submetido às agruras da *fortuna*, ou um ser no qual está indelevelmente inscrita a feitura do Bem.

3.

Foi na História que a cultura antiga melhor expressou esta tensão entre a busca racional de respostas para a condição humana e as dificuldades impostas pela manifesta irrazoabilidade desta mesma condição.

Motivados, por um lado, por sequiosa curiosidade a respeito do mundo, dos povos e acontecimentos, tanto naturais como humanos, e, por outro, progressivamente impregnados por uma racionalidade que privilegiava o permanente, o regular, o recorrente, os gregos criaram uma nova modalidade de “levantamento” sobre seu entorno.

O foco deste movimento é a Jônia, região da Anatólia, povoada por cidades resultantes de intenso deslocamento populacional oriundo do

continente. Ali, os gregos se defrontam com notáveis transformações geopolíticas, uma vez que estados até então poderosos, como a Lídia, sucumbem ao avanço dos Persas: este avanço, além de significar uma crescente ameaça à autonomia daquelas cidades, proporcionou a oportunidade de acesso dos gregos à Ásia, sua economia e cultura, pondo-os em contato com a sabedoria antiga de babilônios e outros povos.

O espírito de curiosidade que então se afirma não é gratuito. Dos Persas, por um lado, porque precisavam saber o que havia para além dos mares desconhecidos, como horizontes de possíveis conquistas – Dario encomenda a um oficial seu, Skylax, um périplo pelos mares do Sul, do Indo ao Golfo Pérsico, e ao médico grego Demokedes de Crotona o reconhecimento das costas européias. Dos gregos, por outro, seja, como neste caso, a serviço dos Persas, seja pela necessidade de se situarem diante destes vastos fluxos históricos e demográficos:

A pesquisa geográfica e etnográfica com fins claramente utilitário deve ter certamente precedido ou acompanhado os primeiros balbucios da história. Tanto uma como a outra naturalmente se beneficiaram do grande movimento intelectual dos “físicos” da Jônia ... Rompidos os quadros tradicionais, o mundo parecia mudar de dimensões, o espírito humano se sentia mais livre em seus julgamentos, em suas contestações, em suas interrogações. Surgiam modestos progressos técnicos, como a elaboração de mapas rudimentares. A curiosidade podia tomar curso livre, mas uma curiosidade que não mais se satisfazia apenas com mitos e belas lendas, que queria ver, por si mesma ou por testemunhos dignos de fé que fossem eles mesmos testemunhas, aquilo que é o sentido próprio da palavra grega *histór*, donde nos chegou o de história (Henri van Effenterre, *L'Histoire en Grèce*: 12-13)

Este novo gênero de narrativa, distinto da tradição rapsódica em torno de lendas e da mitologia, trouxe consigo algumas caracte-

rísticas decisivas daquela nova perspectiva de conhecimento.

1. O *descentramento* da percepção do mundo, com a descoberta de fenômenos naturais diferentes, surpreendentes ou enigmáticos, ou de povos, línguas, costumes e religiões variadíssimas – isto é, o *conhecimento do outro* – levando a uma visão muito mais complexa e diversificada da realidade natural e humana e que será um dos motivos do relativismo.

2. Uma narrativa que se dá conta – pelo descentramento – da variedade de “certezas” que cada povo, inclusive os gregos, cultivavam a respeito de si mesmos e dos outros, surgindo daí uma exigência nova de *verdade* que superasse tanto as afirmações etnocêntricas de cada um como as versões míticas. Assim, é o que diz Hecateu de Mileto, do século VI aC, considerado o primeiro “historiador” grego: “Escreverei aqui o que me parece ser a verdade. As narrativas dos gregos, com efeito, são, em minha opinião, muito variadas e muito pouco sérias”. (*Fragmento 1*, in Effenterre)

Esta exigência da *verdade* implica em duas posturas fundamentais. Uma, de submeter mitos – e seus autores ou narradores, mesmo reverenciados, como Homero e Hesíodo – à crítica, criando, com isto, uma vertente racionalista com efeitos demolidores sobre crenças tradicionais, o que tornará estes “investigadores” da história ou da Filosofia, personagens muitas vezes considerados perigosos para as comunidades gregas¹³. Outra postura será a de condicionar a verdade dos *fatos* a serem narrados à evidência diante do autor ou a testemunhos oculares confiáveis.

Ou seja: de um lado, o primado do *visível*, ou dos *sentidos*, como critério de verdade; de outro, o exercício crítico das *fontes*, sejam escritas ou presenciais, ficando, assim, as bases de técnicas analíticas e comparativas de textos e depoimentos, assim como de fenômenos, que se tornarão parte intrínseca dos equipamentos intelectuais destes novos gêneros de saber

3. A busca de uma articulação entre os fatos observados ou testemunhados de modo a oferecer uma narrativa coerente e encadeada que, por estas qualidades, tenha reforçado seu estatuto de verdade em comparação ao que seriam o desalinho e arbitrário das narrações mitológicas ou anedóticas.

Esta articulação recorre a um método, chamado de *genealógico*, que consiste em associar os eventos a momentos temporais, numa linha seqüencial

identificada pela sucessão de “gerações”. Trata-se, obviamente, de um instrumento apoiado na forma mais usual de compreensão do passado em sociedades nas quais a estrutura de parentesco era a referência primordial. A genealogia, por sua vez, associa-se com o processo geracional, no qual a união sexual entre machos e fêmeas oferece o elemento dinâmico, motivo pelo qual a “física” antiga tratará do real como resultante de fusões ou separações “eróticas” entre elementos, a começar por Gea e Urano em Hesíodo. Esta será a vertente de entendimento do mundo “fisiológica”, já aqui alimentando-se de outro saber, a Medicina

4. Tais narrativas são percebidas como um outro *gênero literário*: com uma nova tecnologia, a escrita, e não mais puramente orais, em prosa, não mais em versos, e segundo procedimentos estilísticos novos. Gênero, portanto, que além de ganhar fama e ser reconhecido amplamente por suas excelências, imporá tipos de ordenamento do raciocínio e da exposição que serão objeto de indagações específicas, uma vez que se descobre que esta modalidade nova de discurso é ao mesmo tempo bem mais propícia ao que se pretende dizer (a descrição ou explicação do mundo), mas também, por sua lógica intrínseca, muitas vezes “fala mais” do que o pretendido, podendo ser fonte de erro e mesmo de mentira.

Vejo-me aqui obrigado a dizer o que sinto, pois, embora esteja certo de que assim ofenderei ou desagradarei a muita gente, contudo o amor pela verdade não me permite que me cale ou dissimule

Porém, no que me diz respeito, considero como um dever relatar o que se diz, mas não em acreditar em tudo, e quero que esta minha advertência valha para toda a minha história. (Heródoto, *Histórias*, VII: 139 e 152)

Não se pode dizer que o programa de Hecateu e seu julgamento severo sobre os mitógrafos e logógrafos que o precederam fossem do agrado de Heródoto. Este dório de Halicarnasso que escreve em dialeto jônio, este grego da Ásia

que viajou por longo tempo pela bacia oriental do Mediterrâneo, este espírito curioso, atento, honesto, sem genialidade, é exatamente o contrário de um cientista e de um crítico. Ele ama a verdade, é certo, mas este não é seu único ideal. E como todos os orientais ao longo do tempo, ele não se afasta jamais de pensar que uma bela história, simplesmente porque é bela, e sem que se exija de modo algum levar em conta o que nós hoje consideramos como os requisitos da verdade histórica, é portadora, à sua maneira, de uma certa verdade.¹⁴ Talvez aí esteja sua fragilidade, mas também seu encanto. E como ele é sincero, aberto, cheio de bom senso, como também ele está decifrando um terreno virgem, merece ser chamado de “pai da história” (Effenterre, 1967: 90)

Na abertura, Heródoto explica os motivos de sua “história”: é a exposição de sua investigação, *para impedir que o passado dos homens não seja esquecido com o passar do tempo*, como também *para evitar que realizações admiráveis, tanto do lado dos gregos como dos bárbaros, não percam toda sua celebração, e, enfim e sobretudo, para estabelecer a causa da guerra que eles travaram.*

Comentemos estas três afirmações.

1. A história como um antídoto ao desgaste da memória pelo tempo: o tempo, matéria da história, é também o que inexoravelmente dilui a memória dos acontecimentos, memória fundamental para os povos, mas que, ao envolver espaços e situações tão vastas e complexas, é frágil, justificando um esforço específico que se fará em parte estimulando a memória dos contemporâneos ou próximos dos acontecimentos, em parte pelo olhar *in loco* do historiador¹⁵;

2. Se os “grandes feitos” merecem ser lembrados e celebrados – como o fizeram os rapsodos –, o historiador deve fazê-lo integralmente e com justiça, *tanto do lado dos gregos como dos bárbaros*. Temos aí, talvez, uma das primeiras indicações da “isenção” que deverá marcar, em tese, os estudos históricos, os quais, por tratarem de temas demarcados freqüentemente pelo localismo, estão sujeitos às paixões, preferências e idiossincrasias

humanas. A história, portanto, exigiria uma disciplina própria do julgamento, uma “imparcialidade” peculiar, distinta, por exemplo, da apreciação dos fatos num discurso “partidário” em assembléia. É verdade que esta postura de Heródoto seja também ditada pela gratidão para com seus informantes asiáticos, como pela prudência, já que não estava excluída a hipótese de futuras vitórias persas em outras guerras...;

3. *Para estabelecer a causa da guerra*: “causa”, *aitia* (daí, “etiologia”), era um termo sobretudo forense e significava a determinação da responsabilidade, pois a queixa ou acusação, levadas ao tribunal, implicavam em se estabelecer “quem” provocara o dano¹⁶.

Segundo Effenterre, o sentido de causa em Heródoto afasta-se daquele de “responsabilidade”, de teor jurídico:

Para ele, como para toda a tradição histórica grega, não é tanto a busca das responsabilidades o que conta, mas a dos encadeamentos e das causas. Sendo os deuses e o destino os únicos verdadeiros responsáveis, no sentido moderno da noção, a visão histórica dos gregos se preocupa pouco com eles; determinista e inteiramente voltada para o passado, ela procura, o mais recuado que possa remontar, a origem das séries de causalidades e parece freqüentemente atribuir tanta importância às causas secundárias, aos acidentes da história, aos pequenos fatos de ordem individual, quanto às razões profundas da evolução dos acontecimentos. (Effenterre, 1967: 108)

É importante observar que tanto Heródoto como a maioria dos historiadores gregos não estavam envolvidos em buscar as “causas finais” dos acontecimentos humanos com a mesma solenidade que será imposta pela Filosofia. Esta, na medida em que recua a níveis cada vez mais “elementares” do real, tende a estabelecer pressupostos que se tornam obrigatórios quando ela retorna aos fenômenos particulares: é neste sentido que podemos entender, por exemplo, os “paradoxos” de Zenon,

através dos quais este filósofo tentou demonstrar que o movimento, de Aquiles e a tartaruga, da flecha ou das bigas, era *racionalmente* impossível — embora ele pudesse estar caminhando enquanto discorria sobre isto.

O encadeamento buscado pelo historiador se pauta, sem dúvida, por um espírito *profano*, isto é, imbuído da mentalidade disseminada pelos físicos Jônios de obter, *da própria natureza das coisas*, suas razões, sem invocar, portanto, causas *que não possam ser constatadas nos próprios eventos*. E isto, mesmo se estes eventos nos pareçam mesquinhos ou modestos diante da grandeza dos seus efeitos, como se dá na apreciação de Heródoto sobre a expedição de Dario na África antes das guerras — motivada, segundo ele, por um pedido de vingança feito por uma mãe ao governador persa do Egito, o qual, por piedade, lhe forneceu tropas — “Tal foi a causa da campanha, talvez um simples pretexto”, embora seu bom senso o leve a concluir sobre o episódio que, a despeito desta invocação, “na minha opinião o exército tinha por missão a conquista da Líbia”.

Ou seja, o historiador, que lida com *ações humanas*, mas que estão envolvidas em *discursos humanos*, enfrenta o desafio de lidar com razões expostas pelos atores e com razões que ele, historiador, possa perceber como mais decisivas, tendo como referência o quadro mais amplo de desdobramentos da história.

Este “quadro”, no entanto, só alcança o que pode ser detectado, isto é, não encontramos nestes narradores nenhuma “filosofia da história” — gênero filosófico inaugurado por Santo Agostinho — que forneça, *a priori*, as causas dos acontecimentos e os tome como *necessários* a partir do quadro geral.

De um ponto de vista “metodológico”, isto significa que a tarefa primordial do historiador é a detecção dos fatos, pois só a partir deles *e com eles* é que será possível, eventualmente, apontar “causas”.

Fazer história, portanto, é primeiramente levantar os fatos, depoimentos e organizá-los numa seqüência narrativa conseqüente — para só depois, se for o caso ou possível, enunciar “causas” no sentido que tanto nos agrada.

No caso de Heródoto, seu propósito era ambicioso e, explicitamente enunciado: expor “com esmero as causas e motivos das guerras que [gre-

gos e persas] se fizeram mutuamente uns aos outros”. Para chegar a este ponto magno, ele teve que proceder a um levantamento imenso da história, da geografia, da etnografia e da cultura de inúmeros povos e impérios e, para tanto, utilizando o procedimento possível da *viagem*: o historiador se desloca para o teatro dos acontecimentos.

Este deslocamento nos indica que, na mente de Heródoto, para compreender o entrechoque entre um Império que tentava transbordar no Egeu e conquistar o continente e as terras ocidentais e as cidades-estados gregas, era preciso afastar-se do foco imediato dos eventos estritamente bélicos – o litoral da Anatólia, as ilhas do Egeu e o entorno do continente – e dirigir-se para outros espaços longínquos – o Egito, o interior da Anatólia, a Fenícia, as bacias do Tigre e do Eufrates, o Oriente Médio, em geral – para dispor de uma *perspectiva* histórica alargada. Ou seja, a compreensão de que as *raízes* de acontecimentos determinados encontram-se: 1. espacialmente em pontos afastados destes acontecimentos e 2. recuam a tempos distantes dos momentos em que eles se deram.

Esta a razão principal de suas viagens: através do deslocamento espacial e do contato direto com as fontes, adquirir uma visão abrangente do *espaço* e do *tempo* de gestação daqueles acontecimentos.

A tarefa de informação é, pois, claramente prioritária e, para viabilizá-la, viajar era a condição. Ao contrário de outros historiadores que poderão lançar mão de documentos e arquivos próximos ou, ainda, terão sido eles mesmos protagonistas ou testemunhas diretos dos acontecimentos, como Tucídides ou Tácito, Heródoto não dispõe destas vantagens.

Os gregos não eram ciosos de documentação de sua história – o primeiro empenho de levantamento histórico detalhado sobre as cidades-estados será realizado pelo Liceu de Aristóteles, através de uma equipe encarregada de estudar as constituições de cada cidade, do que nos restou apenas a de Atenas. Os egípcios e babilônios, por sua vez, esmeravam-se na documentação escrita, mas seus arquivos eram de difícil acesso, sobretudo a um estrangeiro: a memória estava cercada de sacralidade e dotada de peso político estratégico para ser posta à vontade.

De fato, Heródoto se deu ao trabalho, no curso de suas inúmeras viagens, de visitar os templos e os lugares célebres, de escutar e interrogar todos os “sacerdotes”, guias ou guardiões que pode encontrar. Reprova-se sua inegável credulidade; devíamos, ao contrário, pela quantidade de informações de primeira mão que ele nos fornece. Ele chega a se enganar, por negligência ou confusão, mas sempre de boa fé. Chega mesmo a trapacear, querendo fazer crer que ele mesmo viu o que simplesmente copiou de um outro, mas é raro e não é o que se dá, por exemplo, na descrição das oferendas de Creso ao deus de Delfos, na véspera do ataque persa contra a Lídia: sentimos a pesquisa in loco e o testemunho direto; os arqueólogos modernos comprovaram sua veracidade. (Effenterre, 1967: 93)

É preciso termos em mente as condições desta investigação, sua complexidade e abrangência temporal e especial, para apreciarmos seus resultados. Além disso, estando a memória histórica envolta pelos mitos e povoada por versões particulares de cada povo ou localidade, o exercício crítico das fontes, seja comparativo, seja exercitando o corte entre “fato” e “mito” era, como sempre é, difícil e mesmo arriscado.

Assim, ao estudar a figura de Hércules, Heródoto, no Egito, recompõe comparativamente os depoimentos gregos e egípcios e chega à conclusão:

Os gregos em geral contam muitas coisas sem a devida atenção. Assim, é satisfatória a história que eles contam sobre Hércules: ao chegar ao Egito, os egípcios lhe teriam posto uma coroa e o teriam conduzido em procissão para sacrificá-lo a Zeus; ele teria se mantido tranqüilo durante certo tempo, mas como se procedia à sua consagração diante do altar, ele teria lançado mão de sua força e massacrado a todos. Tenho a impressão que, ao contar desta forma, os gregos não têm nenhuma idéia do temperamento nem dos costumes dos egípci-

os. Eles são proibidos de sacrificar animais, excetuando porcos, bois ou veados machos (desde que estes não tenham mácula) e gansas: como poderiam eles sacrificar homens? E, além disso, Hércules estava inteiramente só e não passava ainda de um homem, como eles mesmos o dizem, como seria capaz de massacrar dezenas de milhares de pessoas?

Que toda esta reflexão crítica sobre o assunto possa ser bem acolhida pelos deuses e pelos heróis! (*Histórias*, II: 43-45)

A percepção das opiniões e da variedade de valores dos povos, conduz, por sua vez, à constatação do *relativismo* antropológico, quando, por exemplo, ele comenta a decisão de Câmises de negar a religião e os costumes dos povos conquistados¹⁷:

Para mim é evidente que Câmises ficou completamente louco. Ao contrário, ele não teria ridicularizado a religião e o costume. Se, com efeito, propuséssemos a todos os homens que fizessem uma escolha dentre todos os costumes a fim de indicar os melhores, cada um, após amadurecido exame, escolheria os de seu país, pois todos estão convencidos que seus próprios costumes são os melhores e em muito. Em consequência que só um louco possa debochar deste tipo de coisa. (*Histórias*, III: 38)

Noutra passagem, quando descreve um suposto debate entre um grupo de persas que haviam se insurgido e tomado o poder e discutiam qual o regime que deveriam escolher para seu reino, expõe três opiniões: a defesa da democracia, por Otanes, da aristocracia, por Megabizo e da monarquia, por Dario – exposições sobre as quais não emite juízo próprio, deixando a cada um enfatizar as virtudes que atribui ao regime de sua preferência.

4.

A *História da Guerra do Peloponeso* tem sido considerada a obra-prima da historiografia antiga. Seu autor, Tucídides, participou diretamente dos acontecimentos como combatente e comandante militar e, em decorrência do ostracismo que lhe foi imposto por Atenas devido a um fracasso bélico, pode dedicar-se a escrever longamente sobre este doloroso período da história grega.

A Guerra do Peloponeso, que durou de 431 a 404 aC, foi, ao lado das guerras médicas – a resistência grega às invasões persas – o acontecimento decisivo da história grega. Com as vitórias obtidas contra os persas, Atenas e sua poderosa marinha lançam-se na construção de um verdadeiro império, alimentado não só pela expansão comercial marítima, como sobretudo pelo controle direto sobre as arrecadações de tributos das cidades aliadas formalmente destinados a compor fundos para enfrentar eventuais investidas dos persas, que não haviam desistido de seus planos expansionistas. Embora este poderio de Atenas fosse, sem dúvida, uma garantia para aquelas cidades, o fato é que elas se sentem coagidas e têm consciência de que os recursos delas drenados é que financiam o esplendor ateniense, sua monumental reconstrução e as obras de arte que a marcarão definitivamente. Ao mesmo tempo, a antiga rivalidade entre Esparta e Atenas renasce e o mundo grego começa a se polarizar, à medida em que Esparta estimula e apóia tentativas de independência dos aliados de Atenas, levando esta cidade a optar por uma estratégia agressiva que leva à guerra. Esta foi uma guerra intensa e que provocou muita destruição, ao final da qual o mundo grego viu-se não só irremediavelmente dividido e fragmentado, como inteiramente vulnerável diante do poderio persa, primeiro, e da Macedônia, a seguir, precipitando-se, enfim, numa situação que levou à conquista da Grécia por Alexandre, à perda de sua autonomia e, mais tarde, à sua incorporação ao Império Romano – a Grécia só voltaria à condição de “nação” independente no século XIX.

Tucídides era jovem quando começou a guerra e pode ter consciência de que ela seria muito mais longa do que inicialmente se previa – como costuma acontecer com as guerras – e de resultados duvidosos. Estava

em Atenas quando esta cidade, cercada em seus muros, sitiada pelos espartanos, sofreu uma peste, sendo ele testemunha dos sofrimentos que liquidaram quase um quarto da população. Mais tarde, foi eleito como um dos dez *strategoí* – cargos de caráter ao mesmo tempo civil e militar – e recebeu o comando de uma frota na Trácia. Por não conseguir evitar a tomada da cidade de Anfípolis pelo general espartano Brasidas, foi convocado para Atenas, ali julgado e sentenciado ao exílio. Foi isto, diz ele, que lhe deu oportunidade de escrever a *História*, não só pelo tempo que passou a dispor, como por facilitar-lhe viajar e conhecer o teatro da guerra e entrevistar pessoas como testemunhas dos acontecimentos. Depois de 20 anos de exílio, volta a Atenas, já derrotada e sob uma paz humilhante, e ali morre, provavelmente de modo violento, dado o clima exacerbado em que vivia a cidade: sua *História* termina abruptamente, antes de alcançar o programa que ele havia fixado.

Esta *História* foi elaborada segundo um procedimento rigoroso, composto de três estágios bem definidos. Primeiro, a redação de “notas” que ele fez à medida em que presenciava ou participava dos acontecimentos; segundo, a organização e nova redação destas “notas”, sob a forma de uma “crônica”, uma narrativa seqüencial dos acontecimentos; e, terceiro, a redação final, já como uma narrativa elaborada, onde os acontecimentos são descritos e compostos conforme uma linha de pensamento analítica, compondo um quadro explicativo e esclarecedor sobre a Guerra.

O que há de novo nesta obra é ter sido ela escrita por um contemporâneo dos acontecimentos que narra e que, portanto, enfrentou as enormes dificuldades de recolher as informações dispersas, contraditórias e subjetivas, inclusive suas próprias, num todo orgânico. Para ele, não se tratava apenas de *registrar* os acontecimentos ou encadeá-los em sua sucessão temporal: sua motivação é bem mais ampla:

E é bem possível que minha história pareça difícil de ler pela carência de um elemento romântico. No entanto, para mim será o bastante se minhas palavras forem consideradas úteis para quem quiser entender com clareza os aconteci-

mentos do passado, os quais, sendo como é a natureza humana, possam se repetir no futuro, desta ou por diferentes maneiras. Minha obra não é uma peça literária destinada a agradar a um público circunstancial, mas foi escrita para durar sempre. (*História*, I: 22)

Este “recato” é fruto do contraste do labor do “estudioso” e escritor com o drama concreto da guerra, fenômeno que ele atribui à “natureza humana”, de tal modo a experiência da guerra traz à tona tudo o que o ser humano tem de melhor ou pior, mas principalmente seus paradoxos e enigmas – o confronto, por exemplo, entre sua capacidade de decisões racionais e seu engolfamento na torrente de acontecimentos que lhe escapam e a ele se impõem inexoravelmente, inclusive despertando não mais sua razão mas suas paixões.

Seu objetivo de “moralista”, no sentido clássico da palavra, é o de fornecer às “gerações futuras” uma narrativa que possa contribuir para o conhecimento desta natureza humana, mas também com “utilidade” – assim é que, ao descrever a peste em Atenas, ressalta que o faz “de tal modo que ela possa ser reconhecida por médicos caso ocorra novamente”.

Tucídides dedica-se à análise minuciosa das estratégias e técnicas militares, tratando-se, assim, do primeiro grande documento sobre uma guerra, especialmente sobre o conflito entre uma potência naval, Atenas, e uma terrestre, Esparta, exemplo que manterá sua atualidade até o presente.

Não podemos esquecer que a “história” vinha se constituindo num “gênero literário” e, como tal, sujeito às regras da exposição retórica. Tal fato significava que o historiador teria que combinar o que não é sempre fácil: a narrativa objetiva dos acontecimentos com um estilo atraente, de tipo solene, tal como o do orador. Esta será uma tendência cada vez mais dominante na historiografia antiga, a tal ponto que serão poucos os historiadores que, mais além, se disporão a sacrificar os efeitos retóricos em prol da cabal veracidade dos fatos.

Buscando-se distinguir da tradição historiográfica, ele diz em seu “prefácio”:

Entretanto, não creio que alguém seja induzido ao erro se aceitar as conclusões que alcancei com a evidência que expus. É uma evidência melhor que a dos poetas, que exageraram a importância de seus assuntos, ou a dos cronistas, menos interessados em contar a verdade do que em atrair a atenção de seu público, e cuja autoridade não é possível atestar ou cuja matéria prima, desgastada pelo tempo, perdeu-se em grande parte nas torrentes suspeitas da mitologia. Nós, ao contrário, asseguramos termos utilizado somente a evidência mais chã e alcançado conclusões razoavelmente acuradas, na medida em que lidamos com uma história antiga. Quanto à guerra atual, a despeito das pessoas nela envolvidas tenderem a considerá-la a maior de todas e, uma vez concluída, recair de novo na admiração do passado, apesar disso, se examinarmos os fatos em si mesmos, constataremos que esta foi a maior de todas as guerras. (*História*, I: 21)

Daí, o “método”:

(...) tomei por princípio não acatar o primeiro relato que me chegasse, nem tampouco deixar-me levar por minhas impressões gerais: ou eu estava presente nos eventos que descrevi ou deles ouvi daquelas testemunhas cujos relatos conferi com o maior rigor possível. Mesmo assim, não foi fácil descobrir a verdade: testemunhas diferentes fornecem diferentes relatos dos mesmos eventos, seja pronunciando-se com parcialidade, seja sofrendo os efeitos da imperfeição da memória. (*História*, I: 22)

A “imparcialidade” mostra-se, aqui, um pressuposto fundamental, praticado ou pelo menos buscado por Tucídides à medida em que ele, se não oculta suas preferências políticas, é cioso de buscar a objetividade: assim, ele não atribui maior importância nem à expedição da qual foi comandan-

te nem às suas conseqüências pessoais, assim como evita conferir o tom de autoridade definitiva ao que diz.

Como historiador, Tucídides não escapa da recuperação dos climas emocionais que envolvem os acontecimentos e suas descrições dos sentimentos humanos fazem parte intrínseca de seus propósitos, bem como suas finas análises das “mentalidades” – tanto coletivas, ao definir o espírito dos “atenienses”, “revolucionários e dos espartanos, “conservadores” – como dos grandes personagens que estiveram à frente dos acontecimentos, como Péricles, Lisandro, Brasidas, Alcebiades. Trata-se de uma dimensão decisiva, pois em Tucídides, se não há absolutamente uma explicação personalista da história, por outro lado ele não desconhece a importância de certos indivíduos em seu desenrolar, basicamente em decorrência das marcas de caráter de cada um que os levam como que inevitavelmente a tomar suas atitudes.

Sua obra, de resto inacabada, nada tem contudo a ver com um volume de Memórias. É verdadeira e voluntariamente uma História. O autor, que não esconde suas preferências políticas, nem seus métodos de pesquisa e de reflexão, pretende que nada mais interfira em sua narrativa que não seja uma genial inteligência dos encadeamentos históricos. Ele avalia, simplifica, ordena todas as coisas, os fatos, as causas, as opiniões, os sentimentos, até alcançar esta construção despojada e objetiva das verossimilhanças que ele não está longe de considerar como a verdade, em todo caso como a “aquisição” definitiva e exemplar do trabalho histórico (Effenterre, 1967: 119)

5.

À época de Aristóteles, o “gênero” histórico já estava consagrado: as *Histórias* de Heródoto eram lidas publicamente e os retóricos a ela recorriam para ilustrar seus argumentos ou dela tratavam como vertente literária.

As relações de Aristóteles com a história podem ser apreciadas conforme quatro ângulos:

1. A história como modalidade poética;
2. A história como material para suas reflexões éticas e políticas;
3. A história como modalidade de investigação, tanto humana como natural;
4. O conhecimento histórico e sua relação com a ciência em geral.

1. Numa passagem clássica de sua *Poética*, ele trata de comparar a história com a “poesia”, aqui entendida como a tragédia:

Pelas precedentes considerações, se manifesta que não é officio de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem em verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente ao universal, e esta o particular. Por “referir-se ao universal” entendo eu atribuir a um individuo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convém a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu. (*Poética*: 50)

Posta a Filosofia como saber superior e dada sua capacidade de alcançar o mais geral possível, a poesia mostra-se o gênero mais próximo, pois seus personagens, embora individualizados, são, na verdade, “tipificações” de espécies de homens e suas ações decorrem, na tragédia, muito mais da natureza própria da espécie do que de seu caráter individual. A história,

por sua vez, lida com indivíduos singulares e únicos e é nesta medida que ela os faz autores ou participantes de acontecimentos – também singulares.

O particularismo da história a faz “menos filosófica”, ou seja, ela não pode dizer muito mais do que isto – o que um indivíduo fez ou o que lhe aconteceu e, assim, não se alça à condição de um saber pleno capaz de falar de qualidades aplicáveis a muitos indivíduos.

Em Aristóteles, se o conhecimento parte necessariamente dos seres em particular – *pois o real é por eles constituído e não, como em Platão, por universais* –, conhecer o real é ultrapassar o particular para chegar ao universal. Conhecer o particular, portanto, não é propriamente conhecimento, mas começo do processo cognitivo: se o real histórico limita-se a acontecimentos e a indivíduos singulares, segue-se que não haveria “conhecimento histórico”:

Que não é possível que haja uma ciência do contingente, tornar-se-á evidente a quem procure ver o que seja o contingente. Dizemos de cada coisa, ou que é sempre e por necessidade ... ou que é geralmente, ou bem que não é nem geralmente nem sempre e por necessidade, mas só por acaso; como, por exemplo, que na estação canicular sobrevenha o frio; ora, isto não acontece nem sempre, nem por necessidade, nem em maior número de casos, porém só pode acontecer alguma vez ... Dizemos então: aconteceu; e é possível enquanto se produz, mas não normalmente ... Das outras coisas, de fato, há causas e poderes produtores, destas não há nenhuma regra ou poder determinado, pois, do que existe ou acontece por acidente, também a causa é acidental ... É evidente, por isso, que não há ciência do contingente, pois toda a ciência é do que é sempre, ou na maioria dos casos ...” (*Metafísica*, XI, 8, 1064 e VI, 2, 1027, apud Mondolfo)

O que a história trata é de *acontecimentos* — marcados pela contingência, sem necessidade e dos quais só podemos dizer que “acontecem”.

Trata, além disso, de acontecimentos em que estão envolvidos homens como seus protagonistas, os quais constituem sujeitos-substâncias particulares, em relação às quais “não é possível nem definição nem demonstração... porque tem uma matéria de tal natureza que pode ser e não ser”.

Aristóteles está falando de uma esfera específica do real: aquela habitada pelos seres “corruptíveis”, isto é, submetidos à destruição, “que podem ser e podem não ser” e, por isso, “obscuras para o homem de ciência”.

O trato da história é determinado pelo *tempo*. Ainda comparando a poesia com a história, ele diz:

Também é manifesto que a estrutura da poesia épica não pode ser igual às das narrativas históricas, as quais têm de expor não uma ação única, mas um tempo único, com todos os eventos que sucederam nesses períodos a uma ou a várias personagens, eventos cada um dos quais está para os *outros em relação meramente casual*. Com efeito, a batalha naval de Salamina e a derrota dos cartagineses na Sicília desenvolveram-se contemporaneamente, sem que estas ações tendessem para o mesmo resultado; e, por outro lado, às vezes acontece que em tempos sucessivos um fato venha após o outro, *sem que de ambos resulte comum efeito*. No entanto, a maioria dos poetas adota este procedimento. (*Poética*: 148, grifo nosso)

Assim, enquanto é possível, na poesia, constituir uma *unidade de ação*, da qual o caráter de universalidade radica no caráter dos personagens tipificados, na história o que temos são *eventos*, a serem reunidos numa unidade de tempo – simultaneidades –, uma vez que, entre eles, não há relação *necessária* nenhuma, sendo ditados pelo acaso e a fortuna.

Se Aristóteles, em sua investigação sobre as constituições gregas demonstrou todo o rigor metodológico característico de seu espírito científico, exigindo-se examinar minuciosamente as informações e documentos, seu propósito, no entanto, era o de definir *formas* universais de gover-

no e constituição. Neste sentido, a “história” não passaria dos acontecimentos que pontuam a realização ou a degeneração destas formas políticas. Na expressão de José Américo Pessanha,

O histórico, em si mesmo, vive nas dimensões do provável, mas não estará definitivamente condenado a essa limitação (como pretendia o eleatismo) desde que seu acontecer seja a atualização de um ponto terminal no qual ele se transforma em certeza. (...) Donde se conclui que o valor da história provém deste ponto final em que ela se extingue. Ou seja: só há verdade na história e sobre a história, se ela se explica pelo absoluto, pelo não-histórico que é seu “telos”, seu motor-móvel. Se o tempo for a “imagem móvel da eternidade”, a condição temporal tem sentido, escapa ao absurdo. (José Américo Motta Pessanha, “Aristotelismo e historicidade”, Boletim de História, FNFi-UB, 1963)

Assim, tal como em relação aos corpos que buscam necessariamente o repouso *como seu estado natural*, a “história” das formas sociais é a da sua busca para alcançarem sua “perfeição, isto é, a estabilidade de sua forma essencial. A história, então, como matéria – inicialmente informe e depois organizada criteriosamente segundo sua objetividade de acontecimento e segundo sua simultaneidade e forma seqüencial – para uma reflexão “sábia” que dela retirasse indícios de “universais” humanos e sociais para orientação prática.

Esta postura aristotélica definirá, de certo modo – dada a inquestionável autoridade que obteve em todos os domínios – o destino da historiografia na Antigüidade. Misto de gênero literário – portanto submetido aos padrões de gosto e de eficácia retórica –, de relato de fatos e de fonte de reflexão ou exemplo moral, qualquer pretensão “explicativa” ficará impossibilitada: os acontecimentos ou decorrem das qualidades ou defeitos morais humanos ou das forças obscuras do acaso, do destino ou dos deuses.

Por isto, sem desmerecer a obra de tantos outros historiadores, será no século que assistiu à queda de Roma que encontraremos uma nova expressão de fôlego: Santo Agostinho, mas não apenas como modesto organizador de acontecimentos para o entendimento humano e sim como fundador de uma verdadeira “filosofia da História”, agora entendida como parcela de um plano divino, somente a partir do qual pode ganhar sentido. Com ele, inaugura-se uma vertente que “fará história”: a de buscar o significado da seqüência de eventos numa ordem universal prévia e superior, da qual cada acontecimento ou indivíduo é apenas o cumprimento de um determinismo pressuposto.

Isto não significa que outras tendências não tenham se estabelecido e mostrado suas virtudes, mas sim que doravante haverá uma exigência “filosófica” tão forte que os historiadores passarão a ser cobrados de encontrarem, no cipoal de acontecimentos desordenados e para além de seu ajustamento cronológico, uma “ordem”, um “plano”, que prometa reinscrever o ser humano, visto como perdido nas mazelas deste mundo, numa outra esfera, inteligível. Este imperativo conduzirá às várias doutrinas históricas das quais Hegel será um dos expoentes.

Clio, no entanto, parecendo ecoar sua rebeldia antiga ao trato com uma razão definitiva, mostra-se ainda solidária à Tyche, à mesma Fortuna de quem dizia Maquiavel o seguinte:

Afirmo de novo ser absoluta verdade, segundo se vê em todas as histórias, que os homens podem auxiliar a fortuna e não se opor a ela; podem lhe tecer as tramas e não as romper. Certamente nunca devem desistir; devem sempre ter esperança e, esperando, não se abandonar a fortuna nenhuma e a nenhuma dificuldade em que se encontrem (Sebastian de Grazia, 1993: 222).

Mas isto é outra história ...

Notas

1. A fórmula “Não se deve multiplicar as entidades mais do que o necessário” é por alguns atribuída a Ockham, sua famosa “navalha”, mas, segundo Ferrater Mora, nele não se a encontra, senão a análoga “Não deve se introduzir uma pluralidade sem necessidade”, enquanto que é em Odo Rigaldus que se lê a expressão mais antiga deste pensamento que une “verdade” e “simplicidade” – “É vão fazer com vários o que se pode fazer com um”. (FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofia*, verbete *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*)
2. A astronomia antiga, para descrever geometricamente os movimentos celestes e ao mesmo tempo confirmar o geocentrismo e a física aristotélica, foi levada a introduzir entidades artificiosas que, embora engenhosas, “complicavam” o modelo, tais como o *epiciclo* (o planeta percorreria uma órbita, o epiciclo, cujo centro estaria sobre o círculo que girava em torno da Terra) ou o *equante* (a órbita planetária se fazendo em torno de um ponto levemente desviado do ponto fixo da Terra). “Na verdade, o que Ptolomeu realmente conseguiu, de um ponto de vista moderno, foi dar aos planetas órbitas ligeiramente elípticas, centradas na Terra, junto com uma grande aproximação do movimento variável que eles apresentavam. No entanto, tudo isso foi conseguido usando movimentos circulares-padrão, com uma velocidade regular invariável, uma peça verdadeiramente magistral de talento artístico matemático” (Ronan, Colin, 1987: 130)
3. O *aither* (termo que Platão deriva arbitrariamente de *aer*, “ar”), permanecerá até o século XX como uma matéria sutilíssima, o *ether luminífero*, sem peso, transparente, sem fricção, assim impossível de ser detectada pelos procedimentos experimentais físicos ou químicos vigentes, e que constituiria o “meio” de propagação das ondas eletromagnéticas (luz, raios-X, etc.), hipótese que teria sido invalidada pela famosa experiência de Michelson e Morley em 1881. A partir de 1905, com a aceitação da teoria especial da relatividade de Einstein que definiu a velocidade da luz como uma constante universal, a hipótese do éter foi abandonada.
4. O pressuposto de Maquiavel é que os fenômenos políticos não devem ser tratados como fatos morais ou religiosos, mas segundo uma *dinâmica* própria, motivados que seriam por fatores intrínsecos à natureza do poder. No caso da economia, a idéia de mercado repousa, afinal, na suposição de *forças* de cujas mutáveis composições resultam valores e comportamentos dos agentes econômicos.
5. Observamos os movimentos dos planetas em sua relação com o fundo de estrelas. No modelo heliocêntrico, como a Terra também se move, haverá situações em que um dado planeta, que parecia avançar numa direção, parece agora recuar. Ora, como no modelo geocêntrico a Terra é suposta como fixa e estática, estas alterações planetárias apresentavam-se como enigmáticas.
6. No epicurismo, a Física desempenhará papel importantíssimo, mas acima de tudo como base para pensar o que verdadeiramente interessava, o humano. Assim, partindo de um sistema determinístico, no qual as partículas materiais (“átomos”) cumpriam trajetórias verticais, introduziu-se um fator, o *clinamen* (inclinação) responsável por “desviar” estas partículas e, assim, permitir que as mesmas se unissem para formar os corpos. O *clinamen*, por outro lado, representa a primeira indicação do aleatório (e da liberdade) numa concepção determinística.
7. “O termo caos é geralmente utilizado para descrever o comportamento complicado de sistemas dinâmicos. Os conceitos de ‘ordem’ e ‘determinismo’ repousam sobre a possibilidade de *prever* o movimento de um *sistema físico simples* que obedece, por exemplo, às leis de Newton, tais como o pêndulo, um corpo submetido a uma força central, etc. O conceito de caos, ao contrário, subentende um comportamento *errático* e *imprevisível* como o movimento browniano, por exemplo. O *conbe-*

amento do estado de um sistema caótico num determinado instante não permite predirer um estado ulterior. Dois movimentos em estados iniciais muito próximos podem evoluir de formas completamente diferentes. A incerteza inicial varia de forma exponencial com o tempo". (Lionel Salem (org.), Dicionário das Ciências, UNICAMP-Vozes, 1995, "caos"). (grifos nossos)

8. Os fenômenos "meteorológicos" – e que incluíam, desde Tales, os "astronômicos", pois concebia-se os Céus como próximos e vizinhos da Terra – foram objeto de interesse dos primeiros Filósofos, razão pelo qual eles foram conhecidos como "meteorologistas", além de outras denominações como "físicos" e "fisiologistas".

9. A distinção aristotélica se baseia em uma *diferença de natureza* dos fenômenos: não se trata de serem estes fenômenos mais "complexos", envolvendo uma multiplicidade de fatores que precisam ser levados em conta para explicá-los. A chuva, por exemplo, resulta de um conjunto de situações, cada uma por sua vez resultante de outro conjunto complexo de fenômenos, de tal modo que a *composição* destes fenômenos para explicar "aquela" chuva exige um tratamento extensivo que somente hoje, com os processadores de informação, é possível alcançar um grau mais preciso de exame e previsibilidade. No entanto, considera-se atualmente que tais fenômenos estão marcados por uma certa aleatoriedade que, mesmo quando se dispuser do maior número possível de dados, sempre escapará da previsibilidade rígida que a trajetória de um planeta permite. Neste sentido, o enfoque aristotélico, numa certa medida, permanece como pertinente.

10. Este aspecto é fundamental, na medida em que, para Aristóteles, a *causa final*, o *telos*, é o "primeiro motor" (*proton kinoun*), em si imóvel e que gera o movimento das esferas das estrelas fixas e este, por sua vez, gera os sucessivos movimentos das demais esferas dos planetas e do Sol. Assim, a finalidade é, ao mesmo tempo, a causa e a direção de todo o movimento, "em busca da imobilidade".

11. Supostamente porque, a fim de ajustar os movimentos dos astros ao modelo explicativo, de tipo geocêntrico, era necessário "salvar os fenômenos" através de uma série de expedientes – órbitas complementares, por exemplo. Lembremos que o nome de "planetas" aplicados a certos astros provinha do termo "planetes", quer dizer, "errantes", isto é, sem movimento regular.

12. De tal modo que a importância de Santo Tomás, no século XIV será a de reerguer o valor do mundo "natural", enquanto criação divina, merecedor, portanto, de um lugar nobre no plano geral do Cosmos, para o que ele se louvará da ontologia aristotélica

13. Xenófanes, do século VI AC, foi decisivo neste ímpeto demolidor das crenças estabelecidas, especialmente em relação às concepções humanas sobre o divino. São dele as frases: *Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto é vergonhoso e censurável, roubos, adultérios e mentiras recíprocas, ou Os Etiópes dizem que os seus são negros e de nariz achatado, os Trácios que os seus têm os olhos azuis e o cabelo ruivo e, enfim, Mais se os bois, os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam a forma dos deuses semelhante à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem. (Kirk e Raven: 169). A crítica de Platão a Homero e, mais ainda, seu repúdio à representação da arte, certamente alimentaram-se destas idéias.*

14. Não podemos esquecer que foi por "tomar a sério" as narrativas de Homero, consideradas fabulosas na época do Iluminismo, que Schliemann, no século XIX, trará das profundezas as camadas de história que revolucionaram toda nossa visão do passado.

15. O tempo é, também, o que nos faz esquecer dos antepassados, razão pela qual, para perdurarmos após a morte, é preciso que continuemos a ser lembrados e homenageados: este o papel do culto aos “lares” na Grécia e em Roma.

16. A propósito de “causa”, Ferrater Mora comenta o seguinte: “O termo grego *aitia*, traduzido por “causa”, teve originalmente um sentido jurídico e significou “acusação” ou “imputação”. *Aitêo* significa “acuso” e *aitiomai*, “peço”. Alguns autores supõem que o termo latino *causa* proceda do verbo *caveo*, “me defendo”, “aparo o golpe”, “tomo precauções” (contra alguém ou algo) [lembrar *cave canem*, “cuidado com o cão”] e mesmo “não confio (em alguém)”. Parece, assim, que também o vocábulo *causa* tem um sentido prévio jurídico, embora o inverso do grego: neste, enfatiza-se a imputação e naquele a defesa. Nestas acepções já se percebe – ainda que vagamente – um significado que logo será considerado como característico da relação causal: passar de algo para algo. No entanto, o significado de “causa” tal como logo se entendeu não pode derivar-se apenas destas acepções jurídicas. Desde o momento em que se empregou a noção de causa filosoficamente supôs-se que não há só “imputação” a alguém (ou a algo) de algo, como também, e especialmente, produção de algo de acordo com uma certa norma, ou o acontecer algo segundo uma certa lei que rege todos os acontecimentos da mesma espécie, ou transmissão de propriedades de uma coisa a outra segundo certo princípio. Como a causa permite explicar porque se produziu um certo efeito, logo se supôs que a causa era, ou podia ser, deste modo, uma razão ou motivo da produção do efeito (Diccionario, “causa”).

17. Ao contrário de seu pai, Ciro, que não só respeitou mas prestigiou as religiões dos povos que dominava, inclusive reconstruindo seus templos, Câmises era escandaloso em seu desprezo: insultou publicamente a religião dos egípcios, enterrando uma adaga na imagem de Ápis, o touro divino, exumou múmias e profanou túmulos. De modo geral, tinha comportamento violento, sanguinário e vingativo, sendo considerado tomado pela loucura.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Meteorology*. In: *Aristotle, Great Books of the Western World*, vol. I. Trad. E. W. Webster. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1990.
- _____. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BRUN, Jean. *Aristote et le Lycée*. 2a. ed. Paris: PUF, 1965.
- EFFENTERRE, Henri van. *L'Histoire en Grèce*. Paris: Armand Colin, 1967.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 1976 [vol. 1 a 4].

- GRAZIA, Sebastian de. *Maquiavel no inferno*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- HERÓDOTO. *Los nueve libros de la historia*. Trad. P. Bartolomé Pou [2 vol.]. Barcelona: Obras Maestras, 1947.
- KIRK, G. S. & RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. 2a. ed. Trad. Carlos Alberto Louro, Beatriz Rodrigues Barbosa, Maria Adelaide Pegado Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. Trad. Agostinho da Silva. In: *O Epicurismo*. Rio de Janeiro: Livros de Ouro, 1966.
- PESSANHA, José Américo Motta. "Aristotelismo e Historicidade". In: *Boletim de História*, ano V, n. 7, Centro de Estudos de História, Faculdade Nacional de Filosofia, Universidade do Brasil, Rio de Janeiro, agosto de 1963.
- RONAN, Colin. *História ilustrada da ciência*, vol. I. Trad. Jorge Enéas Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- SALEM, Lionel (org), *Dicionário das Ciências*. Trad. Mauro M. G. de Carvalho (coord.) São Paulo – Petrópolis: UNICAMP-Vozes, 1995.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. *Oedipus King*. Trad. Bernard M. W. Knox. New York: Washington Square Press Inc., 1959.
- TUCÍDIDES. *History of the Peloponesian War*. Trad. Rex Warner, int. M.I.Finley. GB: Penguin Books, 1982.

Resumo

Este ensaio trata da relação entre a historiografia grega e os modelos cosmológicos antigos, com ênfase no paradigma aristotélico e especialmente em sua *meteorologia* como ramo de uma ciência aproximativa sobre os fenômenos irregulares.

Palavras-chave

Historiografia grega, modelos cosmológicos antigos, paradigma aristotélico, *meteorologia*.

Abstract

This is an essay on the relationship between the greek historiography and the ancient cosmological models, emphasizing the aristotelian paradigm and specially his *metheorology* as a branch of a science, wich deals with the relative, approximative and irregular phenomena.

Key-words

Greek historiography, ancient cosmological models, aristotelian paradigm, *metheorology*.

ARISTÓTELES, O PAI “GENÉTICO” DO JORNALISMO

Pery Cotta

1. Os fundamentos da narrativa e da comunicação

Há cerca de 25 séculos, na cultura ocidental, sabe-se que todas as coisas têm um princípio e, desvelando-se o que as originou¹, é possível melhor conhecê-las. É este princípio chamado de *fundamento*, no direto significado da palavra: o que inicia, funda, dá base, fundamenta. Sabe-se ainda, pelo pensamento filosófico, que “as coisas são ou não são”. E, em seu modo de ser/existir, algumas coisas “o são apenas em ato, outras em potência e outras tanto em potência como em ato”.

Voltando-se para o que “aparece ou deixa-se esconder”, fez-se pesquisa em textos considerados *fundadores* para comparação com escritos atuais. Pretendeu-se, assim, que aflorassem raízes e surgisse o fundamento da *narrativa jornalística*.

O jornalista conta *o que* ocorreu e *quando, onde, como e porque* aconteceu. Ao produzir a notícia, “assunto de interesse geral ou que provoca curiosidade”, mistura *narração* e *descrição* de fatos. Ao desvelar, pela arte do discurso, “o que é próprio para persuadir” e ditar as normas do informar (dar a conhecer), para argumentar, Aristóteles para sempre beneficiou oradores, advogados, jornalistas e publicitários. São técnicas de uma arte na qual os gregos, e posteriormente os romanos, foram especialmente notáveis. Arte que permeia o Direito, a Política e a Comunicação e hoje chega a todo o ouvinte, leitor ou telespectador.

Representa, enfim, a maneira adequada de criar imagens e transmitir pensamentos claros para, através de raciocínio encadeado pela lógica (outro excepcional achado de Aristóteles), tirar conclusões a respeito dos fatos narrados. “No que se refere ao raciocínio”, assinalava, “não tínhamos nenhum trabalho anterior”. Ficará evidente como o notável filósofo gre-

go, nascido antes da Era Cristã, ainda trilha soberano com a sua lógica e sua argumentação. Inclusive, ingressando nos atuais atalhos da mídia virtual e seguindo caminhos inimagináveis até para o homem contemporâneo.

Infelizmente, porém, as raízes éticas e políticas que simultaneamente implantou para o exercício pleno da cidadania ainda não tiveram a mesma sorte. Enquanto alguns profissionais da mídia ainda se preocupam com linha de conduta e comportamento, outra “ética”, bem diferente, é a de parte dos proprietários de grandes conglomerados da comunicação, aqueles que se consideram *donos* do poder e da sociedade.

Na *Arte Retórica*, Aristóteles dividiu a narrativa em três partes (introdução, desenvolvimento e conclusão), o que é a base e o fundamento tanto da narrativa jornalística como do próprio texto acadêmico.

Na narrativa jornalística, há o *lide/abertura* da matéria, para guiar e dar sentido à notícia/reportagem, despertando o interesse público e levando o leitor a acompanhar uma história que tem princípio, meio e fim.

Aristóteles chamou de *exórdio* esta abertura. E, para aflorar clara a conclusão do discurso, recomendou aos oradores *roteirizar* a narrativa, antes mesmo de apresentar as provas, inclusive testemunhais (as *fontes* e suas versões, no jornalismo).

No capítulo XIV da *Arte Retórica*, o da definição do *exórdio*, há clara indicação de Aristóteles para que o orador faça uma abertura, “a que se seguirão outras” no desenvolvimento da exposição e apresentação das provas, até que se chegue ao epílogo ou conclusão. Recomenda que comece “por exprimir logo de entrada o que se pretende dizer e se apresente o plano”.

Acrescenta que esta abertura deve basear-se “em considerações que dizem respeito ao ouvinte ... se o discurso trata de um assunto que fere a opinião comum, ou que é difícil de aprender, ou demasiado repisado”. Porque, explica Aristóteles, nos discursos como nos poemas épicos (bastante em evidência na época), o *exórdio* é a indicação do assunto (como no *lide* jornalístico) “para que o ouvinte seja informado da questão tratada e para que seu pensamento não fique em suspenso, visto que *o que*

é indeterminado faz vaguear o espírito". Pondo, por assim dizer, entre as mãos do ouvinte o início da obra, explica Aristóteles, faculta-se-lhe seguir sem interrupção o desenvolvimento.

Igualmente, o *Manual de O Globo* considera importante o parágrafo inicial:

O bom lide² não nasce no terminal do computador: o repórter o traz da rua. Em outras palavras, qualidade de texto e qualidade de apuração andam juntas. A matéria bem apurada dá a impressão de se escrever quase sozinha³.

O *Manual da Abri*⁴ assegura que o trabalho se torna mais fácil se, antes de iniciá-lo, for elaborado pequeno roteiro:

Organize seu material, assinale o mais importante e enumere num papel os tópicos principais. É o seu ponto de partida para ordenar as idéias e produzir um texto que terá começo, meio e fim. Os jornalistas e escritores experientes sabem como essa pequena providência inicial pode simplificar o trabalho de redigir⁵.

No capítulo que trata das partes do discurso, Aristóteles já recomendava este roteiro, lembrando que o discurso comporta duas partes e "necessariamente importa indicar o assunto de que se trata", para depois "fazer a demonstração":

É impossível não fazer a demonstração sem previamente ter anunciado o assunto; com efeito, quando se demonstra, demonstra-se alguma coisa e só se anuncia uma coisa a fim de a demonstrar ... Assim, pois, de obrigatório só há a proposição e a prova. Eis o que pertence propriamente o discurso. No máximo, podemos admitir: o *exórdio*, a *exposição*, a *prova*, o *epílogo*. (Arte Retórica, Capítulo XIII)

Na oratória, porém, a conclusão sempre é dirigida e induzida pelo orador, enquanto que, na narrativa jornalística, a boa técnica recomenda deixar que o leitor a encontre, como produto lógico e natural das informações contidas na narrativa dos fatos. A conclusão aparecerá naturalmente, função dos dados e depoimentos trazidos pelo repórter.

Após o lide jornalístico, a seqüência da matéria (o desenvolvimento do discurso, apontado por Aristóteles) virá também em função de contínuo raciocínio lógico, no desdobrar-se do conhecimento/informação a ser transmitida a cada novo parágrafo.

Por sua vez, o texto jornalístico certamente segue seqüência lógica cujas raízes “genéticas” estão na *Arte Retórica* e, modernamente, foram repetidas nas orientações dos manuais dos veículos da mídia. É notável o paralelo entre elas.

Aristóteles ensina, tal qual um chefe de reportagem, que “devemos limitar-nos a demonstrar que o fato existe ou não existe, sucedeu ou não sucedeu” (Capítulo I, II, 6). Também, no ensinamento passado ao repórter, esta é a função e objetivo maior da notícia/reportagem. O repórter pode organizar o texto da sua matéria, exatamente seguindo o definido por Aristóteles, para assim “demonstrar que o fato sucedeu ou não sucedeu”, sendo “a primeira dessas operações a *exposição*; a segunda, a *prova*”.

Como indica o *Manual de O Globo*:

O esquema clássico (do texto de reportagem) é o da pirâmide invertida: alimenta-se o início da matéria com os fatos mais relevantes, e o conteúdo dos parágrafos que se seguem vai decrescendo em importância. Antes do aparecimento do computador nas redações e, com ele, da medição automática e exata dos textos a serem compostos, essa era a fórmula mais segura: garantia que o corte “pelo pé” na montagem das páginas só eliminasse o menos importante. A nova tecnologia permite ao jornalista guardar um dado curioso para o fim de sua história, dando-lhe fecho com impacto. É bom recurso, adequado a assuntos leves⁶.

O novo texto de jornal permite, portanto, que se deixe algo para aquele *epílogo* sugerido por Aristóteles.

Como antes dos jornais já faziam as revistas, em textos narrativos por excelência, pioneiros que foram das recomendações contidas no Capítulo XIII, da *Arte Retórica*.

Visando *exposição e prova*, indispensáveis ao desenvolvimento do tema, o *Manual do Estadão* (O Estado de S. Paulo) sugere:

Para que a leitura do jornal se torne mais agradável, procure quebrar o texto regularmente, de acordo com estas instruções: 1 - Abra parágrafo a cada 10 ou 12 linhas de coluna impressa (quatro a cinco linhas cheias de tela do micro ou do terminal). 2 - A determinação vale também para as linhas mais estreitas do texto (ao lado de fotos, em medida falsa, ou de janelas). 3 - Organize o texto para que esta mudança de parágrafo não se torne absolutamente aleatória. Por isso, evite fragmentar uma informação no meio, mas a desdobre de maneira que o parágrafo seguinte represente a sua continuidade. 4 - Sempre que possível, procure apresentar uma ou no máximo duas informações por parágrafo⁷.

O *Manual da Folha de S. Paulo*, por sua vez, faz nova ponte com a *Arte Retórica*, Capítulo XIII, ao trazer as suas definições de lide, parágrafo e reportagem. “O jornalismo usa o termo (lide) para resumir a função do primeiro parágrafo; introduzir o leitor no texto e prender sua atenção”, explica inicialmente.

Aristóteles, acentue-se, foi quem primeiro sugeriu ao orador previamente anunciar o assunto. Foi quando mostrou que ele, ao pôr o início da obra entre as mãos do ouvinte (com o exórdio), facultava-lhe seguir sem interrupção o desenvolvimento.

O *Manual da Folha* considera que este caráter condutor do lide se aplica tanto para quem lê como para quem escreve:

Se ao produzir um texto, você não avança, fica preso nos primeiros parágrafos, é muito provável que o problema esteja no lide – ele o conduziu a um caminho errado de estrutura de texto. O leitor, possivelmente, não conseguirá mais ler. Nesses casos, o melhor é refazer o lide. Até porque, como então filosofava Aristóteles, “o indeterminado faz vagar o espírito”.

Sustenta o *Manual da Folha* que cada parágrafo deve conter apenas uma idéia ou raciocínio completo. “Tente evitar parágrafos muito longos, com mais de cinco linhas de terminal de computador”, recomenda.

E para a Folha, reportagem é:

O relato de acontecimento importante, feito pelo jornalista que tenha estado no local em que o fato ocorreu ou tenha apurado as informações relativas a ele. A reportagem é o produto fundamental da atividade jornalística. Ele deve conter a descrição mais exata e objetiva possível, o relato das versões de todas as partes envolvidas no fato e, se possível, a opinião dos especialistas.

Como dizia Aristóteles, “eis o que pertence propriamente o discurso” (do mesmo modo, assim, tanto na retórica do orador grego como na mídia tecnológica de hoje): “de obrigatório só há a *proposição* e a *prova*” (esta, chegando ao leitor através das opiniões/versões de quem é ouvido pelos repórteres). Ainda, sobre o texto, transcreve-se aqui o *Manual da Folha*: “a qualidade do texto final depende em larga medida do rigor na apuração dos fatos e da elaboração de um roteiro que divida os temas e os encadeie ao longo do texto”. Como também sugere o *Manual da Abril*, ambos repetindo a antiga orientação sobre as partes do discurso, deixada por Aristóteles.

Quanto às versões, a preocupação da Folha parece tão enfática quanto a da *Arte Retórica*, a respeito das *provas testemunhais*. Recomenda que, sempre, os seus repórteres “ouçam o outro lado”: “todo fato comporta mais

de uma versão. Registre sempre todas as versões para que o leitor tire suas conclusões. O texto que não contém o outro lado exige uma explicação. Quanto mais específica puder ser a explicação, melhor”.

E, ainda, se possível, sem esquecer outra sábia orientação do Capítulo XVI (Da Narração), de Aristóteles: “nada de prolixidade na narração, nem no exórdio, nem na exposição das provas”. O que fica bem, acrescenta, “não é nem a rapidez, nem a concisão, mas a justa medida”, porque a justa medida “consiste em dizer tudo quanto ilustra o assunto, ou prove que o fato se deu” e “que ele teve a importância que lhe atribuímos”. O filósofo ensinou o que os bons jornalistas respeitam como premissa fundamental: “como a narração não é contínua, mas dividida em muitas partes; é mister expor pormenorizadamente os atos que formam o fundo do discurso”.

E há, para Aristóteles, pelo menos duas partes:

Uma que não depende da arte, já que o orador em nada é causa dos atos que expõe, e outra que depende da arte. Esta última consiste em mostrar que o fato existe ou que é incrível, ou que tal ou tal, ou que tem tal importância, ou mesmo em expor todos estes caracteres a um tempo.

Quando Aristóteles diz que o orador *em nada é causa dos atos que expõe*, coloca em evidência outra máxima que igualmente procura ser seguida pelos bons profissionais de imprensa: a de que eles, principalmente os repórteres, não fazem parte do acontecimento. Para registrá-lo, devem apenas observá-lo a distância, como se fossem câmeras fotográficas ou de vídeo em um cenário aberto. Filmem tudo, guardem todas as imagens, destaquem todas as ações e omissões, mas não tentem participar do que está acontecendo. Mas podem e devem contextualizar o fato, dando a ele a dimensão jornalística que merece e “*mostrar que o fato existe, ou que tal ou qual*” e “*tem tal importância*”.

2. O raciocínio lógico no texto jornalístico

De que depende um bom texto jornalístico e que tipo de influência pode ter ainda a lógica de Aristóteles, na exposição e narrativa (como a do orador) a ser feita pelo repórter, ao dar uma notícia, falar sobre ela no rádio, em noticiário de televisão ou resumindo-a e passando-a em rápidas palavras on-line, via internet?

Os bons profissionais sabem que o texto jornalístico é sempre uma seqüência lógica de parágrafos. Ordenados de forma encadeada, desdobrando passo a passo os fatos, para manter bom ritmo na narração e objetivar no texto uma história “com princípio meio e fim”, como já se destacou.

No *discurso* da mídia, o *texto jornalístico* é, portanto, uma narrativa lógica sobre os fatos para despertar o raciocínio e prender a atenção de quem a lê, ouve ou a vê junto com imagens ligadas à fala e/ou ao texto do jornalista, narrador, comunicador.

Do ponto de vista da estrutura, comenta a propósito o jornalista e professor Nilson Lage⁸, “a notícia posta em exposição se define como o relato de uma série de fatos a partir do fato mais importante ou interessante; e de cada fato, a partir do aspecto mais importante ou interessante”. Como lembra ainda, “a narrativa é um gênero literário de tradição assentada no épico” e que “sua espinha dorsal é a organização dos eventos em seqüências, de modo que o primeiro antecede o segundo, o segundo o terceiro, e assim por diante”.

Ou seja, o jornalista, como narrador do acontecimento e com a sensibilidade para o mais importante ou mais interessante, pode arbitrar sobre o que deve ser o início e o fim da narrativa, pois “nada, a não ser a estratégia narrativa, impediria que começasse por um evento anterior”, acrescenta Lage. Como cada evento pode ser fracionado em partes, “o narrador escolhe o ritmo da seqüência”. E na seqüência, “vai-se de uma a outra, conforme as relações causais”.

Mas, por que se sustenta aqui que o texto jornalístico segue inevitável desdobrar lógico, tal qual o raciocínio proposto por Aristóteles?

A maior glória do filósofo grego, entende Goffredo Telles Júnior¹⁰, foi “a de haver descoberto todas as leis ideais da argumentação”. Ou seja, “a de haver revelado todas as condições da consequência legítima”. Com isto, acrescenta, Aristóteles “criou uma nova ciência – a ciência diretiva da operação de raciocinar – que, posteriormente, passou a se chamar lógica¹¹”.

E, assim, foi “o caso único de uma ciência criada integralmente, de sua primeira à última proposição, por uma só pessoa”.

Nos *Tópicos*, Aristóteles define raciocínio como “argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras”. Assim, (a) o raciocínio é uma “demonstração” quando as premissas das quais parte são verdadeiras e primeiras, ou quando o conhecimento que delas temos provém originariamente de premissas primeiras e verdadeiras; e, por outro lado (b), o raciocínio é “dialético” quando parte de opiniões geralmente aceitas¹².

Foi exatamente apoiado na argumentação dialética, desenvolvida nos *Tópicos*¹³, que Aristóteles escreveu a *Arte da Retórica*, dividindo o discurso em partes naturais e tendo como objetivo principal a “arte das provas”, definida pelo próprio filósofo grego como a habilidade do orador de discernir, em cada questão, o que seja apto a persuadir quem ouve a narrativa (como igualmente o faz o jornalista).

Acrescenta, a propósito, Telles Jr.¹⁴: “Aristóteles ensina como deve o orador proceder para levar o auditório à persuasão desejada, não com a demonstração do verdadeiro, *que é objeto das ciências*, mas com a revelação do verossímil”. Como se sabe, o jornalista também trabalha com o verossímil, embora deva procurar a “verdade” como a grande meta a alcançar. Mas talvez nunca a alcance por inteiro.

3. Do que parece verdadeiro, das provas e das versões

O jornalista nunca tem em mãos o “verdadeiro” em cada fato, porque trabalha é com o que parece verdadeiro ou *verossímil* (para ele e para as suas fontes). Destaque-se, por relevante, que o olho do repórter sobre os fatos não é portanto o único a influir nesse conceito de “verdade”.

Contudo, o texto jornalístico com certeza segue raciocínio lógico e dialético. Dialético, aliás, como Aristóteles entendeu a Dialética de Platão, por ele resumida à condição de “exercício mental que, não lidando com as próprias coisas mas com as opiniões dos homens sobre as coisas, não pode atingir a verdade, permanecendo no âmbito da probabilidade”¹⁵. Mas tal como o filósofo, na *Arte Retórica*, o jornalista pode buscar provas convincentes para “demonstrar que o fato sucedeu ou não sucedeu”, atendendo ao interesse ou à curiosidade do público.

E o fará com testemunhos minuciosos, observando detalhes mínimos nos depoimentos, somando e excluindo versões do mesmo fato.

Terá, porém, de agir da forma mais *objetiva* possível.

E aí, para complicar o trabalho do repórter, a objetividade é outro mito no jornalismo, exatamente porque os fatos narrados dependem das subjetividades naturais contidas na narrativa de cada um indivíduo; e, portanto, de conceitos e preconceitos que subsistem nas outras pessoas e nele próprio.

É agora o momento de se comentar, um pouco mais, algo muito preciso tanto para Aristóteles como para os jornalistas: as *provas*. Porque delas vai depender a tão almejada exatidão, que gera credibilidade e confiança no narrador. Deve-se, neste ponto, comparar a ênfase nas provas, em especial as testemunhais, sustentada pela retórica aristotélica, simultaneamente com a importância das fontes de informação para o jornalismo, as versões e testemunhos apresentados junto com a narrativa dos fatos, em uma busca da “verdade” e exatamente “para demonstrar que o fato sucedeu ou não sucedeu”, no dizer de Aristóteles. No Capítulo XVII, Livro Terceiro, recomenda que “as provas devem ser demonstrativas”.

E, ao criticar os que até então mostraram nas artes retóricas “apenas uma pequena parte da matéria”, aproveitou para enfatizar que “só as provas dizem verdadeiramente respeito à Arte (Retórica), sendo tudo mais acessório”.

Antes, no Capítulo I, já havia lembrado que a Retórica não é Ciência.

A Retórica procura persuadir, ela raciocina sobre verossimilhanças e opiniões, ao passo que a Ciência é que demonstra. E a Analítica refere as

regras do silogismo às leis do raciocínio e, deste modo, também faz Ciência. À Retórica, no entanto, não compete aprofundar estas leis.

A Retórica, explica Aristóteles no Capítulo I, tem analogia é com a Dialética (de Platão), “pois ambas tratam de questões que de algum modo são da competência comum de todos os homens, sem pertencerem ao domínio de uma ciência determinada”.

E como tanto a Retórica como a Dialética não se propõem a demonstrar, podem apresentar proposições contraditórias (as *versões*, no jornalismo).

Só que – adverte Aristóteles – “o verdadeiro se presta melhor para o raciocínio e para a persuasão do que o falso”. Também no jornalismo, quanto melhor apurado o fato, mais “verdadeiro”, mais difícil igualmente fica o seu desmentido.

“Os fatos se impõem por eles mesmos”, diz a máxima dos jornalistas, dita junto com a afirmação de que, “contra os fatos não há argumentos”.

É bom aqui destacar que a Retórica, embora tenha o seu emprego limitado às formas do discurso¹⁶, como lembra Goffredo Telles Júnior, ajusta-se bem ao *discurso jornalístico*. Como a Retórica, pode ter proposições contraditórias (as chamadas *versões*, no jornalismo).

Na Retórica, as diferenças manifestam-se nos assuntos, meios, lugares, os “processos de *entimema*”. Os meios para isto são o *silogismo* (ou *entimema*) que lhe é peculiar e se compõe de verossimilhanças e de sinais, e o *exemplo*, que é a indução própria da Retórica, enumera o jurista Telles, ao enfatizar que os *entimemas* “constituem o corpo da prova”. E o que é um *entimema* para Aristóteles?

Está no Capítulo XXII, Livro Segundo, da *Arte Retórica*, que *entimema* é “uma espécie de *silogismo*”. (O *silogismo*¹⁷ está definido, nos Tópicos, como: “forma de raciocínio segundo o qual, dadas certas proposições, destas premissas necessariamente resulta uma nova proposição”).

Do *silogismo dialético* sai uma conclusão, quando as premissas são conforme a opinião. Isto, adverte Aristóteles, é o contrário do *silogismo sofisticado*, extraído “de proposições aparentemente baseadas na opinião, mas que realmente não o são”.

Há ainda o *silogismo aparente*, que é “o que se extrai de proposições verdadeiras ou aparentemente conformes com a opinião”¹⁸.

A retórica aristotélica definiu duas espécies de *entimemas*: os *demonstrativos*, aqueles “que se tira dos contrários” e “servem para provar que uma coisa é ou não é”; e, os *refutativos*” (o que não está compreendido nos contrários mas serve para o orador refutar o adversário).

Entimemas têm ainda *lugares* variados. Esses lugares saem da consideração do tempo, da definição, da indução, de um juízo proferido anteriormente sobre o mesmo caso, ou caso semelhante, etc; como também se tira, por exemplo, da hipótese de que “se a consequência é idêntica, as causas desta consequência o são, igualmente”.

Provavelmente sem conhecer essas definições de Aristóteles, mas seguindo o mesmo raciocínio, os jornalistas de hoje aplicam diariamente os processos de *entimemas* (com o mesmo objetivo de encontrar o “corpo das provas”), tirando por exemplo conclusões das verossimilhanças e dos sinais. Navegam por todos aqueles *lugares*, com muita freqüência, além de usarem *exemplos* os mais indutivos possíveis. Visto que, como diz Aristóteles (Tópicos I, 2, 35), “os princípios são anteriores a tudo mais”.

É, portanto, “à luz das opiniões geralmente aceitas sobre questões particulares que eles devem ser discutidos” (as *boas versões*, no jornalismo). E “essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à dialética, um processo de crítica onde se encontra o caminho que conduz aos princípios de todas as investigações”.

No jornalismo, sublinhe-se, não se pode conceber o trabalho de apuração (a execução da pauta) sem que o repórter tenha um mínimo de consciência crítica e de visão social. Sem isto, será apenas um moço de recados, cego cumpridor de ordens.

4. A palavra que mais vale

De quem será, em Aristóteles e no jornalismo, a palavra que mais vale?

Para Aristóteles¹⁹, exigir um *sim* ou um *não* como resposta é tarefa de quem procede à crítica, e não do que expõe alguma coisa, porque “a arte

da crítica é um ramo da dialética e se dirige não ao homem que conhece, mas ao ignorante que presume conhecer. É, pois, um dialético aquele que considera os princípios comuns em sua aplicação ao assunto particular em debate, enquanto que o que só faz isso em aparência é um sofista”²⁰.

Como o filósofo, o jornalista foge do sofismo e dos sofistas. Ao lidar “com a opinião dos homens sobre as coisas”, ele está sempre aplicando *sim e não* às respostas dadas pelos entrevistados, embora provavelmente também não se tenha preocupado em saber se a crítica é mesmo “arte do ramo da dialética”. Escreverá o seu texto seguindo o mesmo raciocínio lógico e dialético e tendo como meta maior a verdade, para isto contando com a lei das probabilidades e, assim, anotando tudo o que parece verdadeiro (ou melhor, verossímil).

Vai-se mais uma vez, por isto, repassar preceitos gerais aceitos pela mídia impressa, antes de conferir com os conceitos de Aristóteles sobre as provas tão necessárias ao orador, no discurso, para o desenvolvimento da exposição do tema.

Para cada fato – o jovem jornalista aprende cedo na Redação – há várias versões.

O repórter deve trazê-las da apuração e ser fiel a elas, na reprodução. Ouvirá todas as versões, mesmo as aparentemente enganosas ou conflitantes. Todo fato tem pelo menos duas versões. Ou dezenas delas, conforme o número de pessoas envolvidas no ocorrido. Quase sempre, são variadas as versões a conferir.

Portanto, apurar bem uma matéria é tarefa mais do que suficiente para o bom jornalista. Não precisa opinar. O que um bom repórter deve fazer é apurar fatos, sem julgamentos prévios e, sempre que possível, ouvindo todos os lados da questão.

Nunca o repórter deve tentar induzir o leitor a esta ou aquela conclusão.

E nem precisa: o leitor provavelmente fará o julgamento conforme o que leu no texto. A imparcialidade, no entanto, é outro mito do jornalismo, pois toda a matéria passa pela escolha da pauta (dentro da linha editorial do veículo) e também é influenciada por outra escolha, a do público-alvo (público a que se destina).

Bem apurada, a matéria (o assunto da reportagem) abre no entanto a oportunidade aos leitores de ler um texto analítico, onde os fatos podem ser narrados sob uma ótica mais aprofundada. Lembram os bons profissionais, a propósito, que na verdade a simples exposição e o natural encadeamento narrativo dos fatos e acontecimentos já permitem ao leitor visão crítica e esclarecedora. Do exposto, o leitor tirará uma opinião segura a respeito dos fatos.

A opinião, em si, cabe melhor em crônicas ou editoriais.

Embora tenha liberdade de expressão, o repórter deve voltar-se mais para fatos concretos, informações comprovadas e bem atualizadas, para assegurar credibilidade e força à matéria.

As reportagens na mídia geralmente são *investigativas* (com a busca da “verdade”), *interpretativas* e *analíticas* (com fatos sendo analisados por especialistas) ou *opinativas* (o que, ao autor do trabalho, parece incorreto).

O repórter deve ter cuidado, nas matérias *investigativas*, com julgamento apressado de fatos e, principalmente, a respeito de pessoas. Afinal, repórter não é investigador de polícia, que obrigatoriamente tem um suspeito em vista e quer enquadrá-lo em tais e tais crimes para poder prendê-lo e, por isto, precisa apenas “encontrar as provas”. O repórter não precisa achar ou *investigar* “culpados”. Na matéria bem apurada, isto surge – ou, não – pelos fatos. Um repórter segue, assim, trajetórias bem definidas.

O primeiro passo, por exemplo, é informar-se prévia e adequadamente, para depois, com exatidão, transmitir informações ao público. A partir do repórter atrás da notícia pode ser no arquivo do próprio jornal, nos textos dos demais jornais, em artigos e comentários de autoridades e especialistas do setor.

Uma boa pesquisa inicial mostra o que já existe e o que precisa ainda ser apurado.

Depois, é buscar a palavra de cada entrevistado, para resposta às perguntas do público. Na busca do conhecimento, o repórter pesquisará novos dados e acumulará informações.

De preferência, terá mesmo de consultar várias fontes.

Em seguida, checará os dados e as informações que conseguiu, fazendo o cruzamento deles. Fulano disse isto, beltrano aquilo e a pesquisa

mostrou mais isto ou aquilo. Aparecerão, então, muitos pontos ainda a esclarecer. Surgirão naturalmente novas dúvidas. Muita coisa terá de ser melhor apurada.

Terá de voltar a falar com algumas das fontes consultadas. Ou, com todas elas.

Fará nova checagem dos dados e informações recolhidos. Verificará se satisfazem ao que se definiu previamente como essencial. Complementará dado ou informação ainda parcial. Agora, poderá *arrumar* tudo, redigir as informações checadas e selecionadas. Terá, então, uma “história”, uma reportagem interessante.

E o que é, afinal, “apurar uma matéria”?

É deixar “puro”, limpo e claro “o que aconteceu ou não aconteceu”, como sugeria Aristóteles. O repórter, por não ser, e não é, especialista em cada assunto, procura testemunhas dos fatos e especialistas em cada área, ouvindo as fontes que tenham crédito pelo seu conhecimento específico ou vivência na área. Será preciso, depois, selecionar o que foi apurado e, em seguida, ordenar e redigir o material selecionado.

As informações, dados e depoimentos dos entrevistados devem ser colocados pela ordem de importância (prioridade). E serão, sempre, agrupados em uma seqüência lógica, exatamente como no caso do orador, da Retórica. Nos jornais, as prioridades do texto se caracterizam a partir do lide da matéria, onde estão as informações principais. A ele se seguem os demais parágrafos, amarrados entre si e aparecendo de acordo com a sua importância hierárquica (*hierarquização da notícia*). O texto da reportagem terá os parágrafos (ou blocos de parágrafos) encadeados conforme a cronologia ou a seqüência dos fatos narrados.

E de que maneira o repórter pode avaliar a *veracidade* da notícia, um dado colhido ou a informação passada por determinada fonte? Ouvindo outras fontes, especialistas no assunto ou testemunhas dos acontecimentos, para poder confrontar o que foi passado na primeira versão recolhida; e, checando todas as informações com as fontes mais confiáveis. Ou seja, aquelas mesmas fontes que, em outras oportunidades, mostraram ser re-

almente conhecedoras do assunto e foram totalmente honestas no relato ou na análise dos fatos e informações. Essas fontes serão muito valiosas em todas as ocasiões, principalmente nos momentos difíceis do trabalho do repórter²¹.

Por isto, o repórter sempre preserva suas fontes, não as deixando a descoberto.

Uma fonte só deve ser citada quando isto ajuda ao entendimento do fato. Não é necessário, se o que disse o entrevistado serviu apenas como pista ou levantou hipóteses. Repórter e fonte devem ter ainda relação mútua de confiança, honestidade e segurança. Há assuntos *off the record*. Isto é, não são “para gravar”. E há assuntos *on* (informações para publicar). Quando for *off*, a informação não deve ser usada enquanto não for liberada pela fonte, embora possa servir – e muito – para buscar outros dados e descobrir novos fatos.

E não basta, evidentemente, apenas saber perguntar.

O bom repórter deve principalmente aprender a ouvir.

Repórter que age com ética e respeito ao leitor nunca se faz juiz. Muito menos, polícia. O julgamento, assim, fica por conta do leitor, ouvinte ou telespectador. Sempre. Pois, o texto jornalístico tem duas principais vertentes: a notícia e a opinião.

A opinião tem espaço próprio nos jornais e é tarefa própria dos editorialistas (redatores dos editoriais dos jornais), dos articulistas (os que escrevem longos artigos assinados) e/ou colaboradores (geralmente profissionais especialistas em determinados assuntos ou pessoas famosas, convidadas exatamente para dar opinião especializada ou vivenciada).

Repórter escreve reportagem, contando uma história atual a respeito de determinado fato/acontecimento e personagens nele envolvidas. Não como a História, que descreve fato ou acontecimento sempre respeitando a cronologia do fato. A notícia tem uma cronologia própria, já que o repórter coloca o leitor *dentro da história*, como se ele estivesse presenciando tudo, no exato momento do fato (e a partir do momento mais importante da história).

Em conseqüência, *futuro* – na narração jornalística – é sempre o que virá como natural desdobramento do fato.

Por escrever sempre no *presente*, o que ocorreu antes deste “presente” é *passado*, fato anterior ao acontecimento principal.

Recapitulando, na narrativa do repórter a “história” tem *princípio* (por ele determinado e que até pode ser o último fato ocorrido), *meio* (seqüência da abertura da matéria) e *fim* (a conclusão do fato narrado).

A abertura é o ângulo principal escolhido pelo repórter. O meio é o desenvolver da narrativa. E o fim, a conclusão da história.

5. A tarefa de editar o verdadeiro

Segundo Aristóteles²²,

(...) num sentido, a pesquisa da verdade é difícil, mas noutro sentido é fácil. Temos um sinal disso no fato de ninguém ser capaz de atingir completamente a verdade ... cada um diz algo de verdadeiro sobre a natureza das coisas ... mas o fato de podermos alcançar a verdade inteira e não aquela parte que nos interessa mostra a dificuldade do nosso trabalho.

A edição de um jornal ou revista é o processo do qual participam profissionais com funções e atuações bem definidas, cujas tarefas são executadas em setores aparentemente estanques, mas que funcionam em sincronia perfeita, na busca do mesmo objetivo. Segue cronograma rígido e pode ser comparada a uma peça de teatro: cada personagem entra em cena em determinado momento, participa do espetáculo e deixa sua contribuição efetiva. Essa contribuição individual, por equipe ou setor é indispensável à interpretação, compreensão e definição da história e seu enredo, fatos e participantes. A cada edição, vários autores e personagens atuam, entrando e saindo de cena. A edição começa, portanto, com a pauta de assuntos a apurar; passa em seguida pela execução desta pauta (a pesquisa e a busca das notícias, com entrevistas/observação no local);

chega ao texto da reportagem; e, finalmente, ao texto final da matéria (o que inclui títulos, olhos, legendas de fotos e infografias). Somente após este trabalho é que se inicia propriamente o processo de fechamento de páginas e cadernos e, em conseqüência, a edição final do número/exemplar da revista, jornal ou noticiário de rádio e tevê. E esse processo tem denominações diferentes, conforme o veículo (fechar, colocar no ar etc).

Na teoria moderna da comunicação, afirma-se que a mensagem emitida, que passou por um canal e chegou ao receptor, somente se completa quando esse receptor a recebe, interpreta a seu modo e, depois, devolve-a ao canal e ao emissor. Antes, imaginava-se que bastava enviar que ela produziria efeitos e repercussões incontrolláveis, permitindo o “domínio” do emissor sobre a vontade do receptor.

Mas isto continua sendo uma longa e interminável discussão, pois é evidente a força em escala da mídia, no moldar convicções. Há, no entanto, uma manipulação *pela* e *da* Imprensa. Aquela que a mídia opera e a outra, que as certas fontes procuram forçar, principalmente os governos, na transmissão de suas versões.

Entende-se que essa manipulação tanto pode ser técnica, um meio e um jeito profissional (o simples empunhar, ter o controle para operar). Ou, ter intenção ou fim deliberado de alterar o sentido. Sendo, assim, manipulação partidária ou ideológica.

Antes da manipulação, porém, é preciso entender melhor a persuasão. E, para isto, o papel das provas (na retórica do filósofo e no jornalismo).

Aristóteles disse, no Capítulo II da *Arte Retórica*, que a retórica é a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode gerar a persuasão, pois “parece capaz de descobrir o que é próprio para persuadir”. Segundo ele, a persuasão é obtida por efeito do caráter moral, “quando o discurso procede de maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de confiança”. Pessoas de bem inspiram confiança mais eficazmente e mais rapidamente em todos os assuntos, de um modo geral; mas, “nas questões em que não há possibilidade de ter certeza e que se prestam à dúvida, essa confiança reveste particular importância”. Diz ainda Aristóteles que se obtém a persuasão nos ouvintes “quando o discurso os

leva a sentir uma paixão, porque os juízos que proferimos variam, consoante experimentemos aflição ou alegria, amizade ou ódio”.

Ao que se saiba, o filósofo grego não assistia televisão, ouvia rádio ou lia jornal. Tinha, porém, tal clarividência e entendia tanto do ser humano que não precisaria de pesquisas mercadológicas para analisar, por exemplo, o nível de audiência em tv, um veículo da mídia que, pelo uso de imagens, é capaz de mexer com emoções e paixões porque muitos confiam; e isto, pelo simples fato de ver. Portanto, confiam sem precisar raciocinar muito. E com pouca lógica, também? Ainda hoje, é “pelo discurso que persuadimos”. E, pelo discurso, demonstra-se “a verdade ou o que parece ser verdadeiro, de acordo com o que, sobre cada assunto, é susceptível de persuadir”.

Adverte Aristóteles que a retórica chega ao ponto de se cobrir com a máscara da política: “assim procedem – crescente – os que têm a pretensão de a praticar, levados por ignorância, por impostura ou por outros motivos inerentes à natureza humana”.

E não precisaria mesmo ser filósofo preocupado fundamentalmente com a ética para entender como, por impostura e interesses individuais, nunca os da *polis*, os políticos usam a mídia (e a mídia, os políticos no poder).

O discurso da mídia (linguagem escrita), tecnicamente, aproxima-se bem das normas de Aristóteles para o discurso do orador (linguagem falada), principalmente quanto ao encadeamento das idéias, a apresentação das provas/versões, raciocínio lógico. Como atrair e manter a atenção do leitor, os *Manuais de Redação* da mídia impressa trazem determinações expressas.

Veja-se a recomendação que abre o *Manual da Folha*:

Um bom texto jornalístico depende, antes de mais nada, de clareza de raciocínio e domínio do idioma. Não há criatividade que possa substituir esses dois requisitos. Deve ser um texto claro e direto. Deve desenvolver-se por meio de encadeamentos lógicos. Deve ser exato e conciso.

E mais:

Deve estar redigido em nível intermediário, ou seja, utilizar-se das formas mais simples admitidas pela norma culta da língua. Convém que os parágrafos e frases sejam curtos e que cada frase contenha uma só idéia. Verbos e substantivos fortalecem o texto jornalístico, mas adjetivos e advérbios, sobretudo se usados com freqüência, tendem a piorá-lo. O tom dos textos noticiosos deve ser sóbrio e descritivo... O autor pode e deve interpretar os fatos, estabelecer analogias e apontar contradições, desde que sustente sua interpretação no próprio texto. Deve abster-se de opinar, exceto em artigo ou crítica.

Aristóteles já destacava, na Antigüidade Clássica, a importância da exatidão. A Folha hoje a aponta como “qualidade essencial”. Seria ela um fundamento precioso:

A credibilidade de um jornal depende da exatidão das informações que publica e da fiel transcrição de declarações. Para escrever reportagens exatas, não menospreze os detalhes. Seja obsessivamente rigoroso. O jornal tem obrigação de publicar apenas informações corretas e completas²³.

Aristóteles (Arte Retórica I, 2, 8 e seguintes) recomenda ao orador:

Ora, todos os oradores procuram que as provas sejam aceitas pela demonstração, pelo emprego de exemplos e *entimemas*, com exclusão de qualquer outro meio... Sendo absolutamente necessário recorrer ao *silogismo* e ao *exemplo* para fazer uma demonstração relativa a uma coisa ou a uma pessoa... Discursos baseados em exemplos prestam-se mais que os outros para persuadir... Discursos baseados em entimemas impressionam mais... donde a necessidade de recorrer ao entimema e

ao exemplo em tudo o que é suscetível de admitir conclusão diferente... O exemplo serve de indução e entimema de silogismo... o necessário conclui-se do necessário... Por conseguinte, das premissas, sobre que se assentam os entimemas... Com efeito, entimemas deduzem-se das verossimilhanças e dos sinais... Pois que o verossímil é o que acontece as mais das vezes, mas não absolutamente.

Aristóteles explicava ainda que, dentre os *sinais*, “uns apresentam a relação do particular para o universal (a *indução* definida em *Tópicos*), outros a relação do universal para o particular (*dedução*)”.

Quanto ao exemplo, “não está na relação da parte para o todo, nem do todo para a parte, mas sim na relação da parte para a parte, do semelhante para o semelhante”.

Segundo Aristóteles, a *indução* é o meio mais apto para persuadir e o mais claro, “por ser acessível aos sentidos e se encontrar ao alcance das pessoas de pouca instrução”. Mas é o silogismo (a conclusão tirada de duas premissas apresentadas) que “possui força mais convincente e maior eficácia contra os contraditórios”²⁴.

O *tecmérion*, outro *sinal*, pode ser entendido como em oposição ao *indício* (“prótase demonstrativa necessária ou provável”) e à *verossimilhança* (“fornece uma premissa provável”) ²⁵, que também são modos de provar, mas sujeitos a erros. Ao contrário, o *tecmérion* é uma demonstração que prova, mediante o uso do raciocínio²⁶.

6. Objetividade, manipulação e ética

“Não existe objetividade em jornalismo”, assegura o *Manual da Folha*²⁷. “Ao escolher um assunto, redigir um texto e editá-lo”, esclarece o manual, “o jornalista toma decisões em larga medida subjetivas, influenciadas por suas posições pessoais, hábitos e emoções”.

Contudo, “isto não o exime de ser o mais objetivo possível”.

A Folha recomenda, a propósito desta obrigatoriedade:

Para relatar um fato com fidelidade, reproduzir a forma, as circunstâncias e as repercussões, o jornalista precisa encarar o fato com distanciamento e frieza, o que não significa apatia nem desinteresse ...Consultar outros jornalistas e pesquisar fatos análogos ocorridos no passado são procedimentos que ampliam a objetividade possível.

O *Manual de O Globo* não esconde o que é notícia e seu objetivo:

O enfoque a ser dado à notícia depende quase sempre de seu impacto na comunidade, avaliado segundo o número de pessoas afetadas pelo acontecimento. Se um anônimo morre num choque de carros, e o acidente provoca cinco horas de engarrafamento na Avenida Brasil, a notícia mais importante é o problema do trânsito.

Isto, admite o *Manual*, “pode não ser agradável reconhecê-lo, mas, em geral, a tragédia de um importa menos do que o desconforto de mil”. Nesta sua “objetividade”, o jornalista reage de modo diferente do que poderia ser considerado o “normal” nas demais pessoas. Nesta “objetividade”, o jornalista parece ser *frio*. Mas não é. O jornalista se preocupa mais em dar conteúdo à notícia e contextualizar a informação, através de um texto que leva em conta, como já se viu, arte e técnica. Interessa ao jornalista, antes de tudo, texto *simples, claro, direto, objetivo e conciso*²⁸.

Ou seja, com palavras acessíveis a qualquer pessoa; clareza na exposição sem deixar qualquer dúvida sobre o que foi narrado; as frases e as idéias tenham uma forma direta de apresentação (sujeito, verbo e complementos); a narração siga uma lógica, um raciocínio objetivo; e, o texto utilize o menor número possível de palavras e diga tudo (concisão). Ou, como sintetiza mais ainda Aristóteles, “basta que o orador mostre a exatidão das afirmações que faz”. Pois, “todo aquele que melhor souber aprofundar as premissas e a marcha do silogismo (*raciocínio conclusivo*), será, por isso mesmo, mais apto para manejar o entimema (*corpo das provas*)”.

Lembra ainda que “a distinção do verdadeiro e do verossímil depende da mesma faculdade” e, simultaneamente, os homens são, por natureza, suficientemente propensos para o verdadeiro e na maioria dos casos alcançam a verdade”²⁹.

“Com a multidão” – recomenda o filósofo – “importa recorrer de preferência ao raciocínio indutivo (do particular para o geral)”³⁰.

Ou, como diz o *Manual do Estadão*, não é justo exigir que o leitor faça complicados exercícios mentais para compreender o texto³¹: “você escreve para todos os tipos de leitor e todos, sem exceção, têm o direito de entender qualquer texto, seja ele político, econômico, internacional ou urbanístico”.

Aristóteles, em comparação aos jornalistas e demais mortais, parece sempre bem mais apto a lidar com a maneira de o homem ser e ver as coisas.

Razão pela qual, determina convicto, no Capítulo VII da *Arte Retórica*:

“O que é um princípio é preferível ao que não é.

“O que é um fim é preferível ao que não é, pelo mesmo motivo.

“Porque sem causa e sem princípio, nada pode ser nem devir”.

Verbetes com definições de Aristóteles, dos Manuais de Redação e de jornalistas

Lide, gancho ou abertura - “Resolvida a abertura, toda a história a ser contada flui com mais facilidade. A abertura (da matéria jornalística) segue uma lei inviolável: deve agarrar o leitor na hora. Em qualquer texto, o mais importante é o primeiro parágrafo. No primeiro parágrafo, a primeira frase. Na primeira frase, as primeiras palavras. É a antiga, utilíssima e insuperada regra de que o lead – ou pelo menos a parte inicial de uma matéria – deve incluir os indispensáveis o quê, quem, onde, quando, como e por quê”. (*Do Manual da Abril*).

“No século I, o reitor romano Quintiliano, possivelmente nascido em terras de Espanha (Calahorra), traçou em sua Instituição Oratória os precisos contornos da Retórica, mais conhecidos como circunstanciais: pessoa, fato, lugar, meios, motivos e modo. Quintiliano enunciou um

heptâmetro para disciplinar o discurso: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?* (quem, que coisa, onde, por que meio, como, quando?)”, ensina Cipião Martins. (*De Melhores textos da revista Comunicação*).

Quintiliano, é bom acrescentar, inspirou-se em Aristóteles para elaborar a sua obra.

Hoje, o lide não precisa mais responder, ao mesmo tempo, a todas essas perguntas (o quê, quem, quando, onde, como e por quê). As respostas podem ser distribuídas ao longo dos parágrafos do texto jornalístico.

Do exórdio - “O exórdio é o começo do discurso; o que lhe corresponde em poesia é o prólogo; na aulética, o prelúdio. São outros tantos começos que, por assim dizer, abrem caminho ao que vai seguir. Nos discursos comparativos, começa-se por exprimir logo de entrada o que se pretende dizer”. (*Da Arte Retórica, de Aristóteles*).

História - “No jornalismo, ‘história’ é a matéria que tem começo, princípio e fim. Os jornalistas buscam boas histórias para suas reportagens. A ‘história’ é dividida sempre em parágrafos que não devem ser nem tão curtos, nem tão longos. Considera-se o parágrafo como uma unidade de pensamento. Interliga-se um ao outro exatamente com a ordenação das idéias esboçadas no roteiro. Em cada parágrafo, há duas frases decisivas: a primeira e a última. Assim, além da abertura da matéria, propriamente dita, deverão ser feitas várias miniaberturas, segurando a atenção do leitor. A última frase de cada parágrafo deve ser construída como trampolim para o próximo parágrafo”. (*Do Manual da Abril*).

Da narração - “A narração no gênero demonstrativo não é contínua, mas dividida em muitas partes: é mister expor pormenorizadamente os atos que formam o fundo do discurso. Com efeito, este compõe-se de duas partes: uma que não depende da arte, já que o orador em nada é causa dos atos que expõe; e outra que depende da arte. Esta última consiste em mostrar que o fato existe ou que é incrível, ou que é tal e qual, ou que tem tal importância, ou mesmo expor todas essas características a um tempo”. (*Da Arte Retórica, de Aristóteles*).

Roteiro - “O duro trabalho de escrever torna-se mais fácil se, antes de iniciá-lo, for elaborado um pequeno roteiro para a sua ‘história’. Um roteiro ajuda a prender o interesse do leitor para a ‘história’ contada’. É o ponto de partida para ordenar as idéias e produzir um texto que tenha começo, meio e fim. E, quando se edita uma matéria de mais de duas páginas, ela deve ser pensada como um todo. O leitor percorrerá rapidamente título, olho, box, continuação, examinando tudo em conjunto para ver se vale a pena ler todas as páginas da reportagem”. (*Do Manual da Abril*). *Ver Das partes do discurso.*

Das partes do discurso - “O discurso comporta duas partes, pois necessariamente importa indicar o assunto de que se trata, e em seguida fazer a demonstração. Pelo que, uma vez indicado o assunto, é impossível não fazer a demonstração, como o é não fazer esta demonstração sem previamente ter anunciado o assunto; com efeito, quando se demonstra, demonstra-se alguma coisa e só se anuncia uma coisa a fim de a demonstrar. A primeira destas operações é a exposição, a segunda, a prova; o que equivale a fazer distinção entre a questão, de um lado, e, de outro, a demonstração. Como é que a arenga pode admitir uma narração, e que designasse ou a refutação, ou a refutação do adversário, ou a peroração do que se demonstrou? Quanto ao prólogo, à discussão contraditória e à recapitulação, só existem nos discursos do gênero deliberativo, quando há contestação. Quanto ao epílogo ou peroração, é inútil, se o desenvolvimento é curto ou se os pormenores da questão são fáceis de reter. Assim, pois, de obrigatório só há a proposição e a prova. Eis o que pertence propriamente ao discurso. No máximo, podemos admitir: o exórdio, a exposição, a prova, o epílogo”. (*Da Arte Retórica, de Aristóteles*).

“A conclusão não deve ser expressa sob a forma de uma pergunta; se o for, e o homem sacudir negativamente a cabeça, dará a impressão de que o raciocínio falhou”. (*Dos Tópicos, de Aristóteles*). *Ver Epílogo.*

Epílogo - “No jornalismo, usa-se mais a palavra fecho. Apesar de muitos jornalistas não darem atenção a isso, o fecho constitui uma parte crucial

de qualquer texto. Afinal, a última impressão é a que fica. O texto (de revista, principalmente) atrai com o título, seduz com o olho (frase tirada do próprio texto e colocada em destaque, como um pequeno título no meio da matéria) e agarra o leitor com a abertura (lide ou gancho). Depois, graças à qualidade da apuração, da redação e da edição, consegue que o leitor vá até o final da matéria. Além disso, para terminar a 'história', o texto deve ter uma surpresa guardada, de preferência reservada desde o roteiro da matéria. Pode ser uma informação inesperada, uma pequena história relevante, uma declaração forte ou uma conclusão sobre tudo o que foi dito antes, facilitando a compreensão dos temas abordados". (*Do Manual da Abril*).

Palavras (uso) - "Só se usam, no texto jornalístico, palavras necessárias, precisas, específicas, concisas, simples e, se possível, curtas. Isto é, o jornalista não deve dizer nem mais nem menos do que precisa dizer. E as frases do seu texto deverão atender a um requisito essencial: a clareza. É uma exigência para a qual não existe meio termo. Se a frase for clara, dirá o que se quis dizer. Se a frase for obscura, provocará confusão. Para conseguir clareza, deve pensar-se com clareza. 'Quem quiser escrever num estilo claro', recomendava Goethe, 'deverá ter primeiro clareza na alma'. Colocam-se as informações e idéias na ordem direta (sujeito + verbo + complemento). De preferência, as frases devem ser afirmativas (objetivas). O texto jornalístico se caracteriza principalmente por ser simples, claro, direto, objetivo e conciso". (*Do Manual da Abril*). *Ver clareza*.

Clareza - "Um homem está mais apto a saber o que afirma quando tem uma noção nítida do número de significados que a coisa pode comportar. Pois, enquanto não ficar claro em quantos sentidos se usa um termo, pode acontecer que o que responde e o que interroga não tenham suas mentes dirigidas para a mesma coisa: ao passo que, depois de se haver esclarecido quantos são os significados, e também qual deles o primeiro tem em mente quando faz sua asserção, o que pergunta pareceria ridículo se deixasse de dirigir seus argumentos a esse ponto. A linguagem usada numa

definição deve ser a mais clara possível, uma vez que todo o objetivo de sua formulação consiste em dar a conhecer alguma coisa. Quando a expressão usada é mais longa do que o necessário, há outra incorreção, já que todo acréscimo feito a uma definição é supérfluo. Um argumento é claro e evidente quando é levado à sua conclusão de modo que dispense quaisquer perguntas ulteriores”. (*Dos Tópicos, de Aristóteles*)

Notas

1. “Só dizemos conhecer uma coisa quando conhecemos a sua primeira causa” (Aristóteles, 384-322 a.C., *Metafísica*, Livro I, 3, 25).
2. Definido no mesmo manual como abertura da matéria, guia que prende e conduz o interesse do leitor para o restante do texto.
3. Manual de Redação e Estilo *O Globo*, organizado e editado por Luiz Garcia, 25ª ed., Rio, RJ: Editora Globo, 1998, p. 13.
4. Que se intitula “um manual prático de redação para jornalistas, escritores, editores, estudantes e profissionais ou amadores”.
5. Manual de Estilo *Editora Abril*, 14ª. ed., Rio, RJ: Nova Fronteira, 1990, p. 21.
6. *Idem*, p. 35.
7. Manual de Redação e Estilo de *O Estado de São Paulo*, organizado por Eduardo Martins, 3ª. ed., São Paulo, SP: O Estado de S. Paulo, 1997, p. 211.
8. Jornalista experiente e professor de Comunicação na UFSC, com formação acadêmica na ECO/UFRJ.
9. LAGE, Nilson. *Estrutura da Notícia*, 4ª. ed., São Paulo, SP: Ática, 1998, p.16.
10. Professor da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo e autor de textos sobre Aristóteles.
11. A arte da argumentação ou dialética está exposta por Aristóteles nos Tópicos (*Organon*).
12. ARISTÓTELES. *Tópicos; Dos Argumentos Sofísticos*, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard (Cambridge). São Paulo, SP: Abril Cultural. Editor: Victor Civita. 1978, p. 5 (série “Os Pensadores”, Aristóteles, v. I).
13. Teoria da argumentação que parte de princípios prováveis ou opiniões, e que leva a uma conclusão provável, na definição do citado professor.
14. Do estudo introdutório de Goffredo Telles Júnior in ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*, 14ª. ed., trad. Antonio Pinto de Carvalho; Rio, RJ: Ediouro, 1998 (tradução dos “Clássicos Garnier”).
15. Conforme definição de José Américo Motta Pessanha em *Vida e Obra* (de Aristóteles), p. XV, in ARISTÓTELES. *Tópicos; Dos Argumentos Sofísticos*, (série “Os Pensadores”, Aristóteles, v. I).
16. Aristóteles citou como gêneros de discurso: judiciário, deliberativo, demonstrativo. A mídia não existia.

17. Dadas duas proposições, as *premissas*, delas se tira uma terceira, a *conclusão*.
18. ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*, 14ª. ed., trad. Antonio Pinto de Carvalho; Rio, RJ: Ediouro Publicações, 1998, p. 37 (*nota de pé*).
19. "Falso é dizer que o que é, não é, e o que não é, é; e, assim, quem afirma que uma coisa é, ou não é, estará dizendo uma verdade ou uma falsidade; mas se houvesse um termo médio, nem do que é se diria que é, nem do que não é, que não é". (*Aristóteles, Metafísica, Livro IV, 7*).
20. ARISTÓTELES. *Das Argumentos Sofísticos*. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1978, p.169 (série "Os Pensadores", Aristóteles, v. I).
21. O trabalho de reportagem é re-reportar a informação, apanhando-a na fonte e levando-a ao leitor.
22. (*Aristóteles, Metafísica, Livro II, 1*).
23. Verbete *Exatidão*, p. 74 do Novo Manual de Redação da Folha de S. Paulo.
24. ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*, 14ª. ed., trad. Antonio Pinto de Carvalho; estudo introdutório de Goffredo Telles Júnior. Rio, RJ: Ediouro Publicações, 1998, p. 33 a 41.
25. Definições do filósofo em *Prim. Anal.*, II, 27,7, segundo nota de pé da *Arte Retórica*, Ediouro, p.38.
26. As verossimilhanças, os sinais e os *temería* são também os três gêneros das premissas, segundo Aristóteles.
27. P.19.
28. "Para conseguir clareza, pense com clareza", recomenda o Manual da Abril, p. 28.
29. *Arte Retórica*, Capítulo I, III, 11.
30. Tópicos, VIII, 2, segundo nota de pé da *Arte Retórica*, Ediouro, p. 32.
31. *In: Instruções gerais*, 1, p. 15 do manual.

Resumo

O artigo faz uma breve análise comparativa entre a narrativa jornalística e dois trabalhos filosóficos de Aristóteles, a *Arte Retórica* e os *Tópicos*. O autor sustenta que estão nas obras de Aristóteles os fundamentos e a origem da Comunicação Social e que, então, o filósofo grego, cientista e organizador da pesquisa pode ser visto como “o pai genético” do Jornalismo.

Palavras-chave

Jornalismo, mídia, sociedade, narrativa jornalística, arte retórica.

Abstract

In a comparative way, the article presents a brief analyses of the journalistic narrative and two philosophical works of Aristotle, Rhetoric (*Ars Rhetorica*) e Topics (*Topica*). The author says that the Aristotles' writings are the origin and the base of the social communication and, then, to the journalism, the greek philosopher, scientist and organizer of research can be seen as “the genetic father”.

Key-words

Journalism, Media, Society, Journalistic Narrative, Rhetoric.

A SUBVERSÃO DO INTERDITO: A FILOSOFIA DO MEIO-DIA

Considerações sobre o *Zaratustra* de Nietzsche¹

Tereza Cristina B. Calomeni

(...) eu traço círculos e fronteiras sagradas em torno de mim; sempre mais raros são os que comigo sobem montanhas sempre mais altas – eu construo um maciço de montanhas sempre mais sagradas².

1. *Assim falava Zaratustra* (*Also sprach Zarathustra*) é a obra que, em 1883, inaugura a terceira e última fase da filosofia nietzscheana: a *filosofia do meio-dia*. Acolhida pelo próprio Nietzsche como a obra mais profunda por ele escrita – obra que nem mesmo ele fora capaz de ultrapassar –, é a partir do *Zaratustra* que Nietzsche, apesar do tom exaltado e muitas vezes enigmático do livro, configura suas teses fundamentais: a *morte de Deus*, o *niilismo*, a *vontade de potência*, o *eterno retorno* e o *super-homem*.

Desde *Humano, demasiado humano* (*Menschliches Allzumenschliches*) (1878) e *Aurora* (*Morgenröte*) (1881) – obras do segundo período (1878-1882) –, Nietzsche começara a afastar-se da *metafísica de artista* que havia orientado a primeira fase de sua filosofia – sobretudo *O nascimento da tragédia* (*Die Geburt der Tragödie*) (1871) – e, portanto, de Schopenhauer (1788-1860) e de Wagner (1813-1883), importantes influências sobre o *jovem Nietzsche*. Todavia, é com *Assim falava Zaratustra*, escrita entre 1883 e 1885, que se pode perceber a insinuação de uma espécie de redimensionamento da análise da Cultura. Há, no momento de composição do *Zaratustra*, uma alteração decisiva de pensamento – explícita especialmente na postulação do pensamento do *eterno retorno* e numa crítica mais contundente da moderna categoria de *sujeito* – e de expres-

são, uma vez que a linguagem do *Zaratustra* representa, no conjunto da obra de Nietzsche, uma inovação estilística.

Com o *Zaratustra*, Nietzsche alcança a maturidade intelectual. No entanto, longe de constituir-se como um manifesto contrário a discursos precedentes, o *Zaratustra* parece revigorar alguns dos pensamentos já postos em textos passados, em especial em *Aurora* e *A gaia ciência* (*Die fröhliche Wissenschaft*). Embora inóspito e estéril o desejo de advogar a favor da presença de uma rigorosa continuidade no verbo nietzscheano – sobretudo se considerada sob moldes tradicionais³ –, não é pertinente concluir sobre uma ruptura brusca, áspera e repentina com os períodos anteriores. É possível que algumas anunciações de *Zaratustra*, ainda que veladas sob as máscaras de Schopenhauer, já estejam presentes nas duas fases precedentes: na primeira, na *metafísica de artista* (de 1871 a 1878), e na segunda, *iluminista* ou *positivista* (de 1878 a 1882)⁴, mesmo porque a idéia do *eterno retorno*, intuição fundamental do livro, aparece – subitamente – em 1881. É provável que o *Zaratustra* não venha de repente. Talvez, sutil, já se insinue anteriormente através da figura do *Espírito livre*, personagem central da segunda fase a quem Nietzsche conferira a autoridade de consecução de suas mais doces e nobres esperanças. Parte positiva e afirmativa da obra nietzscheana, conforme o julgamento do próprio Nietzsche expresso em *Ecce homo*, *Zaratustra* é, em certa medida, uma espécie de “transmutação” do *Espírito livre*, agora que, mais firme e incisivo, Nietzsche pode-se colocar contra o moralismo da Metafísica e da Religião Cristã e as postulações impróprias e improdutivas da Cultura Moderna, na tentativa de promover a consagração e, ao mesmo tempo, a superação do que denominara *filosofia da manhã*. A despeito de o tipo *Zaratustra* ter assaltado Nietzsche em uma de suas andanças habituais, em Rapallo, próximo a Gênova, no caminho de Zoagli, ao longo da baía de Santa Margeritha, o *Espírito livre* parece ter preparado a trilha para os discursos de *Zaratustra*. A *filosofia da manhã* altera-se em favor da constituição da *filosofia do meio-dia*, a hora de consumação da postulação do *eterno retorno*.

Sob a forma da parábola, *Assim falava Zaratustra* rerepresenta um Nietzsche entusiasmado e até certo ponto esperançoso. Assim como o

Espírito livre, Zaratustra é, para Nietzsche, imprescindível à realização de suas tarefas mais radicais. A leitura do Prefácio de 1886 destinado a *Humano, demasiado humano* define o provável parentesco entre o *Espírito livre* e Zaratustra. Os dois personagens dão a Nietzsche a oportunidade de ouvir cantos mais leves; os dois tipos vêm conceder-lhe a ilusão da companhia, a percepção, senão a certeza, do anúncio de um novo tempo, mais livre e criativo, de um novo homem, de uma nova Cultura e um novo tipo de filósofo e de Filosofia. Assim como o *Espírito livre*, Zaratustra, ainda que venha para “dizer sim”, é parte da filosofia nietzscheana de suspeita⁵. Tanto o *Espírito livre* quanto Zaratustra querem promover a *transvaloração de todos os valores* (Umwerthung aller Werthe): a superação da moral ocidental que, francamente orientada pelas idéias de verdade e bem, instituiu-se com a filosofia socrático-platônica e se estende até a Ciência Moderna.

Com a necessária invenção do *Espírito livre*, Nietzsche tivera, no segundo período, uma boa oportunidade de manter-se durante um determinado período de convalescença porque pudera distanciar-se de si e de seus pensamentos habituais para romper com a estreiteza de caminhos anteriores – “ardil de autoconservação”⁶ que fora a adesão ao “incurável romantismo” de Wagner e à “cega vontade de moral” de Schopenhauer⁷. Com o *Espírito livre*, Nietzsche pudera libertar seu espírito, livrar-se da necessária “falsidade” e do “temporário autoesquecimento” representados pelo abrigo de “alguma veneração”, suportar os inconvenientes de sua insuperável “filosofia da suspeita” e dos “calafrios” e “angústias do isolamento” dela decorrentes⁸. Com o *Espírito livre*, Nietzsche pudera, sobretudo, experimentar outros modos de pensar, ensaiar, aventurar-se, afastar-se do peso de um mal doentio, assumir uma “vontade de vontade livre”⁹ e tentar curar-se depois de anos de doença e solidão para tornar-se mais senhor de si¹⁰. O *Espírito livre* havia sido, portanto, a promessa de cura depois de longos anos de doença representados pela presença de Schopenhauer, de Wagner e de algumas das postulações kantianas. A interlocução com o *Espírito livre* – ou a heteronímia do *Espírito livre* – fora criada para que Nietzsche tivesse a certeza de não estar sozinho em suas postulações extemporâneas e inusitadas.

(...) do que eu precisava sempre de novo, com a maior das premências, para minha cura e auto-restabelecimento, era da crença de não ser o único a ser assim, o único a ver assim – uma máquina de premonição de parentesco e igualdade de olho e de desejo, um repousar na confiança a amizade, uma cegueira a dois sem suspeita e pontos de interrogação, um gosto pelas fachadas, superfícies, pelo perto, pelo próximo, por tudo o que tem cor, pele e aparência¹¹.

Nietzsche inventara o *Espírito livre* porque dele precisara

(...) como companhia, para permanecer de bom trato em meio aos maus tratos (doença, isolamento, estrangeiro, acedia, inatividade): como bravos companheiros e fantasmas, com os quais se tagarela e ri quando se tem disposição para tagarelar e rir, e que se manda ao diabo quando se tornam enfadonhos – como uma indenização pela falta de amigos¹².

Com o *Espírito livre*, Nietzsche pudera-se abrir ao ensaio e à aventura de que participa o *eterno retorno*:

(...) até aquele excedente de forças plásticas, regeneradoras, conformadoras e restauradoras que é justamente o sinal da grande saúde, aquele excedente que dá ao espírito livre a perigosa prerrogativa de viver para o ensaio e poder-se oferecer à aventura: a prerrogativa de maestria do espírito livre¹³!

Se com a invenção do *Espírito livre*, Nietzsche aproximara-se da Arte, não menos próxima é sua criação do Zaratustra, ainda estratégia de um “grande livramento”¹⁴. A descrição do caminho do solitário Zaratustra parece ser a narrativa da peregrinação de um espírito livre e saudável, de um espírito já liberto de um peso anterior e decisivo, embora prossiga, com o *Zaratustra*, a convicção da necessidade de renovação constante e

permanente dos artifícios de criação e intensificação da independência e do vigor do pensamento e da linguagem. *Zaratustra* é parte da “falsidade” de que Nietzsche ainda necessita para permitir-se “sempre de novo o luxo de [sua] veracidade”¹⁵.

Alegórico e parábólico – o drama narrado em *Assim falava Zaratustra* é uma evidente parábola da Bíblia –, o texto assume a forma poética e deixa transbordar a poesia. Apesar da impossibilidade de reduzir-se a mero poema – para a sua compreensão recomenda-se uma intimidade com os escritos anteriores e determinadas expressões que, no texto, recebem contornos bastante precisos –, *Zaratustra* é a obra em que a linguagem nietzscheana adquire seu mais alto grau de vigor e a intempestividade seu mais alto grau de força e significação, confirmados, sobretudo, pela presença do pensamento do *eterno retorno*, um pensamento que, na impossibilidade de exprimir-se pela linguagem racional e discursiva, exige o canto – o “ditirambo” – como forma de expressão.

Antes de mim não se sabia o que pode ser feito com a língua alemã – o que pode ser feito com a língua. A arte do *grande ritmo*, o *grande estilo* dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim(...)¹⁶.

Alegórico e parábólico, *Zaratustra* quer expressar, poeticamente, o que não pode – ou não deve – ser expresso de forma ordinária, lógica ou racional como pretende exprimir-se a Filosofia Ocidental. Contrário às formulações conceituais, o verbo de Nietzsche é aí conjugado por intermédio de símbolos e metáforas, inegavelmente, provocantes e instigantes. Nietzsche, talvez melhor em *Zaratustra* do que em qualquer outro lugar, faz experiências com o pensamento através da linguagem. É quase possível visualizar a experiência nietzscheana de captura dos pensamentos, até pela profusão de imagens e figuras que constantemente se apresentam no texto. Como a confirmar certa preferência por “verdades súbitas”, as idéias perfilam-se ao longo das quatro partes em que o livro se divide

como se fossem “intuídas”, sem a interferência e a mediação da reflexão. Em *Ecce homo*, Nietzsche confessa experienciar o *Zaratustra* como uma espécie de “revelação”, muito embora seja muito pouco propenso a acatar o sentido habitual das noções de “inspiração” e “revelação”. Compreender o *Zaratustra* como “inspiração” ou “revelação” implica reavaliação e alteração de tais expressões, como sugere o parágrafo 3 do Capítulo de *Ecce homo* dedicado a *Zaratustra*. Ainda que se utilize das expressões, Nietzsche não quer aproximar-se nem da visão romântica nem da Religião Cristã. Em Nietzsche, “inspiração” e “revelação” são expedientes e experiências do corpo – lugar de afetos e de lutas – que pensa e treme ao pensar¹⁷.

De todo modo, na trama do *Zaratustra*, palavra e imagem não se separam. “A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem”¹⁸. Com *Zaratustra*, Nietzsche assume o risco da polissemia da linguagem, freqüentemente negada pela investigação filosófica quase sempre interessada numa clareza supostamente dada por um encadeamento de conceitos ou por um raciocínio lógico capazes de interpretar – abstrata e moralmente – a existência. Com o poeta *Zaratustra*, Nietzsche tem a intenção de fazer com que a linguagem escape do conceito e presente, sob a forma poética, uma filosofia não-racionalista, não-argumentativa e não-demonstrativa, livre da idéia de sistema, isenta do ideal de moralismo e próxima da experiência trágico-dionisíaca. “Desconfio de todos os sistemáticos e os evito. A vontade de sistema é, para um pensador ao menos, algo que compromete, uma forma de imoralidade...”¹⁹.

Certamente, *Assim falava Zaratustra* é a mais dissimulada obra de Nietzsche. Brincando com o *Zaratustra* e com os demais personagens da trama do livro, Nietzsche explode em disfarces. Apesar de sedutora e fascinante – *Zaratustra* é um “sedutor”²⁰ –, a leitura do texto é perigosa: muitas vezes, o leitor tem dificultado ou impedido o raciocínio e vê-se obrigado à pronúncia de murmúrios incompreensíveis, expondo-se ao risco da elaboração de conclusões apressadas e reducionistas. Muitas vezes, o sentido de cada expressão está velado, mascarado, escondido, o que

obriga o leitor a “ruminar” continuamente, como a conjurar o perigo da incompreensão que ronda a leitura desse poema em prosa. Não por acaso, o significado de algumas noções expostas no texto – especialmente o pensamento do *eterno retorno* –, apesar dos esforços dos intérpretes da filosofia nietzscheana, ainda provoca acirradas discussões e absorve comentários diversificados e controversos.

Em carta a Erwin Rohde, de 22 de fevereiro de 1884²¹, Nietzsche refere-se a Lutero e a Goethe como “precursores”, mas, na verdade, não revela a origem ou o motivo da escolha da forma textual adotada em *Zaratustra*, embora tenha visto a *Quarta Consideração Intempestiva, Wagner em Bayreuth (Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner im Bayreuth)* (1874), como uma antecipação do “estilo” desse texto²². Em *Ecce homo*, *Zaratustra* é reconhecido como o melhor trabalho já feito com a língua alemã²³.

No entanto, se *Zaratustra* é poeta, suas razões e motivações são filosóficas. Ao lado das experiências e do movimento que faz com a linguagem, está o problema filosófico. Visto unicamente como prosa poética ou como obra artística, *Zaratustra* perde seu sentido filosófico. É mesmo provável que o *Zaratustra* contenha toda a filosofia de Nietzsche: “Atrás de suas simples e estranhas palavras, está a minha mais profunda seriedade e toda a minha filosofia”²⁴. Pelos temas que aborda e pela linguagem de que se utiliza, *Assim falava Zaratustra* é, pois, ao mesmo tempo, um livro de Filosofia e um livro artístico, um livro que promove a aproximação entre o filósofo e o artista; livro em que Nietzsche entoa o canto, o ditirambo dionisíaco, um tanto silencioso em *O nascimento da tragédia*; livro que demonstra a necessidade da relação – já estabelecida no primeiro período – entre Arte e Filosofia.

Desde *O nascimento da tragédia*, Nietzsche repudia a dicotomia estabelecida entre Arte e Filosofia, quando denuncia o movimento inicial da Metafísica como propulsor da morte da Arte trágica. No texto de juventude, Nietzsche evidencia a ilusão da Metafísica Ocidental instaurada com a filosofia socrático-platônica. O gesto de fundação da Filosofia Ocidental favorece a configuração da oposição entre conhecimento e ilu-

são: o teórico – simbolizado por Sócrates – mata o artístico; o metafísico desfaz o trágico. Desde então, desde a morte da tragédia, está sugerido o sinal de que a Cultura Ocidental não poderia suportar a intimidade entre Arte e Filosofia, de que a Filosofia não poderia ter as dimensões e as características da Arte e mereceria ser aprisionada pelo racional, como se não pudesse ser expressão de um pensamento trágico, como se Filosofia e trágico fossem incompatíveis²⁵. Voltado para os gregos, Schopenhauer e Wagner, Nietzsche entende que “a vida não é possível senão graças à ilusão da arte”²⁶. Aos seus olhos, não há porque o homem entusiasmar-se com um “otimismo teórico” – o “otimismo” de Sócrates, que mata o trágico –, supondo a possibilidade de compreender o mundo em sua essência e a necessidade de corrigi-lo em suas manifestações infames e dolorosas, supostamente erradas, a favor da possibilidade do encontro do Ser verdadeiro.

Nesse momento, Nietzsche pensa a Arte como alternativa à Metafísica Ocidental: insurge-se contra o caráter moralizante da Metafísica e intui que através da Arte e das transformações por ela operadas instaura-se a possibilidade de salvar a vida das imposições e ordenações da racionalidade e das falsificações da moral. À Arte é atribuído valor superior ao da Metafísica e ao da História; a idéia essencial é a de que a Arte deve servir a uma espécie de reabilitação da vida – idéia que, retomada e revigorada no período de elaboração do *Zarathustra*, reveste o pensamento do eterno retorno. Desde a época de *O nascimento da tragédia*, Cultura sem força artística é, para Nietzsche, uma Cultura decadente. Por isto mesmo, tanto no primeiro quanto no terceiro períodos, Nietzsche opõe o homem científico ao homem artístico. Acusa o primeiro de “indigente” por valer-se do conceito – da idéia – como algo capaz de revelar a verdade, o sentido das coisas e da existência, e admite o artista – o homem intuitivo – como essencialmente criador que, guiado sempre por intuições e não por estruturas conceituais, reconhece o caráter metafórico da linguagem. Quando predomina o homem intuitivo, cria-se uma verdadeira Civilização.

Onde alguma vez o homem intuitivo, digamos como na Grécia antiga, conduz suas armas mais poderosamente e mais vitoriosamente do que seu reverso, pode configurar-se, em caso favorável, uma civilização e fundar-se o domínio da arte sobre a vida: aquele disfarce, aquela recusa da indigência, aquele esplendor das intuições metafóricas e em geral aquela imediatez da ilusão acompanhem todas as manifestações de tal vida²⁷.

Em *Zaratustra*, além de associar Arte e Filosofia, Nietzsche tem a pretensão de fazer do próprio texto uma obra-de-arte, uma obra literária. É, portanto, também em outra dimensão, diferente da do primeiro período, que a Arte está presente em *Zaratustra*. A escolha da poesia para a composição do texto de *Assim falava Zaratustra* justifica-se: a forma poética é, em si mesma, indício de um problema filosófico porque estratégia de rejeição de todo moralismo nocivo e equivocado e de todo racionalismo abstrato e frio presentes na tradição da Filosofia. O texto de *Assim falava Zaratustra* é expressão da recusa da linguagem daquele que, na Parte IV do livro, Nietzsche denomina “homem superior” – a linguagem da prova, do rigor e da veracidade, linguagem que, de alguma forma, impõe-se à Civilização Ocidental a partir de Platão. A crítica nietzscheana da Metafísica, da Religião Cristã e da Modernidade, também com o *Zaratustra*, pressupõe uma crítica da linguagem, da Lógica e da moral.

De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é o espírito. (...)

Aquele que escreve em sangue e máximas não quer ser lido, mas aprendido de cor.

Na montanha, o caminho mais curto é de cume a cume; para isso, porém, precisa-se de pernas compridas. Máximas, cumpre que sejam cumes; e aqueles aos quais são ditas devem ser altos e fortes²⁸.

Como obra filosófica, *Zaratustra* é, ao mesmo tempo, uma crítica da Metafísica Ocidental e da Cultura Moderna e de sua excessiva confiança na competência da Razão como faculdade cognitiva e judicativa; uma crítica do modelo socrático-platônico de Razão que sustenta a Metafísica Ocidental e faz da Modernidade a herdeira do racionalismo e da *vontade de verdade* que anima o Pensamento Ocidental. Os avanços científicos ainda inscrevem a Ciência Moderna na ótica aberta pela Filosofia Ocidental pelo *otimismo teórico* de Sócrates. A Modernidade, apesar do criticismo kantiano e de suas ponderações acerca dos limites da “razão pura”, é herdeira direta da Metafísica Ocidental. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche manifestara a expectativa de que a Ciência Moderna pudesse ser uma instância privilegiada para a crítica das ilusões da Metafísica, tanto que o segundo período é marcado por uma espécie de inversão da relação, anteriormente estabelecida, entre Ciência e Arte. Se no primeiro período, a Arte é responsável por recusar as ilusões da Metafísica, no segundo, a esperança nietzscheana de criticar e repudiar os ideais metafísicos é depositada sobre os ombros da Ciência. Todavia, apesar da convocação e do elogio – não sem reservas – da Ciência, no período que se abre com o *Zaratustra*, Nietzsche confirma que a atividade científica ainda se orienta em função de um ideal pertinente à Metafísica e à Religião Cristã: o *ideal ascético*, o ideal de conquista da verdade. A Ciência Moderna ainda é imbuída deste ideal, como se pode concluir, sobretudo, com a leitura *Genealogia da moral (Zur Genealogie der Moral)*, de 1887. A trama do *Zaratustra* é, pois, complementar à crítica – iniciada em *O nascimento da tragédia* – da Filosofia e da Cultura Ocidentais, racionalistas por excelência desde a instauração do “otimismo socrático-platônico”. O culto à razão e à Lógica deve ser ultrapassado para a superação da moral decadente que impregna a atmosfera da Cultura Ocidental.

Se Nietzsche prefere a palavra poética, a alegoria, a metáfora, a parábola, a paródia, a simbologia, o ditirambo às “cadeias de razões” para a composição do texto, é também porque, com o *Zaratustra*, pretende reatualizar o pensamento trágico, o pensamento dionisíaco, já observado em *O nascimento da tragédia*, quando, pela primeira vez, reclamara pela im-

portância de se reconhecer o antagonismo entre a concepção dionisíaca e a concepção teórico-lógica de mundo. Encarnada por Sócrates e por Eurípedes, a concepção teórica é fundamentalmente judicativa em relação à vida: desde *O nascimento da tragédia*, Nietzsche reflete sobre a associação entre verdade – conhecimento – e moral. A Ciência associa-se à moral. A escolha da forma poética do *Zaratustra* favorece, pois, o trabalho nietzscheano do terceiro período: a reapresentação do pensamento trágico-dionisíaco que, em *O nascimento da tragédia*, havia sido retirado do interior de uma reflexão religiosa e posto no centro de uma reflexão estética, muito embora a recuperação do dionisíaco siga agora direção diversa daquela presente no primeiro período porque parte integrante de uma crítica mais madura da Cultura Moderna.

Nietzsche quer ver a Cultura Moderna superada por uma nova Cultura: os moldes da Filosofia moralista e racional e da Religião Cristã não convêm à outra Cultura por ele requerida. Com o *Zaratustra*, Nietzsche continua sua proposta, agora mais radical, de instituição de uma nova filosofia – a filosofia trágica – e de uma nova Cultura, não mais inspiradas em Sócrates, na racionalidade e na necessidade de interpretação moral da existência, mas em Dioniso, no trágico e na Arte, na música, na dança, no jogo, na atividade da “criança”; uma nova filosofia e uma nova Cultura que tenham como alvo não mais a verdade, mas a criação de perspectivas, e como parâmetro não mais a lógica, mas a vida, o que, em *Zaratustra*, é nomeado *vontade de potência*²⁹; uma nova filosofia e uma nova Cultura que não mais pretendam a captura do “sentido histórico”, mas provoquem novas formas de compreensão do tempo e do passado.

No período inaugurado por *Zaratustra*, Nietzsche resgata a idéia fundamental de *O nascimento da tragédia* de que “a vida só se *justifica* como fenômeno estético”³⁰, porque reencontra o trágico – um tanto esquecido no período anterior, mais voltado para as artes da Ciência –, o pensamento que, oposto ao pensamento metafísico-moral, idealista e cristão, rejeita o Ser, revigora o devir, acredita na *inocência do devir* e exige a aceitação da vida e do que ela tem de incontrollável e de precário, de “estranho” e “questionável”. “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais

duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isto chamei *dionisiaco*(...)”³¹. Com o *Zaratustra* e, mais especialmente, com a idéia do *eterno retorno*, retorna o desejo nietzscheano de ver erigir-se a Cultura do vigor dionisiaco que, abafada desde o gesto socrático-apolíneo na Grécia Clássica, aceita a fatalidade do devir sem objetivos. Ao invés de proclamar a justificação do tempo e do que nele se perfaz ou esperar pela suposta tranqüilidade concedida pelas categorias da causalidade e da finalidade, a exemplo de Heráclito – de quem se aproximara desde *Filosofia na época trágica dos gregos (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)* –, Nietzsche quer exaltar a “inocência” e a justiça da existência. A decadência da Cultura Ocidental que se inicia com Sócrates deve ceder lugar à vida dionisiaca.

Necessário observar que Nietzsche não propõe a volta do modelo grego de existência: a Grécia serve sempre de inspiração para a construção de um símbolo de interpretação da Cultura Moderna, mas não é objeto de uma imitação inoportuna. Nietzsche não se aproxima do passado para exaltá-lo como a um “monumento”, mas para dele se utilizar para a compreensão do presente e do futuro. É a percepção do presente – da Modernidade – o que remete Nietzsche à Grécia pré-socrática: a preocupação nietzscheana é referida à situação europeia do século XIX. A possibilidade de instituição de uma nova Cultura não pode ser avaliada se não neste contexto, porque as condições da Modernidade são outras, outro é o tempo moderno. Nietzsche é um “filho do futuro”. Cabem à atualidade, melhor, aos intempestivos e solitários da atualidade, a tentativa de “superação da moral” e a transformação do *niilismo* em oportunidade de criação. Por isto mesmo, *Zaratustra* é um intempestivo e o texto, uma crítica da Modernidade. A primeira proposta do *Zaratustra* e o significado primeiro do *eterno retorno* convergem para a superação da interpretação moral da existência que, presente ao longo da história da Filosofia Ocidental de Platão a Kant e Hegel, leva à identificação entre Metafísica e moral e à desconsideração da existência.

Com o *Zaratustra*, o desejo de construção de uma nova Cultura – desejo outrora também referenciado à Arte, em especial, à música de Wagner e responsável pela afinidade configurada entre o primeiro e o terceiro períodos – abriga a idéia do *eterno retorno*. Se Nietzsche, tanto no primeiro quanto no terceiro períodos, quer recuperar o trágico, extraviado por obra da Filosofia racional moralista inaugurada com Sócrates e Platão, o *eterno retorno* é o instrumento privilegiado para a expressão do pensamento trágico, sobretudo porque intrínseca e irremediavelmente atrelado ao que Nietzsche denomina *amor fati*.

O personagem Zaratustra é, agora, a personificação do desejo de ver emergir da Cultura um outro tipo de homem: através do Zaratustra, máscara ideal, definitiva e perfeitamente afinada com seus interesses, Nietzsche propõe o *super-homem*, o homem que, distinto do metafísico, do cristão, do homem moderno e de qualquer outro *décadent*, supera-se a si próprio, rompendo com as ilusões e preconceitos que sustentam a crença na existência de valores e ideais transcendentais e consolam o homem ocidental frente ao movimento perturbador da existência e à inexorabilidade do tempo. “O homem é alguma coisa que precisa ser superada” – esta é a razão primária do *Zaratustra*. Zaratustra é, portanto, o anunciador do advento do *super-homem*. “Vede, eu sou um prenunciador do raio e uma pesada gota da nuvem; mas esse raio chama-se *super-homem*”³².

Com o *Zaratustra*, Nietzsche, insatisfeito com o Iluminismo que havia conduzido a Modernidade às idéias de democracia e igualdade, humanismo e nacionalismo, parece solicitar a presença de um outro tipo de *Aufklärung*. Para a instituição de uma nova Cultura, importa surpreender, denunciar, desmascarar e ousar a destruição dos velhos ídolos: o idealismo e o moralismo da Metafísica e a Religião Cristã, o Estado e os ideais políticos de justiça e igualdade – numa palavra, necessário superar a *cultura filistéia* contra a qual se insurgira desde *Considerações intempestivas* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*). Com a fase inaugurada com Zaratustra, Nietzsche quer declarar “nova guerra”³³ aos ídolos e decompô-los a “marteladas”, para que, com a consecução de sua tarefa de psicólogo³⁴ – aquele que compreende as motivações escamoteadas por detrás dos ideais supostamente

definitivos e absolutos –, possa promover a *transvaloração de todos os valores*. O Zaratustra nietzscheano atende à necessidade de instituição de um programa de superação do *nilismo* moderno: a Modernidade perdera ao construir novos ídolos.

No limite, com a crítica de *Zaratustra à Metafísica*, à Religião Cristã e à Modernidade, Nietzsche interroga-se sobre a própria Filosofia e pensa em nova tarefa para a atividade filosófica. Nietzsche não pode concordar com uma Filosofia abstrata que, para se constituir, acaba por estabelecer uma distância entre conhecimento e vida. A Filosofia não deve mais – assim como a Ciência – alhear-se e separar-se da vida. Cabe ao pensamento crítico – à Filosofia – a desmitificação de tudo o que promove o distanciamento entre saber e vida para que possa pensar a própria existência. Se *Zaratustra* representa uma novidade e se anuncia uma nova fase na filosofia de Nietzsche é também por ser sintoma de uma “inovação” na concepção nietzscheana de Filosofia e do ofício do filósofo. Em direção oposta à de Hegel, também crítico da Modernidade, Nietzsche quer destruir a Filosofia abstrata que, aprisionada ao conceito, não pensa criticamente a existência. No período de redação do *Zaratustra* – período em que Nietzsche trabalha mais claramente com a noção de *valor* (*Werthe*) –, filosofar é legislar e legislar, criar valores. Com o *Zaratustra*, Nietzsche parece exprimir uma “reviravolta” em sua concepção de Filosofia e do ofício do filósofo, muito embora seja perfeitamente possível verificar a estreita relação estabelecida entre os textos *Assim falava Zaratustra*, *Humano, demasiado humano* e *O nascimento da tragédia*. Disposto a uma crítica mais incisiva da interpretação moral da existência, Nietzsche, de *Zaratustra* em diante, pensa o filósofo como um “legislador”, um criador de valores capaz de contribuir para a fundação de um novo tempo e uma “nova humanidade” e se reconhece “investido” de uma “missão”, um “destino” – a promoção de uma transformação radical da Civilização Ocidental sobretudo através da postulação de uma filosofia trágico-dionisíaca, que oposta à filosofia moral imperante no Ocidente, encontra sua máxima expressão na relação entre *eterno retorno* e *amor fati*. “Não em torno de novos barulhos: em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo; gira *inaudível!*”³⁵.

Entre minhas obras ocupa o meu *Zaratustra* um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito. Esse livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o livro mais elevado que existe, autêntico livro do ar das alturas – o inteiro fato homem acha-se a uma imensa distância *abaixo dele* –, é também o mais profundo, o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade³⁶.

2. A importância concedida por Nietzsche a *Assim falava Zaratustra* é evidente em *Ecce homo*, um texto autobiográfico. Nietzsche apóia-se em *Zaratustra* como em uma espécie de ponto de sustentação para a releitura e rerepresentação da maior parte de suas obras³⁷. *A gaia ciência, Além do bem e do mal (Jenseits von Gut Böse)* e até mesmo *O nascimento da tragédia*³⁸ são revisitados e revistos a partir de sua relação com o *Zaratustra*. No capítulo de *Ecce homo* dedicado a *Zaratustra*, está posta, inclusive, a idéia de que o seu primeiro livro – *O nascimento da tragédia* – já é marcado pela intuição do “tipo” *Zaratustra*³⁹.

Assim falava Zaratustra – livro que desfaz o hábito nietzscheano de prefaciar seus escritos – é o texto mais controvertido de Nietzsche. O próprio Nietzsche, à época em que redige a tragédia, tem consciência de que sua excentricidade, a inusitada tonalidade e a densidade que imprime a seus discursos haveriam de levá-lo a enfrentar sérias dificuldades. Ciente dos obstáculos à compreensão do *Zaratustra* e do provável isolamento que dele resultaria, Nietzsche, antes mesmo de concluir a redação da obra, chegara a pensar em escrever um outro texto como expediente de esclarecimento das “visões e intuições poéticas” que viriam presentes no texto do *Zaratustra*, esclarecimento que talvez tenha sido concretizado em *Além do bem e do mal*, entendido por Nietzsche como uma espécie de “glossário” do *Zaratustra*. Não é gratuito o subtítulo da obra – *um livro para todos e para ninguém*: ao mesmo tempo em que se destina à humanidade para “dividi-la em duas”, é “para ninguém” que Nietzsche escreve, o que, de certa for-

ma, antecipa tanto a suspeita lançada ao livro quando de sua publicação quanto a solidão a que Nietzsche ver-se-á entregue depois de apresentá-lo a possíveis interlocutores. Embora a solidão e a sensação de isolamento e incompreensão não lhe sejam alheias ou estranhas e apesar de ter assegurado repetidas vezes que não quer ser confundido com homens medíocres, em *Ecce homo*, Nietzsche mostra-se ressentido com o silêncio que ronda sua obra mais colossal e não se cansa de reclamar da incompreensão a que se vê submetido em razão do *Zaratustra*.

A confecção do *Zaratustra* é um trabalho exaustivo. Não tanto por uma dificuldade em escrever, muito mais pela densidade das experiências contemporâneas à elaboração do texto⁴⁰. Escrevendo o *Zaratustra*, Nietzsche sente-se cansado. À conclusão de cada parte corresponde um estado de imenso cansaço proveniente de um enorme dispêndio de força, vigor e energia – afinal, crítico de Descartes e de toda filosofia dualista, Nietzsche parece pensar com todo o tônus muscular: não separa do pensamento os afetos que percorrem todo o corpo. Ao término de cada parte, Nietzsche – criador – morre um pouco, para, logo em seguida, qual fênix, renascer, alegre e revigorado porque livre de um peso. “Paga-se caro por ser imortal: morre-se várias vezes em vida”⁴¹.

Dividido em quatro partes, *Assim falava Zaratustra* tem as três primeiras publicadas logo após sua conclusão e reeditadas em 1887 em volume único. Cada uma das quatro partes em que se divide o livro apresenta uma idéia central em torno da qual gravitam os discursos e os silêncios de Zaratustra. A primeira parte – que trata basicamente da *morte de Deus* e do *super-homem* – é redigida em janeiro de 1883, em Rapallo; em julho, a segunda – referente à noção nietzscheana de *vontade de potência* – já está pronta em Engandina; no janeiro seguinte, em Nice, Nietzsche escreve a terceira – onde se expõe, mais claramente, a dimensão trágica de sua filosofia através da postulação do pensamento do *eterno retorno*. Dois anos são gastos para a conclusão da obra. Depois da recusa de Schmeitzner, editor que havia publicado as três primeiras partes, a quarta é concluída em Merton, impressa na metade de 1885 e mantida em segredo até 1891, quando então é publicada por Heinrich Köselitz – apelidado Peter Gast –, após o surto de Nietzsche,

em 1889. Financiada por Nietzsche, merece, antes da publicação de Gast, uma edição limitada – quarenta exemplares, alguns enviados, “em confiança”, a apenas dez pessoas.

Apesar do tempo intermediário entre o primeiro esboço do *Zaratustra*, de 26 de agosto de 1881 e a conclusão do livro em 1885, Nietzsche escreve rapidamente cada uma das quatro partes. Numa carta a Brandes, de 10 de abril de 1888, confessa que levava dez dias para escrevê-las. *Assim falava Zaratustra* é, pois, um livro de “quatro obras de dez dias”, nascidas, subitamente, como de um ímpeto.

O enorme peso que sobre mim fez sentir a crueldade do tempo (até o velho Etna se mostra irritado), transformou-se, no meu íntimo, em idéias e sentimentos, cuja pressão era terrível. E da minha repentina libertação de tal carga, mercê de dez alegres e puros dias de Janeiro, surgiu o meu *Zaratustra* – a mais *desarticulada* das minhas criações⁴².

Em *Ecce homo*, o próprio Nietzsche descreve o processo de gestação da obra:

Pela manhã eu subia na direção sul, no magnífico caminho para Zoagli, até o alto, passando por pinheiros e avistando vasta porção de mar; à tarde, quando a saúde o permitia, contornava toda a baía de Santa Margherita até Porto Fino. (...) – Nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro *Zaratustra*, sobretudo o próprio *Zaratustra* como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim*...⁴³

No verão, de volta ao local sagrado onde me iluminou o primeiro clarão do *Zaratustra*, encontrei o segundo *Zaratustra*. Dez dias bastaram; em nenhum caso, fosse no primeiro, no terceiro ou no último, precisei de mais. No inverno seguinte, sob o alciónico céu de Nice, que então pela primeira vez bri-

lhou em minha vida, encontrei o terceiro Zaratustra – e concluí. Tudo mal havia tomado um ano⁴⁴.

A descrição do nascimento do *Zaratustra* e do cansaço dele proveniente merece uma observação. Nietzsche se utiliza de uma linguagem aparentada à linguagem religiosa, o que suscita em alguns leitores desavisados ou não familiarizados com os disfarces nietzscheanos um certo ar de perplexidade e, muitas vezes, um impulso a reconhecer, em Nietzsche, uma vontade de sacralizar ou mitificar o *Zaratustra*. De fato, Nietzsche faz uso de uma linguagem próxima da religiosa; mas, como é comum na obra nietzscheana, o registro, artimanha de pensamento e de linguagem, é feito com um propósito bem determinado. Não se poderia ver aí qualquer contradição com a disposição de permanente combate ao Cristianismo. Muito ao contrário: dado o tom profético e aparentemente religioso de que se travestem seus discursos, Zaratustra parece mesmo um profeta, um inventor de religiões, um moralista, aquele que se comunica através de “sermões morais”, mas não são estes os qualificativos mais apropriados a Zaratustra. A linguagem do *Zaratustra* é apelo estratégico à desconstrução do discurso cristão. Apesar de o texto ser uma explícita paródia do texto bíblico – é exatamente pela paródia que critica o discurso cristão –, Nietzsche adverte que não quer ser confundido com um “fundador de religiões”, embora às vezes pareça falar como tal.

Aqui não fala nenhum “profeta”, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões! É preciso antes de tudo *ouvir* corretamente o som que sai desta boca, este som alciônico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria. (...)

Aí não fala um fanático, aí não se “prega”, aí não se exige *fê*. É de uma infinita plenitude de luz e profundidade de felicidade que vêm gota por gota, palavra por palavra – uma delicada lentidão é a cadência dessas falas. Tais coisas alcançam ape-

nas os mais seletos; ser ouvinte é aqui um privilégio sem igual; não é dado a todos ter ouvidos para Zaratustra... Com tudo isso, não será Zaratustra um *sedutor*? ... Mas o que diz ele mesmo, ao retornar pela primeira vez à sua solidão? Precisamente o oposto do que diria em tal caso qualquer “sábio”, “santo”, “salvador do mundo” ou outro *décadent*... Ele não apenas fala diferente, ele é também diferente...⁴⁵

A confusão e a dificuldade de compreensão do *Zaratustra* são justificadas: não bastassem o evidente talento de usar máscaras, de lidar com a palavra, de esconder-se e escamotear-se e mesmo contradizer-se muitas vezes, o tom dos discursos e a própria gradação da estrutura dramática que envolvem a obra em uma espécie de mistério, o próprio Nietzsche hesitou diante da classificação do texto. Artificio, talvez, ou ironia de quem bem sabia o que estava a dizer com o *Zaratustra*. Em carta a Peter Gast, de 01 de fevereiro de 1883, alude ao texto como a uma “maravilhosa série de ‘sermões morais’”⁴⁶. Em 13 de fevereiro, a ele se refere como “poesia” ou como “algo inominável”; em outra carta a Gast, de 02 de abril de 1883, fala de “sinfonia” e, finalmente, como se conclui da carta de 20 de abril de 1883 a Malwida von Meysenbug, aceita as sugestões de Gast – “Zaratustra bem poderia ser o ‘Quinto Evangelho’ e ele, Nietzsche, poderia ‘ter produzido um livro sagrado’”.

Apesar de proclamar a necessidade e a urgência de constituição de uma nova Cultura, Nietzsche não quer, no sentido religioso, “melhorar a humanidade”⁴⁷. A nova Cultura proposta com o *Zaratustra* não seria uma Cultura configurada a partir de uma espécie de salvação nem se construiria sobre idéias próprias do discurso cristão. Zaratustra não é um “salvador” e a nova “tábua de valores” por ele sugerida não é simplesmente a substituição da “velha tábua de valores” da moral da Filosofia Ocidental e da Religião Cristã. Nietzsche pretende-se imoralista: esta é a “novidade” que a filosofia nietzscheana quer apresentar – o imoralismo do pensamento trágico-dionisíaco⁴⁸. Imoralista, Zaratustra assume outro “ideal”,

diverso do ideal cristão ou de qualquer outro tipo de qualquer outra religião moralista ou de qualquer outro tipo de profeta religioso.

Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos o *direito a ele*: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o querer, e por transbordante abundância, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significa senão o perigo, o declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar humano-sobre-humano, que com freqüência parecerá *inumano*, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda a seriedade terrena até então, ao lado de toda anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária – e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce a *grande seriedade*, o verdadeiro ponto de interrogação seja colocado, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia *comece*...⁴⁹

No entanto, de fato, Nietzsche parece envolver o *Zarathustra* em um certo ar de mitificação. Como a confirmar a idéia de que o livro surge de uma “inspiração” ou de uma “revelação”, no capítulo de *Ecce homo* dedicado a *Zarathustra*, Nietzsche sugere a presença de uma espécie de “signo premonitório” do *Zarathustra*: “uma mudança súbita e profundamente decisiva em [seu gosto], sobretudo no que se refere à música”.

Retrocedendo alguns meses a partir desse dia, encontro, como signo premonitório, uma súbita e profundamente decisiva mudança em meu gosto, sobretudo na música. Talvez se pos-

sa ver o *Zaratustra* inteiro como música; – certamente um renascimento da arte de *ouvir* era uma pré-condição para ele⁵⁰.

O texto do *Zaratustra* é tão disfarçado – “Tudo que é profundo ama a máscara⁵¹” – que, para a compreensão do tipo *Zaratustra*, Nietzsche requer um “pressuposto fisiológico”: conforme descrição do Livro V de *A gaia ciência, a grande saúde*, premissa do homem intempestivo e expressão da insatisfação com a atualidade, o homem moderno e a Modernidade, herdeira incontestada da Metafísica Ocidental e de tudo aquilo que, deliberadamente, Nietzsche quer combater. No Prefácio de 1886 a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche exalta o valor não só liberador mas também epistemológico de uma *grande saúde*. Compreender o *Zaratustra* – ele próprio resultado de uma *grande saúde* – e a tarefa que lhe atribui Nietzsche exige uma saúde, permanentemente conquistada, exige robustez, dureza, coragem, audácia, força e firmeza; exige a assunção de um outro compasso, mais leve, mais próximo das idéias de dança, de jogo, um compasso diferente do que, marcado pelos interesses inconvenientes da Modernidade, molda o pensamento do homem moderno, fazendo-o imerso em seu tempo, aderido à sua época, sem capacidade de crítica e criação; exige, mais que isto, a vontade de descoberta e de criação que, bem orientada, deve conduzir a lugar desconhecido:

(...) uma terra ainda desconhecida à nossa frente cujos limites ainda ninguém divisou, um além de todos os cantos e quadrantes do ideal, um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino, que tanto nossa curiosidade como nossa sede de posse caem fora de si – ah, de modo que doravante nada nos poderá mais saciar!...⁵²

A *grande saúde* requerida por Nietzsche é o expediente que havia permitido sua própria recuperação depois de anos de “adoração” a Wagner e a Schopenhauer e, neste caso, a consecução da filosofia inaugurada com o *Zaratustra*.

Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: e a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, nem ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até energético *estimulante* ao viver, ao mais-viver. De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmas pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia...⁵³

A *grande saúde* é o recurso necessário à consumação da tarefa da *transvaloração*: só uma *grande saúde* pode levar o homem a afirmar a existência até em sua dimensão “estranha” e “questionável”; só uma “grande saúde” pode promover a consolidação da filosofia trágico-dionisíaca e a compreensão do pensamento do eterno retorno, trágico por excelência.

3. *Assim falava Zaratustra*, livro com que Nietzsche se emancipa de seu passado, tem início com a situação descrita ao final de *A gaia ciência* – mais especificamente no último aforismo, 342, *Incipit tragoedia*, da primeira edição do livro – e, em princípio, apresenta, como enredo, a narrativa dramática das experiências de seu personagem primeiro: Zaratustra, um “herói” trágico que opera uma inversão do personagem histórico, o Zaratustra persa.

O drama desenvolve-se apresentando a experiência do aprendizado do personagem Zaratustra que, até o final do livro, para firmar-se como pensador trágico, afirmar sua alegre aceitação da vida exatamente como ela é – insondável continente de dor e sofrimento – e, portanto, superar a tradicional oposição metafísico-moral de valores própria tanto da Metafísica e da Religião Cristã quanto da Modernidade, tem que enfrentar as mais diversas formas de doença e de *niilismo* para, de novo saudável, promover a superação da interpretação moral da existência e, quem sabe, a *transvaloração de todos os valores* – objetivo e projeto últimos

e definitivos de Nietzsche –, sobretudo através da compreensão do significado do pensamento do *eterno retorno*. Transformar-se em um alegre pensador trágico, assumir o inusitado do pensamento trágico, contrário ao pensamento moral da Metafísica e da Modernidade, significa, na trama do livro, assumir o *eterno retorno* – tema central da terceira parte e intuição fundamental, “abissal”, de Zaratustra: a “trágica intuição” do *eterno retorno* possibilita a consolidação do que Nietzsche anuncia como *amor fati*, tradução ou expressão condensada de sua crítica do moralismo da Metafísica e da Religião Cristã, duas esferas de correção do mundo, para Nietzsche, justo e inocente.

Para a absorção do significado dos discursos do *Zaratustra* e da transformação e superação por ele proclamadas, importa interrogar a escolha de Nietzsche: que faz Zaratustra, profeta persa do século VII a. C., no verbo de Nietzsche? Por que retorna à cena da Modernidade? Por que Nietzsche, estranhamente, outorga a Zaratustra a árdua tarefa de criticar a Metafísica Ocidental e a Modernidade? Mais que isto, por que um velho profeta volta para anunciar uma doutrina, em princípio, tão antiga como a do *eterno retorno* de todas as coisas?

O Zaratustra nietzscheano é claramente um Zaratustra travestido que subverte o ideal e a trajetória do Zaratustra histórico; o personagem convocado por Nietzsche para afirmar exatamente o contrário do que afirma o profeta distante. Na condição de profeta, o Zaratustra histórico inventara o dualismo moral, a luta entre os princípios Bem e Mal; o Zaratustra de Nietzsche, personagem da Modernidade, pretende-se contrapor radicalmente a todas as variações do dualismo moral presente na Metafísica Ocidental, na Religião Cristã e na Modernidade. O Zaratustra histórico subjuga a cosmologia à moral; é, pois, o criador da moral; o Zaratustra nietzscheano pretende ser o primeiro imoralista capaz de superar o moralismo instituído pelo Zaratustra histórico. Zaratustra é escolhido como aquele que, por sua *gaiá ciência*, pode destruir a velha moral, reverter os equívocos suscitados por uma interpretação moralista como a do antigo profeta persa, instituinte de uma religião responsável pela subsunção da moralidade na Metafísica. Com o *Zaratustra*, Nietzsche, na condição

de “primeiro imoralista”, quer promover uma *Selbstüberwindung* da moral dada a impossibilidade de aceitação das ilusões e devaneios da moral da Metafísica, da Religião Cristã e da Modernidade.

No parágrafo 3 de *Por que sou um destino* de *Ecce homo*, Nietzsche não se esquivava de mostrar o significado do Zaratustra:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*⁵⁴.

O Zaratustra histórico, responsável por instituir os valores a que Nietzsche quer-se opor, é eleito como personagem de uma obra de “martelo” como *Assim falava Zaratustra* porque Nietzsche reconhece que, apesar da instituição do bem e do mal, Zaratustra é corajoso. O profeta persa é o “primeiro a ver”, corajosamente, a oposição entre bem e mal, oposição mais tarde imperativa na Filosofia e na Cultura Ocidentais por influência, sobretudo, do Cristianismo, que absorve o dualismo metafísico como um dos seus princípios básicos. “Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua”⁵⁵. O Zaratustra histórico, para Nietzsche, “mais veraz do que qualquer outro pensador”⁵⁶, percebe a base moral de suas ponderações. Se Zaratustra é o primeiro a identificar o dualismo, deve ser também o primeiro a superá-lo. Melhor: Zaratustra deve ser o primeiro a compreender a necessidade da auto-superação como “lei da vida”, conforme desig-

nação de Nietzsche na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, parágrafo 27. A “veracidade” de Zaratustra induz à auto-superação da moral:

Não só que ele tenha nisso experiência maior e mais longa que outro pensador – pois a história inteira é a refutação experimental da sentença da dita “ordem moral universal” –; mais importante, Zaratustra é mais veraz que qualquer outro pensador. Sua doutrina, apenas ela, tem a veracidade como virtude maior – isso é o contrário da *covardia* do “idealista”, que bate em fuga diante da realidade; Zaratustra tem mais valentia no corpo que os pensadores todos reunidos. Falar a verdade e *atirar bem com flechas*, eis a virtude persa. – Compreendem-me?... A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra⁵⁷.

O nome Zaratustra aparece em algumas anotações feitas por Nietzsche entre 1870 e 1874. Neste período, entretanto, não há qualquer referência a um programa que pudesse ter o Zaratustra como personagem primeiro. Em textos publicados, o personagem Zaratustra surge, pela primeira vez, em *A gaia ciência*, no aforismo 342, que, como já referido, de algum modo antecipa o Prólogo da tragédia de *Assim falava Zaratustra*.

A escolha do Zaratustra põe em cena um dos mais preciosos objetivos de Nietzsche. Empenhado em propor a constituição de uma nova Cultura, Nietzsche quer criar um personagem oposto aos personagens da história da moral ocidental – o “sábio”, ‘santo’, ‘salvador do mundo’ ou outro *décadent...*”⁵⁸ –, um personagem capaz de enfrentar o *niilismo* e a decadência de seu tempo para afirmar positivamente a temporalidade em que a existência – a um só tempo, bela e dolorosa – se desenrola e se perfaz.

“Discípulo do filósofo Dioniso”⁵⁹, corajoso, audacioso, ousado, obstinado e destemido, um tipo dotado de virtudes antagônicas às do moralista, do metafísico e do cristão, Zaratustra é criado para desmascarar a hipocrisia da moral e a falsa humildade do idealismo e do Cristianismo,

intenção observada pelos títulos, em nada modestos, destinados aos capítulos constituintes de *Ecce homo. Zaratustra* é escolhido para que sua história – a tragédia – mostre a necessidade de superação de um tipo de moral – a moral da degenerescência do vigor e da vitalidade humanos, a moral niilista e reativa, a moral dos homens fracos. Zaratustra é inventado para que, com a destruição da velha moral ocidental, o homem passe a ver a vida e tudo o que nela se conforma – a dor e o prazer, o sofrimento e a alegria, a perda e o júbilo – a partir de uma perspectiva situada *além do bem e do mal* e venha a ter com a existência uma relação estética, lúdica, mediante a observação dos desígnios da Arte. O homem precisa superar-se a si próprio e aos valores negativos que orientam sua existência e configuram sua relação com a temporalidade. Zaratustra é a expressão da vontade nietzscheana – contrária à vontade de Schopenhauer – de afirmar a vida e convencer o homem da urgência de superação do estado de *niilismo* e pessimismo para levá-lo ao amor a seu destino. Zaratustra, extemporâneo, senhor de uma *grande saúde* e de uma *superabundância de vida*, aceita e ama a vida como ela é: ao isolar-se do convívio com os homens, Zaratustra poderá superar a moral e inventar nova relação – afetuosa – com a vida, incapaz de condenar a dor e o sofrimento. A despeito da enorme responsabilidade de anunciar o *super-homem* e o *eterno retorno*, Zaratustra é um “leve dançarino” e não a personificação de um pesado e insustentável *não* à vida. Por isto, Zaratustra é trágico e o texto da tragédia, a expressão da vontade de opor o trágico ao pensamento moral, sobretudo cristão. “Fui compreendido? – *Dioniso contra o crucificado*”⁶⁰. O sagrado contra o cristão.

Os homens da moral, os moralistas, os “Pregadores da virtude” não conhecem “melhor sentido da vida” a não ser o cumprimento dos mandamentos da Moral e da Religião Cristã. Para eles é preciso proclamar: o tempo dos “Pregadores da virtude”, dos “Trasmundanos” e dos “Pregadores da morte” acabou. Agora é tempo de proteger a vida para salvá-la do *niilismo* e da decadência. É *meio-dia*, o tempo sem sombras. É tempo de pensar a hipótese do *eterno retorno* de todas as coisas: se tudo retorna sem cessar, urge cuidar dos instantes que se perfazem ao longo existência e da temporalidade para evitar e recusar a *vingança* contra a vida.

Notas

1. Texto originalmente escrito como parte do Capítulo I da Tese de Doutorado em Filosofia “A redenção da temporalidade; a trágica intuição do eterno retorno” apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Pequenas alterações foram necessárias à presente publicação.
2. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 89.
3. Sobre polêmica em torno da periodização da filosofia de Nietzsche, ver, especialmente, Scarlett Marton, A terceira margem da interpretação. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
4. A caracterização do segundo período como “positivista” deve-se, sobretudo, ao fato de Nietzsche ter-se aproximado da Ciência como de um importante elemento à sua crítica da Metafísica.
5. NIETZSCHE, Prefácio de 1886 a *Humano, demasiado humano*, 1, p. 85: “Denominaram meus escritos uma escola de suspeita, mais ainda de desprezo, mas felizmente também de coragem, e mesmo de temeridade. De fato, eu mesmo não acredito que alguém alguma vez tenha olhado para o mundo com uma suspeita tão profunda, e não somente como ocasional advogado do diabo, mas também, para falar teologicamente, como inimigo e litigante de Deus.”
6. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 86.
7. *Ibid.*, p. 85-86.
8. *Ibid.*, p. 85.
9. *Ibid.*, p. 87.
10. *Ibid.*, p. 89.
11. *Ibid.*, p. 85.
12. *Ibid.*, p. 86.
13. *Ibid.*, p. 88. Cf: “Ele olha com gratidão para trás – grato a sua andança, a sua dureza e estranhamento de si; a seu olhar à distância e a seu vôo de pássaro em frias altitudes. Que bom que ele não permaneceu, como alguém delicado, embotado, que fica em seu canto, sempre ‘em casa’, sempre ‘junto de si!’ Ele estava fora de si: não há dúvida nenhuma. Somente agora vê a si mesmo – e que surpresas encontra nisso! Que arrepio nunca provado! (...)”.
14. *Ibid.*, p. 87.
15. *Ibid.*, p. 86.
16. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 57. Cf. também Carta de 22 de fevereiro de 1884 a Erwin Rohde.
17. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 85-86. “Alguém, no final do século XIX, tem nítida noção daquilo que os poetas de épocas fortes chamavam *inspiração*? Se não, eu o descreverei. – Havendo o menor resquício de superstição dentro de si, dificilmente se saberia afastar a idéia de ser mera encarnação, mero porta-voz, mero *medium* de forças poderosíssimas. A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com infável certeza e sutileza, algo se torna *visível*, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato. Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma – jamais tive opção. Um êxtase cuja tremenda tensão desata-se por vezes em torrente de lágrimas, no qual o passo involuntariamente ora se precipita, ora se arrasta; um completo estar fora de si, com a claríssima consciência de um sem-número de delicados tremores e calafrios que chegam aos dedos dos pés; um abismo de felicidade, onde o que é mais doloroso e sombrio não atua como contrário, mas como algo condicionado, exigido, como uma cor *necessária* em meio a tal

profusão de luz; um instinto para relações rítmicas que abarca imensos espaços de formas – a longitude, a necessidade de um ritmo *amplo* é quase a medida para a potência da inspiração, uma espécie de compensação para sua pressão e tensão... Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade... A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão. Parece realmente, para lembrar uma palavra de Zarathustra, como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos (– ‘aqui todas as coisas vêm ofegantes ao encontro da tua palavra, e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso. Em cada símbolo cavalgas aqui até cada verdade. Aqui se abrem para ti as palavras e arcas de palavra de todo o ser; todo o ser quer vir a ser palavra, todo o vir a ser quer contigo aprender a falar’–). Esta é a *minha* experiência da inspiração; não duvido que seja preciso retroceder milênios para encontrar alguém que me possa dizer: ‘é também a minha’. –”

18. Ibid., p. 89.

19. Cf. nota 62, MÜLLER-LAUTER. *A doutrina da vontade de poder*. São Paulo: Annablume, 1997.

20. NIETZSCHE, *Ecce homo, Prólogo*, p. 19.

21. Cf. Carta a Erwin Rohde, de 22 de fevereiro de 1884. (...) “Os três atos do meu *Zarathustra* estão já terminados. O primeiro já o tens nas tuas mãos; espero poder mandar-te os restantes dentro de quatro ou seis semanas. É uma espécie de abismo do futuro, algo de terrível dentro da sua felicidade. Todo ele é absolutamente meu. Não há exemplo, comparação ou precedente. Quem chegar a viver o meu livro, voltará ao mundo com diferente aspecto. Mas disto não deve falar-se. A ti, como *homo litteratus*, quero fazer uma confissão: creio ter levado, com o meu *Zarathustra*, o idioma alemão à sua perfeição máxima. Depois de Lutero e de Goethe, ficara ainda por dar um terceiro passo. Repara bem e diz-se se alguma vez viste tão unidos no nosso idioma, a força, a flexibilidade e a musicalidade. Lê Goethe, depois de uma página do meu livro, e sentirás que aquele ondulatório que Goethe atava como um desenhador, não lhe era estranho, tampouco como escultor do idioma. Venço-o, na viril severidade das linhas, ainda que sem cair, como Lutero, na aridez e na secura.

O meu estilo é uma doença, um jogo de simetrias de todas as espécies, e um saltar e zombar destas mesmas simetrias. Chega até à escolha das vogais.

Perdão! Acautelar-me-ei de fazer esta confissão a qualquer outro. Mas tu disseste-me uma vez, e creio que foste o único a fazê-lo, o prazer que encontravas na minha linguagem.

Além de que sou poeta até aos mais longínquos limites de tal conceito. Poeta, ainda que me tenham tiranizado com tudo o que há de mais oposto à poesia.

Ai, meu amigo; que vida tão louca e silenciosa a minha! Tão só! Tão ‘sem filhos!’”

22. Cf. Capítulo de *Ecce homo* destinado a *O nascimento da tragédia*, p. 65-66.

23. Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo, Por que escrevo tão bons livros*, p. 57 e capítulo destinado a *O nascimento da tragédia*, p. 65-66.

24. Carta de 28 de Junho de 1883, ao Barão de Gersdorff. Cf. também Carta a Overbeck, de 14 de Setembro de 1884.

25. Na história da Filosofia Ocidental, de Sócrates a Kant, o trágico é, quase sempre, desqualificado e expulso para a esfera da “negatividade”.

26. Sobre Arte e verdade, cf. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. YOUNG, Julian, *Nietzsche's philosophy of art.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 e PLFTSCHE, Carl. *Young Nietzsche; becoming a genius*. New York: Free Press, 1992.
27. NIETZSCHE, *Verdade e mentira no sentido extramoral*, p. 52.
28. NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra, Do ler e escrever*, p. 56.
29. Cf. Parte II de *Assim falava Zaratustra*.
30. Prefácio de 1886, dedicado a *O nascimento da tragédia*, 5, p. 18.
31. NIETZSCHE, *Ecce homo, O nascimento da tragédia*, 2, p. 64.
32. NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra, Prólogo*, p. 33.
33. Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo, Por que sou tão sábio*, 7, p. 31-32.
34. Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo, Porque escrevo tão bons livros*, 5 e 6, p. 58-60.
35. NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra, Dos grandes acontecimentos*, p. 143.
36. NIETZSCHE, *Ecce homo, Prólogo*, 4, p. 19.
37. Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo, Prólogo*, 1.
38. Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Capítulo dedicado a *A gaia ciência*, p. 81: "O que aí significa 'suprema esperança', quem pode ter dúvidas quanto a isso, ao ver refulgir, na conclusão do livro quarto, a diamantina beleza das primeiras palavras de Zaratustra?"
Cf. *Ecce homo*, Capítulo sobre Além do bem e do mal, p. 96: "Considerando-se que o livro vem após o Zaratustra, o leitor adivinhará também o regime dietético ao qual deve seu surgimento. O olho, por necessidade tremenda mal-acostumado a ver longe – Zaratustra enxerga ainda mais longe que o tzar –, é obrigado a enfocar com agudeza o imediato, a época, o em torno. Em tudo, e, sobretudo, se encontrará um afastamento voluntário daqueles instintos que tornaram possível um Zaratustra."
Cf. *Ecce homo*, Capítulo sobre *O nascimento da tragédia*, p. 64-65.
39. Cf. também cartas de 6 de Julho de 1883, à irmã Elisabeth, de 7 de Julho de 1883, a Overbeck e de 13 de Julho de 1883, a Peter Gast. cf
40. Cf. Carta de 17 de Novembro de 1880, a Köselitz. Cf. também *Aurora*, 568 e *Assim falava Zaratustra, Do caminho do criador*.
41. NIETZSCHE, *Ecce homo*, capítulo sobre *Assim falava Zaratustra*, 3, p. 87.
42. Cf. também carta 19 de Fevereiro de 1888 a Peter Gast.
43. NIETZSCHE, *Ecce homo*, capítulo sobre *Assim falava Zaratustra*, 1, p. 83-84.
44. *Ibid.*, p. 87.
45. *Ibid.*, *Prólogo*, 4, p. 19.
46. Cf. "Talvez V. goste de saber o que eu tenho preparado para copiar e mandar imprimir. Trata-se de um livro muito pequeno – cem páginas, o máximo. Mas é o melhor dos meus livros e com ele me libertei de uma pedra que pesava grandemente na minha alma. É o mais sério dos meus livros e, ao mesmo tempo, o mais alegre. Desejo de todo o coração que esta tonalidade – que não necessita ser uma mescla – vá sendo cada vez mais a minha cor natural. O livro chama-se: '*Assim falava Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém.'
Com este livro, entrei num novo 'círculo' e serei apontado para o futuro, na Alemanha, como um 'louco'. É uma maravilhosa série de 'sermões morais'."
47. Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo, Prólogo*, 2. p. 18: "A última coisa que eu prometeria seria 'melhorar' a humanidade."

48. Sobre o problema do imoralismo na filosofia de Nietzsche e a possibilidade de uma filosofia imoralista, consultar, em especial, QUINIOU, Yvon. *Nietzsche ou l'impossible immoralisme; lecture matérialiste*. Paris: Kimé, 1993.

49. NIETZSCHE, *Ecce homo*, capítulo sobre *Assim falava Zaratustra*, 2, p. 85.

50. Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo*, capítulo sobre *Assim falava Zaratustra*, 2, p. 82-83. “Em uma pequena estação de águas próxima a Vicenza, onde passei a primavera de 1881, descobri, juntamente com o meu *maestro* e amigo Peter Gast, também ele um ‘renascido’, que a fênix Música por nós passava em vôo, com plumagem mais leve e luminosa do que jamais exibira. Se porém contarmos para a frente a partir daquele dia, até o parto súbito, acontecido nas mais inverossímeis circunstâncias, em fevereiro de 1883 – a parte final, a mesma da qual citei algumas frases no prefácio, foi concluída exatamente na hora sagrada em que Richard Wagner morria em Veneza –, resultam então dezoito meses de gravidez. Esse número exato de dezoito meses poderia sugerir, entre budistas pelo menos, que no fundo sou uma fêmea de elefante. – Ao período intermediário pertence a *gaya scienza*, que contém mil indícios da proximidade de algo incomparável; afinal, ela dá inclusive o começo do Zaratustra, na penúltima parte do quarto livro dá o pensamento básico do Zaratustra. – De igual modo pertence a esse intervalo o *Hino à vida* (para coro misto e orquestra), cuja partitura foi publicada há dois anos por E. W. Fritsch, de Leipzig: sintoma talvez significativo do meu estado nesse ano, em que o *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos* trágico, me possuía no grau máximo. Ele algum dia será cantado em minha memória. – O texto, seja expressamente notado, porque corre um mal-entendido a respeito, não é meu: é assombrosa inspiração de uma jovem russa com quem então mantinha amizade, a srta. Lou von Salomé. Quem souber extrair sentido das últimas palavras do poema perceberá porque eu o distingui e admirei: elas têm grandeza. A dor não é vista como objeção à vida: ‘Se felicidade já não tens para me dar, pois bem!, *ainda tens a tua dor...*’ Talvez também a minha música tenha grandeza nesse trecho. (...) – O inverno seguinte vivi na calma e graciosa baía de Rapallo, não longe de Gênova, entalhada entre Chiavari e o promontório de Porto Fino. Minha saúde não era a melhor, o inverno frio e chuvoso ao extremo; um pequeno albergue, situado à beira do mar, de modo que à noite a maré alta tornava o sono impossível, oferecia em quase tudo o oposto do que seria desejável. Apesar disso, e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zaratustra nasceu.”

51. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal, Espírito livre*, 40, p. 45.

52. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Capítulo sobre *Assim falava Zaratustra*, 2, p. 84.

53. *Ibid.*, *Porque sou tão sábio*, 2, p. 25.

54. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Porque sou um destino*, 3, p. 110-111.

55. *Ibid.*, p. 111.

56. *Id.*

57. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Porque sou um destino*, 4, p. 111.

58. *Ibid.*, *Prólogo*, 4, p. 19.

59. *Ibid.*, *Prólogo*, 1, p. 17.

60. *Ibid.*, *Porque sou um destino*, 9, p. 117.

Resumo

O artigo apresenta *Assim falava Zaratustra* como um dos textos em que se inscreve a crítica nietzscheana da Metafísica e da Modernidade, em especial, da linguagem e da interpretação metafísico-religiosa da existência.

Palavras-chave

Zaratustra, super-homem, vontade de potência, eterno retorno, trágico.

Abstract

The article presents *Also sprach Zarathustra* like one of the texts where nietzschean criticism of Methaphysics and Modernity is inscribed, especially, the one concerning the language and the metaphysic-religious interpretation of existence.

Key-words

Zarathustra, overman, will to power, eternal return, tragic.

VIOLÊNCIA E METAFÍSICA*

Paulo Cesar Duque-Estrada

Gostaria de me referir, antes de mais nada, à dificuldade que experimentei logo que comecei a tentar organizar alguma coisa que pudesse compartilhar a propósito do tema “Valores éticos: questões contemporâneas”. Dificuldade, de imediato, por duas razões: primeiro, pela amplitude do tema; são inúmeras as formas em que o problema ético é tratado pela filosofia contemporânea. Segundo, independente da maneira particular com que eu venha a discutir aqui alguma questão relacionada à ética, a dificuldade se dá pelo fato de eu estar diante, basicamente, de um público de profissionais e estudiosos que, diferentemente da minha formação e portanto também da minha deformação profissional, não partem da filosofia mas sim da psicanálise como horizonte primeiro de suas indagações.

Essa diferença mais imediatamente visível, puramente teórica, disciplinar, por assim dizer, comporta em verdade muitas outras diferenças: diferenças de expectativa, de pontos de vista, de objetivos, de áreas de especialização, diferenças biográficas que determinam, em maior ou menor grau, o nosso interesse teórico por certas questões e não por outras, diferenças de método, de hábito de pensar etc. Evidentemente, estas diferenças não se limitam a uma simples distinção entre dois blocos auto idênticos; a psicanálise de um lado e a filosofia de outro. Como se a permanência desta “auto identidade” – filosofia/psicanálise; se é que se pode falar em “auto identidade” – não dependesse das múltiplas e diferentes formas em que indivíduos concretos, como nós aqui presentes, se dedicam a tais disciplinas. Ou seja, todo aquele universo de diferenças a que me referi muito brevemente é parte integrante e inseparável da auto identidade não só da filosofia ou da psicanálise mas de qualquer disciplina teórica enquanto tal.

Existe, portanto, uma dupla complicação aqui, do ponto de vista daquele – no caso, eu – que está pensando em como falar ou como apresentar alguma coisa, uma questão, um tema que, pelo menos em tese, deve se referir a todos nós, já que diz respeito à ética. De um lado, há a dificuldade em me dirigir a um público que se orienta por um horizonte conceitual diferente do meu, e de outro lado, o que parece agravar tal dificuldade, há o fato de que tanto o meu como qualquer outro horizonte conceitual nunca é homogêneo; ou seja, mesmo no interior de cada horizonte – o horizonte da psicanálise ou da filosofia, por exemplo – as pessoas não pensam da mesma maneira, não priorizam as mesmas questões, não tomam as mesmas decisões, não conhecem as mesmas coisas, não se movem pelos mesmos interesses, apresentam, muitas vezes, interpretações diferentes para um mesmo objeto etc. Há, portanto, e esta seria uma terceira ordem de dificuldades, o risco permanente de que a comunicação desejada não se concretize ou acabe mesmo por se mostrar impossível. Este risco não desaparece nem quando, finalmente, eu consigo pôr no papel algo que eu pretendo comunicar. Este risco não desaparece, ao contrário, ele segue acompanhando de perto o processo em que vai se desdobrando a minha comunicação. E mesmo após o término deste processo, o término da minha comunicação, ele permanece como uma interrogação. Mais precisamente, uma interrogação sobre o grau de sucesso ou insucesso da comunicação realizada; interrogação esta que resiste e que não pode ser apagada por nenhuma conclusão que se pretenda final e precisa.

No fundo, o que parece estar em jogo no confronto com todas essas dificuldades, é a possibilidade de se atingir algo comum. Algo que diga respeito a todos os que se encontram envolvidos na comunicação, e que garanta assim, apesar das diferenças, um entendimento mútuo, de tal maneira que um diálogo ou um debate se torne possível.

Esta breve referência à situação em que me vi, no momento em que preparava esta apresentação, me serve aqui como uma forma de introdução por dois motivos: em primeiro lugar, porque não se trata, em verdade, de uma situação particular minha mas de uma condição prévia que, assim me parece, se impõe, de uma ou de outra forma, a todos aqueles que se

dispõem a participar de congressos, simpósios, seminários, colóquios, encontros, etc. Em segundo lugar, e o que é de maior importância para o nosso tema, porque aqui temos uma situação que pode servir de modelo para ilustrar a nossa situação, aquela em que hoje nos encontramos com relação ao problema ético, e isto do seguinte modo: se reuníssemos, nos estreitos limites deste simpósio, não apenas as minhas dificuldades mas as dificuldades de todos aqui presentes em atingir um certo grau de entendimento mútuo que possibilite a ocorrência de uma certa experiência comum de diálogo, e projetássemos esta situação – de uma comunicação pretendida mas não garantida, sem que se possa ter de antemão as condições para que tal comunicação seja levada a bom termo – na escala mais ampla da totalidade da vida social, o que encontraríamos? Não estaríamos diante de uma radical impossibilidade de comunicação, de uma comunicação que pudesse reunir todos os indivíduos em um horizonte comum? Afinal, é ainda possível encontrar uma fundação, um solo comum, um ponto fixo, um sistema qualquer de crenças ou de universais *a priori* a partir do qual podemos conhecer e reconhecer, e portanto manter, sob o domínio das nossas certezas, um mundo comum, um âmbito comum de finalidades e valores que ainda possam servir de referência às nossas ações e ao reconhecimento mútuo entre as pessoas?

A tendência cada vez mais imediata em responder “não” a tal pergunta parece nos situar hoje numa posição já distante daquela da consciência esclarecida, que Nietzsche retrata em um fragmento da *Gaia Ciência* (1886), e que vê como ridículo e insensato aquele homem que, em plena luz do dia, corre por uma praça carregando uma lanterna acesa dizendo estar à procura de Deus para afirmar, em seguida, que Deus morreu. O acontecimento que Nietzsche apontava e que se afirma cada vez mais como traço distinto da experiência moderna é o advento de uma existência sem fundamento. Ora, num contexto de ausência de fundamento parece que a ética se torna uma questão obsoleta. Com certeza, a ética pressupõe um fundamento. Um fundamento a partir do qual eu posso reconhecer um elo que me liga ao outro e pensar então, através de uma reflexão ética qualquer, esta minha relação com o outro. Mas, a partir do momento em

que o fundamento, qualquer que seja ele, perde a sua força normativa, deixando de ser algo necessário, e é isto que Nietzsche quer dizer com a afirmação sobre a morte de Deus, é a própria reflexão ética que parece desmoronar com a perda da normatividade ou do caráter pretensamente auto evidente do fundamento. Este comprometimento da ética com um fundamento não questionado é mostrado com muita propriedade por Heidegger, em sua crítica ao humanismo: todo humanismo, diz Heidegger, é metafísico, precisamente porque parte de uma determinação prévia da humanidade do homem que se pretende absolutamente originária. Determinação esta que é, portanto, inabalável porque já sempre pressuposta em todo questionamento; seja esta humanidade do homem determinada como razão, como vontade, como criatura apartada de Deus, como espírito, como história, etc. De uma maneira extremamente simplificada, poderíamos dizer que segue daí o seguinte argumento crítico com relação à ética: se o caráter originário do fundamento é uma ilusão que só se sustenta na ausência de um questionamento radical que questiona o próprio fundamento – isto é, que questiona o próprio modo pelo qual ele veio a se estabelecer enquanto fundamento –, então a ética, que se sustenta em tal ilusão, deve ser rejeitada.

Mas isto vem abrir, na verdade, o caminho para uma nova experiência ética no âmbito do pensamento contemporâneo; uma ética mais autêntica exatamente porque não mais normativa, livre da ilusão do fundamento. Uma ética, em outras palavras, que já parte do reconhecimento de que o que é originário não é o fundamento em si mas sim o seu caráter interpretativo. E aqui eu apontaria não exatamente para um valor, mas para uma implicação mais imediata na configuração desta nova experiência ética. Trata-se da possibilidade de que uma nova concepção de não violência se instaure, enquanto condição para um novo comportamento ético. A não violência que se pensa aqui não recebe o seu sentido de nenhum fundamento prévio, de nenhum sistema de crenças, regras, conceitos puros ou preceitos morais. Ela diz respeito a uma atitude que antecede, num certo sentido, a tudo isto. Uma atitude que se move na seguinte compreensão: se a minha tomada de posição se funda numa interpreta-

ção, então tenho que abdicar da certeza absoluta de que ela é mais certa do que a posição adotada pelo outro que, tal como a minha, se constitui igualmente como uma interpretação. Mais ainda, do mesmo modo que abduco de tal certeza absoluta, tenho conseqüentemente que aceitar a possibilidade de que a interpretação do outro seja, de algum modo, melhor ou mais apropriada do que a minha.

Aqui nós podemos precisar um pouco mais em que nível se dá esta idéia de não violência e a que tipo de violência, mais exatamente, ela se contrapõe. A origem da violência se encontra no vínculo de uma ética com o seu fundamento que, por não ser questionado, esconde com a sua pretensa presença em si, originária, o processo interpretativo pelo qual ele veio a se mostrar enquanto fundamento. Isto não quer dizer que todo fundamento e, por extensão, toda ética nele estabelecida seja, necessariamente, fonte de violência. Não é no fundamento onde reside necessariamente a violência, mas sim no não questionamento do fundamento ou, em outros termos, no não reconhecimento do caráter interpretativo do fundamento. Eu cito um comentário um pouco longo mas bastante esclarecedor do filósofo italiano Gianni Vattimo com relação a isto. Ele diz o seguinte:

Não é porque o universal leve necessariamente à violação dos direitos do indivíduo que a metafísica deve ser superada; de fato, os próprios filósofos metafísicos se encontram em uma boa posição para dizer que os direitos dos indivíduos foram freqüentemente defendidos precisamente em nome de princípios metafísicos – por exemplo, na doutrina do direito natural. Ao contrário, é enquanto pensamento da presença incontroversa do Ser – como fundamento último diante do qual só se pode calar ou, talvez, sentir admiração – que a metafísica é um pensamento violento: o fundamento, se for dado numa evidência inquestionável que não admite nenhuma indagação adicional, é como uma autoridade que mantém as coisas em ordem e que assume o controle sem explicação.

É aqui que encontramos a raiz da inclinação da metafísica para aquele tipo de violência contra o indivíduo que a acompanha com tanta freqüência ... (Beyond Interpretation, 1997)¹.

E Vattimo, um pouco adiante, cita dois exemplos desta violência do pensamento metafísico: uma denunciada por Heidegger, que vê na metafísica a premissa do cientificismo e da organização técnica total da sociedade, e outra denunciada por Nietzsche, que vê no pensamento que busca se orientar por fundamentos uma reação excessiva ou ressentida a um estado de incertezas que é constitutivo da própria vida.

Com muita freqüência procura-se objetar que a aceitação de que tudo é interpretação nos arrasta irremediavelmente para um relativismo cultural cuja conseqüente pulverização e perda total de referência na nossa experiência prático-política apontaria para um perigoso potencial auto-destrutivo. A propósito desta questão, eu gostaria de me referir a um segundo aspecto que, juntamente com a não violência, se encontra como uma condição para este novo comportamento ético que, talvez pudesse dizer, vem tomando corpo em nossa contemporaneidade. Trata-se da “responsabilidade” pensada, a exemplo da não violência, em um outro âmbito. E eu penso aqui no sentido que este termo passa a adquirir na desconstrução de Jacques Derrida. Mas primeiro a questão do relativismo cultural. Quando se diz que tudo é interpretação não se está, necessariamente, rejeitando toda e qualquer ordem e fazendo-se, conseqüentemente, uma opção pelo caos. A própria opção entre caos e ordem já é em si suspeita de um determinismo metafísico; quer dizer, ou existe alguma coisa, presente a si mesma, que é a ordem ou existe o caos que, igualmente, não deixa de ser alguma coisa presente a si mesma. Em ambos os casos, o pensamento encontra ali uma premissa básica intransponível. Na verdade, seria incompatível com a vida tanto a ordem inabalável de uma totalidade que se estabelecesse como um princípio imutável, quanto o caos absoluto de uma multiplicidade sem ordem. Na verdade, a alternativa a esta dupla opção, ou caos ou ordem, já está dada na própria crítica que se faz à metafísica e que, novamente, de um modo bastante precário,

poderíamos repetir agora em outras palavras, da seguinte maneira: por um lado, é sempre numa certa ordem, numa certa totalidade, que se desenvolve a nossa vida prática. Mas, por outro lado, esta mesma totalidade já é em si um limite, ela encerra nela mesma as suas próprias referências, suas leis, suas normas, seus valores, sua concepção de estado, de soberania, de identidade cultural etc. Tudo isto se encerra numa ilusão metafísica, semelhante àquela a que me referi a respeito do fundamento. A ilusão que ocorre agora é a ilusão de uma comunidade e de um pertencimento a uma comunidade já dada, presente a si mesma, tal como um fundamento metafísico que se pretende imediatamente dado. É aqui que nós podemos encontrar este novo sentido de “responsabilidade” a que me referi.

A responsabilidade se refere, aqui, não só ao estar aberto ao que foi excluído, ou ignorado ou reprimido em tal totalidade, mas também o exercício de uma atenção permanente a esta abertura. Responsabilidade aqui é, neste sentido, responsabilidade para com o outro que não se enquadra, não é catalogado no meu sistema de referências práticas, morais, teóricas, culturais, espirituais etc. E ainda assim, esta exclusão, esta diferença com relação ao outro, antes de ser uma ameaça constante à integridade de uma totalidade qualquer, por exemplo, a totalidade de uma identidade cultural ou pessoal, ela é o traço em que se constitui toda e qualquer identidade. A separação, a diferença é, portanto, a condição de uma totalidade, ainda que, eventualmente, ela possa ser a razão de sua destruição. Ser idêntico a si é já ser diferente de si. É com base nisto, e não por razões de natureza moral, que podemos entender esta idéia de responsabilidade.

Para terminar eu gostaria de voltar ao início da minha apresentação e sugerir que, talvez, seja menos pelo sonho de uma linguagem comum e mais pela perturbação mútua de linguagens diferentes que a comunicação, ou aquilo que entendemos por comunicação, é efetivamente possível.

Notas

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada em um seminário de psicanálise que teve lugar na Universidade Veiga de Almeida, em 1999, e que tinha por título *Valores éticos: questões contemporâneas*.

1. Recentemente publicado em português pela Editora Vozes, Petrópolis.

Resumo

Este texto pretende abordar a atualidade de uma reflexão ética que se traduz como uma crítica da metafísica. O texto também sugere a possibilidade de um pensamento ético para além de uma violência intrínseca à metafísica.

Palavras-chave

Ética, metafísica, interpretação.

Abstract

This text is intended to show the relevance of an ethical reflection that is constituted as a critic of metaphysics. The text also suggests the possibility of realizing an ethical thought beyond the violence intrinsic to metaphysics.

Key-words

Ethics, metaphysics, interpretation.

NARRATIVA *VERSUS* ESCRITURA NA RESTINGA DE MARICÁ:

segundos pensamentos sobre o fenômeno jurídico e o conflito das formas na vindicação dos direitos

Marco Antonio da Silva Mello

Arno Vogel

1. Introdução

A antropologia conta entre os seus clássicos um considerável número de obras concebidas e publicadas na segunda metade do século XIX. Nesse contexto, acodem à memória os nomes de J.J. Bachofen, Henry Summer Maine, John F. Mc Lennan, Fustel de Coulanges, Lewis Henry Morgan, Edward Burnet Tylor e James George Frazer, entre outros.

Os trabalhos desses “pais fundadores” proporcionaram à disciplina não só um repertório de referenciais etnográficos, mas também um elenco paradigmático de temas e questões, além dos primeiros modos canônicos de tratamento dos mesmos. A propósito da religião e da magia; do casamento, da família e do parentesco; da descendência, da afiliação e dos demais modos de constituição e reprodução dos grupos sociais; do patrimônio e da sucessão; entretanto, todos esses autores ocuparam-se, em maior ou menor grau, do fenômeno jurídico, isto é, do domínio singular configurado pelo conjunto dos direitos e obrigações que fundam e legitimam toda e qualquer ordem social e moral.

Para compreender a preeminência desse tipo de preocupação, bastaria invocar as circunstâncias sócio-históricas que provocaram e serviram de pano-de-fundo a todas essas reflexões.

Sir Henry Maine, Fustel de Coulanges e Lewis Henry Morgan, para mencionar apenas três dentre os nomes mais conhecidos, buscaram analisar e compreender as grandes transformações que, na Inglaterra, na França (e em toda a Europa Continental), na Índia e nos Estados Unidos, condu-

ziram à desagregação das antigas formas de organização social e, para além dela, ao advento da sociedade moderna. Nesse quadro, deram particular ênfase à progressiva erosão das formas antigas do patrimônio e sua acelerada conversão na propriedade individual. Processo tanto mais notável, quanto nele se aliava à rápida transformação do antigo direito das coisas, o igualmente avassalador florescimento de uma nova concepção jurídica, que, inspirada em Beutham, pretendia substituí-lo por uma nova codificação escrita, com base num suposto direito natural.

Ao fazer *tabula rasa* do velho direito, relegando-o, juntamente com suas formas, às supostamente incertas, quiçá irracionais, dimensões, da memória oral e do costume, tal concepção reivindicava, para a forma escrita, contratual, o privilégio exclusivo da legitimidade no estabelecimento dos direitos e obrigações jurídico-morais.

Em face da violência e radicalidade que tal ponto de vista implicava, nas relações sociais dessa época, compreende-se melhor a importância e a repercussão de *Ancient Law* (1861). Com essa obra e os posteriores desdobramentos do seu projeto, Maine vem situar-se no foco de uma linha de pensamento inaugurada, no campo do direito, por Frederick Karl von Savigny.

De acordo com ela, o direito não pode reivindicar bases “naturais” ou “racionais”, fundamentando-se, ao contrário, nos padrões da vida dos povos, isto é, nos seus costumes, entre eles, os atos simbólicos através dos quais direitos e deveres eram criados ou extintos.

Com essa perspectiva, o fenômeno jurídico não podia limitar-se às formas escriturárias da codificação legal, tendo de incorporar às suas considerações o costume e, com ele, as formas de sua manifestação, registro e transmissão, ou seja, aos ritos consagrados de criação e extinção de direitos e obrigações, e às narrativas destinadas a conservar sua memória e validade.

Retomando o fio dessa tradição queremos submeter ao leitor um caso exemplar desse conflito da forma escriturária e da forma narrativa, tal como pudemos registrá-lo, na restinga de Maricá, a propósito de uma questão em torno da propriedade e da posse de um lugar.

2. A história de Juca Tomás

Como tantas outras, a história de Juca Tomás começa antes do advento de seu personagem principal. Seu impreciso início remonta às primeiras décadas do século XIX. Com data desconhecida, realizou-se, então, no povoado da praia de Zacarias, em Maricá, o casamento de três irmãos com três irmãs.

Os três matrimônios tiveram sorte desigual. O de Delfino e “Ochica” permaneceu estéril. Saturnino e Mariana tiveram filhos e filhas. Tomás Velho e Rita, também. Seis ao todo – três homens, três mulheres: Simplício, Juca Tomás e Maneco Tomás; Arminda, Regina e Lilica.

Como os irmãos e as irmãs, Juca Tomás se casou. À diferença dos demais, entretanto, fê-lo seis vezes. Tomou, sucessivamente, seis mulheres, com as quais constituiu família e cujas casas logrou manter, todas ao mesmo tempo. Sua prole, conhecida e reconhecida, perfaz 31 filhos e filhas.

“O velho tinha cavalo bom”, é o que se diz, ainda hoje, na Zacarias. Para passar um dia com cada uma dessas mulheres, era preciso percorrer a restinga, de um povoado para outro, com os jacás da montaria abarrotados de gêneros. Ter mulheres qualquer um podia. Tê-las “com responsabilidade”, isto é, mantê-las, não era coisa simples. Requeria provisões, presença e providência, em cada uma das casas.

Juca Tomás dava conta de tudo isso, porque era um empreendedor bem sucedido. Tinha um armazém – “a casa grande”, a partir do qual abastecia vários povoados da restinga. E, enquanto foi próspero, esse empório garantia-lhe, além de sólido prestígio, os recursos para assistir cada uma de suas famílias, atribuindo-lhes um patrimônio básico, constituído por casa, canoa, redes e remos. Com isso, cada qual garantia seu sustento e, todas juntas, asseguravam o fluxo constante de pescado que o armazém transformava em gêneros variados, para alimentar seu comércio.

A pesca fornecia pois ao armazém o seu capital de giro. Nos períodos de vacas magras, tratava-se de vender as redes, para manter “a casa grande”, enquanto mulheres e crianças teciam novas redes, à espera do retorno da estação propícia, quando a abundância de pescado permitiria levantar, outra vez, os negócios.

Após o esplendor vivido pelo armazém, em Guaratiba, aí pela virada do século, talvez até à década de vinte, veio o declínio, cuja periodização aproximativa o situa a partir do final dos anos 20. No início da década de trinta, já operava “*de porta às avessas*”. Com mais ou menos oitenta anos (e um número ainda maior de netos), Juca Tomás pressentiu o seu fim. Dedicou-se, então, a um último e grande esforço na ordenação dos seus negócios terrenos. Convocou à “casa grande” de Guaratiba, alguns membros de sua parentela. Serviu-se dessa reunião para comunicar à pequena assembléia suas disposições finais relativas ao patrimônio, prestes a transformar-se no legado de seus herdeiros. Fizeram-se presentes, à cerimônia, Hilário, Tobias e Carmelita (“Milita”); Assis e Erotides Marques (“Joca”); além de João Gomes, Irineo (Henrique) e Capitulino (“Moçoquinho”).

Hilário era o primogênito de Juca Tomás com Emilia Rosa, matrimônio do qual eram filhos, também, Tobias e “Milita”. “Moçoquinho” era o primogênito da união com Josefina. Henrique, por sua vez, era o mais velho do casamento com “Antonica”. Assis e “Joca” eram casados com “Chambinha” (Leonor) e Ernestina, igualmente filhas de Emilia Rosa, e, portanto, irmãs de Hilário, Tobias e “Milita”. Tanto Assis quanto Erotides, eram filhos de um irmão de Juca Tomás – Maneco Tomás, sendo pois, não só genros, mas também sobrinhos do velho. Casado com “Bibi” (Bibiana), filha deste com Emilia Rosa, João Gomes era, como “Joca” e Assis, genro de Juca Tomás.

Como, no entanto, as ausências podem ser tão significativas quanto as presenças, é prudente indicá-las de imediato. Da reunião não fazia parte nenhum dos filhos de “Maricota”, que tinha deixado Maricá, levada pelo seu mais velho, indo morar em Niterói, para onde tinham-na seguido, um após outro, os demais filhos, deixando a casa de Guaratiba para trás. É de assinalar, ainda, a falta de Aristeu (“Aristi”), filho de Juca Tomás com “a moça de Ponta Negra”, a qual como “Rôla”, não se encontrava mais “no poder do velho”. Quanto aos presentes, verifica-se que eram, entre si, ou irmãos, ou primos, ou cunhados e concunhados. Representavam três ramos distintos dos descendentes de Juca Tomás, além de um ramo colateral dos Marins – o do seu irmão mais novo, Maneco Tomás. Chama logo atenção

o predomínio dos filhos de Emilia Rosa, seja diretamente, com Hilário, Tobias e “Milita”, seja por representação, como no caso de “Chambinha”, Ernestina e “Bibi”. Todos estes eram, por oposição a “Moçozinho” e Henrique, *irmãos de casa*, categoria usada para distinguir os diferentes grupos de irmãos uterinos, que compunham a descendência de Juca Tomás.

In articulo mortis, este último manifesta, diante dessas pessoas, a sua vontade quanto à destinação do patrimônio, que, apesar da prolongada decadência do armazém, não era pequeno. Com ele, no entanto, era preciso aquinhoar as numerosas famílias que deixava. E foi este o propósito do *codicilo* que Juca Tomás ditou aos participantes do ato.

Para Hilário ficava a “casa grande”, com o que restava do seu comércio, e mais canoas, redes, remos, cavalos e “criação”, além do encargo de testamenteiro. Cabia-lhe pois, a sucessão no núcleo fundador do patrimônio que seu pai havia constituído com o auxílio de Tomás Velho, de quem Hilário era afilhado e penhor de sua aliança com Emilia Rosa, essa comadre e primeira nora, a quem também devolveu a quantia destinada por Juca Tomás para saldar o empréstimo que lhe fora feito pelo pai, com a finalidade de abrir o armazém em Guaratiba.

Para “Fininha” deixava a casa onde esta vivia com os filhos, na Zacarias, bem como canoa, remos e redes de pesca. “Moçozinho”, que a representava e aos irmãos, tinha sido, durante muito tempo, o braço direito do empório, seu principal caixeiro. Por isso, recebera a ajuda do pai, sendo, à época, comerciante no seu povoado natal. Na divisão, foi contemplado com um cavalo.

“Antonica”, que tinha vindo da Zacarias para cuidar de Juca Tomás, quando este já estava bastante enfermo, e era representada por Henrique, teria direito não só à casa em que morava, mas também à *pescaria* (canoa, remos e “quatro peças de rede de gancho”), capaz de assegurar-lhe e aos filhos o necessário sustento.

Tobias e “Milita”, que eram solteiros e moravam com o pai, teriam uma casa na Zacarias. Para Assis Marques, que, junto com seu irmão Erotides, tinha comércio, nesse mesmo povoado, ficava uma canoa, contribuição ao provimento das filhas.

A progênie de Maria, embora sem representação no evento, foi contemplada com a casa adquirida por Juca Tomás aos herdeiros de um já falecido Juvenal, na Zacarias. Nessa casa morava Carlinda ("Lilina"), a única do matrimônio com "Maricota" que permanecera em Maricá. E que tinha ido viver na Zacarias, quando, separada do seu primeiro marido, do qual tinha três filhos, engravidara de outro homem. Para seu neto Alcino, filho do casamento desfeito dessa "Lilina" com Leopoldo, e que tinha sido criado na "casa grande", o velho deixava uma tarrafa.

Finalmente, os recursos apurados com a venda de um de seus cavalos seriam destinados a saldar um débito com um negociante da Vila - Jacinto Caetano, o mesmo que, de solitário atravessador de aves e ovos, viria a transformar-se num bem sucedido empresário de transportes, dono da Viação N.S. do Amparo, em Maricá.

Essa declaração testamentária foi seguida de uma exortação, em que Juca Tomás encarecia aos presentes, o valor da conciliação, recomendando-lhes que permanecessem unidos. Assim, pretendia cuidar desse outro legado seu que era o patronímico *Marins*, recebido de Tomás Velho, e que estava em vias de devolver à descendência deste, notavelmente acrescido, pouco depois de ter formulado sua vontade derradeira.

Num dia 22 de agosto, de um ano que pode ter sido o de 1936, Juca Tomás faleceu na "casa grande". O féretro foi conduzido numa canoa guarnecida por Sizenando ("Baque") e Alcebíades ("Ginho"), filhos de Simplício, seu irmão mais velho. Na sua esteira seguiu um longo cortejo fúnebre. As embarcações, para "mais de cem canoas", que se haviam juntado ao longo do caminho, aportaram no Saco da Lama. De lá, o ataúde foi carregado em procissão até à igreja. Na matriz de Nossa Senhora do Amparo, realizaram-se os ritos de encomenda. Depois, Juca Tomás foi enterrado no cemitério de Maricá.

Após dias de recolhimento e jejum, a enlutada casa dos Marins sofreria o primeiro grande abalo consecutivo à morte de seu herói epônimo. Contam os filhos de "Antonica" que Hilário, escudado na condição de primogênito e sob a alegação de que "*morto não fala*", tomara o partido de silenciar a vontade manifesta do pai no que dizia respeito à partilha dos bens dos quais era "inventariante".

Decidira, por exemplo, que a canoa, os remos e a rede-de-gancho, destinadas a “Antonica”, ficariam com seu primo e cunhado Erotides Marques, o “Joca”. Isso prejudicava os herdeiros de “Antonica”, sobretudo o primogênito Henrique, que o falecimento de Juca Tomás transformava em arrimo de família. Do mesmo modo, ficaram sem rede e canoa os filhos de Josefina. E “Moçozinho” ... não teve o seu cavalo!

As partes lesadas não quiseram empenhar-se num conflito. Não “fizeram questão”, desistindo, pois, de sua parte na herança. Assim, prevaleceu a palavra de Hilário e, com ela, sua estratégia: consolidar a aliança com os filhos de Maneco Tomás, homem de confiança de seu pai na Zacarias. O preço desses recursos adicionais – bens de capital e bens simbólicos – foram as tensões que passaram a existir no relacionamento de Hilário – seus primos e cunhados – com os irmãos, filhos de Josefina, ou de “Antonica”. Em contrapartida, reforçava-se a posição da progênie de Emília Rosa, na Zacarias.

Curiosamente, essas disposições do primogênito de Emília tiveram também elas, um aspecto testamentário. Seu autor pouco sobreviveu ao pai. Sua morte pôs em movimento Tobias e “Milita”, que liquidaram o armazém e fecharam, definitivamente, as portas da “casa grande”, para viver na Zacarias. Levaram consigo os filhos de Hilário e “Quéssa”, criados no armazém, desde o incêndio ateadado por sua mãe, que lhes custara a casa – que fora de “Maricota” e que motivara a separação do casal, além da volta de Hilário à casa paterna.

Assim, quando sua prole veio buscar amparo na aldeia de seus avós Juca Tomás e Emília Rosa, pôde esta contar com as irmãs uterinas do pai, casadas com primos – irmãos deste, filhos de um tio-avô que, além de irmão uterino do avô paterno, tinha sido seu grande aliado na Zacarias. Não lhes foi difícil, portanto, encontrar acolhida e condições de sobrevivência no lugar.

Além da descendência de “Fininha” e “Antonica”, sediadas na localidade desde o início, foram para a Zacarias não apenas os filhos e netos de Emília Rosa. Antes da chegada de Tobias e “Milita”, com os sobrinhos, “Lilina”, filha de Juca Tomás e “Maricota”, já morava no povoado. “Lilina” chegara a morar com seus filhos na “casa grande”, quando Juca Tomás

ainda era vivo, pois a casa de “Maricota”, à qual teria tido direito, sucumbira ao desatino de “Quéssa”. Talvez fosse esse o motivo pelo qual Juca Tomás lhe destinara a casa adquirida ao espólio de Juvenal, para ressarcir os filhos de “Maricota”. A presença de “Lilina” no povoado terminou por atrair Benjamin (“Beco”), um de seus filhos, através do qual a linhagem de “Maricota” deitaria também suas raízes na Praia de Zacarias.

Pode-se dizer que o destino sorriu ainda uma vez, embora *post mortem*, ao empreendedor Juca Tomás. Com habilidade e diligência este fora, em vida, tramando uma família extensa, administrando tensões e fomentando lealdades. Seu patrimônio diluiu-se com sua morte. A “casa grande” de Guaratiba foi *desmanchada*. Com o material, quatro outras casas puderam ser construídas. E ainda sobraram telhas... Também na Zacarias tinha existido uma “casa grande”, onde Juca Tomás pousava, quando de suas permanências no povoado. Lá as crianças tinham aula; eram apresentados “teatros de bonecos” e *troupes* de saltimbancos; e realizadas as festas, com música, dança, comida e bebida. Também ela veio abaixo e seus materiais, dispersos, incorporaram-se a outras construções.

Coisa bem diversa sucedeu, no entanto, ao patronímico. Dispersos pelas aldeias da restinga, os Marins envolveram, uns com os outros, os povoados de Zacarias, Barra de Maricá, Guaratiba e Ponta Negra. Ao invés de se diluírem, rarefazendo-se, criaram um centro de gravidade na Zacarias, onde se tornaram, tão disseminados que não se cansam de repetir ao forasteiro: “aqui tudo é uma família só”.

* * *

Pode parecer pretensioso usar, a propósito da história de Juca Tomás, o termo *saga*. E, no entanto, essa palavra se impõe, evocada, talvez, pelo tratamento que Victor Turner deu à *Islendinga Saga*, representando-a como uma seqüência de dramas sociais, como aqueles que, entre os *ndembu* de Zâmbia, tinham sido a sua principal fonte de dados micro-históricos, encaixando eventos ao longo de um determinado tempo¹.

Ao considerar a saga como *forma simples*, Jolles² adverte para a utilização reducionista da categoria *saga*, na qual esta se contrapõe ao dado histórico, como a fantasia à realidade³. De sua parte, prefere dar-lhe um sentido positivo, excluindo a idéia, seja de “uma representação de acontecimentos” a que faltasse o aval da História, seja de “uma criação livre da imaginação popular ligada a acontecimentos importantes da história”. Com a palavra prefere, ao invés, designar, um “produto acabado e tangível, que tem coerência e validade internas”⁴.

Turner lembra o hábito de se apontar, na saga, para uma vida singular, com os seus mistérios, dilemas e destino, mas acredita que essa ênfase deva ser “complementada por um estudo das posições sociais ocupadas pelos indivíduos nas estruturas de parentesco, territorial e política, e nos papéis por eles desempenhados no que os antropólogos chamam de ‘contextos de ação’”⁵.

Esse preceito vem ao encontro do que o próprio Jolles já propusera, em 1930, quando tratava de compreender o fenômeno específico da saga islandesa, enquanto paradigma de um gênero narrativo:

Se pensarmos em termos de “história”, poder-se-á ter a impressão de que as *sggur* realizam de fato, o histórico ou a crônica de uma família; se procurarmos, porém, entendê-las sem preconceito, elas mostram a história existente apenas como evento na história de uma família – e de uma família que escreve a história⁶.

Diante disso, revela-se pertinente a compreensão de Victor Turner para quem “as Sagas se lêem como registros e diários etnográficos, excepcionalmente bem fornidos, escritos por um estro literário incomparável”⁷. No entanto, será que se poderia dizer o mesmo da história de Juca Tomás?

É certo que o relato da vida e peripécias desse personagem não encontrou, até hoje, um artista capaz de dar-lhe uma forma acabada, em prosa ou verso. Não consegui, pois, superar, até o momento, o estágio das atualizações orais. Estas, no entanto, não excluem certos cuidados

com o ornamento literário, o andamento e a modulação emocional da narrativa. Podem ser mais curtas ou mais extensas, segundo a economia dos detalhes. Às vezes têm uma tonalidade jocosa, mas podem aparecer, igualmente, no registro grave do drama, onde ressurgem as paixões das velhas feridas e dos rancores persistentes. Em determinadas circunstâncias, sobrepõe-se às demais uma veia de puro memorialismo, exercício lúdico da lembrança, para fins contemplativos, tanto dos que viram, quanto dos que apenas ouviram dizer. Assim, é dado aos últimos conhecer a natureza de suas relações atuais, tal como emergem dessa história comum.

Quanto ao enredo, não constitui nenhum exagero adotar, com todas as letras, o que afirma Jolles dos heróis da *Islendinga Saga*: “As relações entre os diversos personagens dessa saga são em primeiro lugar, relações entre pai e filho, entre avô e neto, entre irmãos, entre irmão e irmã, entre marido e mulher”⁸.

No caso dos Marins, seria necessário acrescentar, ainda, entre tios e sobrinhos, e, sobretudo, entre primos, os quais podem vir a ser marido e mulher, cunhados e cunhadas, e, no caso dos homens, eventualmente, companheiros de pescaria.

Além disso, no entanto, a história de Juca Tomás permite falar da História. Graças ao seu modo de ligar a trajetória do personagem principal às vicissitudes locais e regionais, faz como a saga, que “relata em termos de personalidades, a história de uma sociedade”⁹. Alcança na verdade, até a época dos viajantes naturalistas, alguns dos quais, como Darwin, Luccock e Saint-Hilaire, atravessaram a região, quando Tomás Velho e seus irmãos já viviam à beira da Lagoa de Maricá.

A história de Juca Tomás, é a história da sociedade dos povoados da lagoa, do ponto de vista de Zacarias. E, assim, permite vislumbrar todo um modo de vida, ordenando-o segundo determinados valores; em primeiro lugar, a própria noção de família, base da sua construção interna, como o é, também, da *Islendinga Saga*.

“Nascida da disposição mental vinculada à família, ao clã, aos laços de sangue, ela construiu todo um universo a partir de uma árvore genealógica...”¹⁰. Exatamente o que acontece com a saga de Juca Tomás,

também ela marcada pelos conflitos em torno da “soberania”, das mulheres e do patrimônio. Basta considerar os seus vários dramas, a começar por aquele que resultou da sucessão de Juca Tomás.

Hilário, testamenteiro infiel, vale-se de uma dessas “unidades elementares em que a saga se cristaliza”¹¹, isto é, de um ato verbal – “morto não fala” – para anular o ato verbal precedente de Juca Tomás, sua repartição equânime da herança. Com isso, fere a noção de família, pois gera no seio desta o ódio, o rancor e, senão a vingança, pelo menos o desejo desta, manifestado na crença de que Hilário tivera morte pronta e ruim por causa dessa traição.

O conflito de Juca Tomás com seu irmão Simplício também se dá em torno de um motivo clássico da saga – o rapto de uma mulher, neste caso, “Antonica”. Consta que Juca Tomás a teria levado para a “casa-grande”, ao seu serviço. Lá começara a seduzi-la, segundo parece, ensinando-lhe a pilar café... Quando, no entanto, “Antonica” apareceu na Zacarias, grávida de Henrique, Simplício fez duras críticas ao irmão, tomando o partido do sogro (Saturnino) e fazendo coro às ameaças indignadas deste, comportamento que levou Maneco Tomás a intervir na briga em favor de Juca Tomás.

Esta atitude de Maneco Tomás, por sua vez, ilustra a primazia da solidariedade interna do grupo de *siblings*, enquanto Simplício opta pela aliança de parentesco com seus afins, que são, no evento, seus tios e sogros, primos e cunhados. Juca Tomás foi pressionado para assumir *responsabilidade* em relação a “Antonica”. Chegou-se a falar em dar parte do acontecido às autoridades. Diante disso, a crise se aprofundou. Juca Tomás ameaçou expulsar a família de Saturnino da casa onde vivia, alegando que era propriedade sua. Maneco Tomás tratou, então, de ponderar com o irmão mais velho (Simplício) que, não sendo o pai da moça, não lhe cabia meter-se no assunto. Deveria, ao contrário, esperar, confiando na capacidade de Juca Tomás para encontrar uma solução adequada, nos termos do costume.

Não faltam, assim, à saga de Juca Tomás, nem as querelas em torno do patrimônio e das mulheres, nem as do adultério, nem tampouco o sangue

derramado, ou misturado de forma problemática, nas relações incestuosas. Bastaria, neste sentido, recordar as acusações veladas que pesavam sobre a ligação de Tobias e “Milita”, irmãos que viviam “como marido e mulher”, embora não tivessem como filhos senão os sobrinhos. Dizer que “não mantinham relações sexuais”, soa como a busca de uma atenuante, para uma situação nada menos do que ambígua.

A própria questão já mencionada da “soberania” não está ausente. Quando Hilário alega ter sido perfilhado por Juca Tomás, invoca sua legitimidade como primogênito, como que atribuindo aos demais a condição de bastardia. E, desse modo, emerge o tema do adultério, pecha que pesaria sobre todas as uniões, menos aquela com Emília Rosa. Assim, o que se procura estabelecer é uma diferenciação de direitos entre a casa dos Marins de Emília e as demais casas de Marins. Operação que, por sua vez, repousava sobre o desconhecimento da prática de Juca Tomás, quando em vida, isto é, do seu esforço para proporcionar às diversas ramificações de sua estirpe igual atendimento. Disposição manifesta no gesto verbal justo de Juca Tomás, ao deixar para cada uma de suas linhagens um quinhão completo de *casa, canoas, remos e redes*, visando garantir sua autonomia e posição de mútua equivalência. Quando Hilário nega uma parte desse quinhão aos seus irmãos, filhos de “Antonica”, não apenas se arroga uma soberania sobre o patrimônio do pai, mas também obriga esses irmãos a, por sua vez, aceitarem subordinar-se a outro irmão—“Moçoquinho”, primogênito de Josefina, seu aliado, junto com ele, principal caixeiro do armazém de Guaratiba e depois, como ele, dono de comércio e pescarias, no seu povoado natal.

Se é verdade, no entanto, que as sagas têm na família o seu princípio construtivo principal, não é menos verdade que as famílias em torno das quais gira o seu entrecho, são sempre grupos cuja singularidade deriva, não só dos laços de sangue, mas também de uma inscrição própria no espaço.

Se considerarmos, como Jolles, os personagens da saga islandesa não como “noruegueses expatriados”, nem tampouco como “irlandeses”, mas como “gente que habita tal colina ou tal enseada, não formando nem um império, nem uma nação, nem um Estado...”¹², veremos que o mesmo se

poderá dizer desses pescadores que vivem no entorno da Lagoa de Maricá. E embora os Marins não estejam apenas na Zacarias, e não sejam a única família do assentamento, pode-se dizer que constituem o seu mais denso núcleo de parentesco, transformando-o, desse modo, no centro de gravidade dessa gente das areias.

A história de Juca Tomás mostra como tudo isso aconteceu a partir da política de casamentos de seu protagonista. Ao reconstruir a genealogia deste, vai associando cada casa, ou família, a um *lugar*, configurando-se, pois, como narrativa de espaço, graças à qual se define o que será, a partir dela, o *teatro de ações* dos Marins, em particular, Zacarias, povoado ao qual originariamente pertenciam e que passou a lhes pertencer, até os dias atuais; como sítio apropriado¹³.

3. Zacarias: “um lugar bom para conviver”

“Zacarias? Zacarias era o nome cristão de um índio que morava aqui. Assim contavam os antigos”. E assim se conta ao estrangeiro para exibir o conhecimento sobre as origens do lugar. Dessas origens, descobre ele, faz parte ainda a Fazenda de São Bento, em cujas terras havia-se constituído o assentamento da Praia de Zacarias.

Essa fazenda remontava, em suas origens, à sesmaria concedida pelo Governo Rodrigo de Miranda Henriques aos beneditinos, em 31 de outubro de 1635. Desde então, não fizera mais que crescer, sendo, já no final do século dezoito, uma das maiores da região, embora o relatório de Miguel Antunes Ferreira ao Marquês do Lavradio (1778), omita sua existência, em virtude, talvez, das rixas entre aquele senhor de engenho e os frades¹⁴.

Meio século depois vamos encontrá-la a caminho do apogeu sob a administração de Frei João de S. José Paiva, ou Frei João Carapeba, como se tornou conhecido. Na segunda metade do século dezenove, tem participação destacada na grandeza rural de Maricá, que chegou a contar “quatro boas dezenas de fazendas”¹⁵, a maioria de café¹⁶.

Durante sua época áurea, a Fazenda de São Bento, possuía capela, engenho, senzalas, habitadas por algumas dezenas de escravos¹⁷, roças e

pastagens. Contava, além disso, com algumas boas vivendas e, em seus currais, arrebanhava cerca de nove mil cabeças de gado. Seus hortos de aclimação eram famosos, incluindo canela, cravo da Índia, pimenta do Reino e da Jamaica, noz moscada, baunilha, chá e sene, além de outras essências preciosas, exóticas e nacionais¹⁸.

A vida parece ter sido farta, durante todo esse período no grande estabelecimento rural, que compreendia 1.750 alqueires geométricos, os quais, incluindo brejos e lagoas, abrangiam toda a faixa litorânea de Maricá, do Alto Moirão, em Itaipuaçu, até Ponta Negra, antiga Mariatiba, ao longo de uma extensão de 36 quilômetros de praia¹⁹.

Habitavam-no centenas de agregados e foreiros; muitos deles sitiantes tradicionais (“que à mesma Fazenda pagavam seus arrendamentos”)²⁰, outros comerciantes, de armazém montado, outros, ainda, pescadores, no mar ou na lagoa.

Com a morte de Frei João, começou a decadência. A responsabilidade desta pode, em alguma medida, ser imputada à inépcia dos administradores que lhe sucederam. O fator principal, no entanto, foi antes a crise da agricultura fluminense, motivada, sobretudo, pela abolição da escravatura, cujos efeitos a proclamação da República tratou de agravar.

Antes disso, porém, a Fazenda passou para Dona Jordina Maria da Conceição, que obteve o *domínio útil* da mesma, em 1881, por aforamento, da Abadia de N.S. de Mont’Serrat do Rio de Janeiro.

Em 1903, esse domínio foi adquirido pelo Cel. Joaquim Mariano Álvares de Castro Junior e Izabel França Álvarez de Castro, sua mulher. Estes lograram transformar o domínio útil em *domínio pleno*, poucos anos depois, em 27 de setembro de 1909. Com isso, os Álvares de Castro, que já possuíam a Fazenda do Flamengo e a Fazenda do Rio Fundo, tornaram-se os maiores proprietários de terras em Maricá.

Esse quinhão veio ter às mãos de seu herdeiro, o Doutor Joaquim Mariano de Azevedo e Castro, pelo formal de partilha dos bens paternos, em 1936, ou seja, mais ou menos na mesma época em que Juca Tomás falecia, na casa grande de Guaratiba²¹.

Pouco tempo mais permaneceu a Fazenda de São Bento da Lagoa em

poder desse herdeiro da aristocracia rural fluminense. Em 18 de novembro de 1943 era vendida à Companhia Vidreira do Brasil (Covibra), estabelecida no Município de São Gonçalo. Entre seus representantes na transação, como sócio majoritário, encontramos, finalmente, Lúcio Thomé Feteira, a quem, pouco depois, caberia a *Fazenda* como parte da massa falida dessa empresa, que durante esses anos extraíra, dos antigos domínios do Mosteiro de São Bento, madeira para seus altos-fornos²².

De todos os elos dessa sucessão, há registro na memória dos pescadores da Praia da Zacarias. As reminiscências da relação com a Fazenda recuam ao tempo dos beneditinos, tempo de muitas histórias, entre as quais destacamos a que segue, apoiada em narrativas ouvidas de antigos moradores do lugar.

Os mais velhos contavam isso. Quando queriam fazer uma casa, para um filho, ou uma filha, que estivessem casando, eles iam lá na Fazenda, em três ou quatro. Botavam roupa de domingo. Iam de chapéu, embaixo do sol forte, pela subida do caminho-das-tropas, esse que sai ali da Ponta do Capim. Cada um levava o seu bastão, para ajudar na caminhada. Às vezes, era preciso espantar algum bicho ou matar uma cobra. Na Fazenda, os padres vinham perguntar - 'Por que vocês vêm com esses paus'? Aí o pessoal explicava. Os padres, então mandavam entrar, mas sem o bordão! Diziam, para deixar encostado na parede, do lado de fora. Depois, davam o descanso; comida, água... coisa assim. Queriam saber como iam as coisas. A conversa adiantava. No fim, o pessoal chegava e perguntava se podia fazer uma casinha para o filho, ou a filha, morar. Eles, então, falavam que podia, mas que tinha que dar alguma coisa que fosse, "um almoço de peixe", cada tanto. O pessoal prometia dar. Então voltava para cá, mas ficava indo lá, levar a pescaria do sábado, para os padres. Era só isso a obrigação dos pescadores. Juca Tomás, já não! Como tinha comércio, pagava algum dinheiro aos padres, igual a

todo mundo que tinha venda na terra deles.

Com Jordina continuou a mesma coisa. De primeiro ela morava lá com o padre. Depois ficou tudo para ela, no mesmo sistema. Ela foi amigada com o Castro, parece, depois da morte do padre. E foi ela que passou a Fazenda para ele, mais tarde. No tempo do Castro, o pessoal continuava indo lá pedir licença para fazer as suas casas. Ele deixava, mas dizia sempre que tinha que dar alguma coisa para ele, porque ele pagava os impostos por aquilo tudo. O pessoal, então, concordava. Não pagavam com dinheiro, que ninguém tinha, quase nunca, mas levavam peixe. E assim foi indo...

Contam que certa vez o filho do Castro, o Joaquinzinho, veio pela restinga e não pôde passar, porque encontrou o pique para a abertura das águas. Genoíno, que era da Barra, então, atravessou ele de canoa. Do outro lado, o Joaquinzinho perguntou: - 'Quanto é o seu trabalho?' O Genoíno respondeu. - 'Seu Joaquim, o meu trabalho não custa nada. É meu dever; dever nosso, atravessar'. O filho do Castro ficou satisfeito, falou: - 'Pois de hoje em diante, se precisar de alguma coisa é só mandar dizer lá na Fazenda'.

Tempos depois, um tal de Hilário-padeiro, morador da Barra, procurou Genoíno, porque queria fazer uma casa. Genoíno, então, escreveu uma mensagem e disse a Hilário: - 'Vai lá no Convento e entrega essa carta, mas espera a resposta e me traz ela'. Hilário fez tudo conforme o combinado e trouxe mensagem de volta. Genoíno leu e falou que ele podia fazer a casa... Por volta de 1939, a Vidreira começou a andar por aqui²³. Depois o Joaquinzinho veio e disse que ia vender para eles, mas que não tinha problema. Ele falou que a gente podia ficar, porque a Companhia só tinha interesse em cortar lenha para a fábrica dela. Isso já era na época da guerra. Depois o Feteira apareceu com a companheira dele, a cavalo... E disse

que era o novo dono. Mais adiante veio uma turma - o Queiroga, português, capataz da *Companhia*; Nilton, empregado do Feteira; o Doutor Francisco, advogado deles; o presidente da Colônia [de pescadores], Francisco Sabino; e o "Chico" Nogueira, que era fiscal da Prefeitura.

Eles pararam na casa de comércio de "Moçozinho". Falaram com ele. Disseram que, ninguém precisava ter medo. Só iam abrir uma estrada, acompanhando o combro da lagoa, sem mexer com os pescadores. Henrique, "Inácio", Domingos e Evaristo estavam lá e ouviram a conversa. Mas, depois, veio o trator com o Queiroga na frente, comandando o traçado. Aí começaram os problemas..."²⁴

Nessa história, alude-se, pois, a todo o processo, durante o qual a *Companhia* se configurou como a grande ameaça à continuidade do povoado, às casas e, para além delas, à parentela, enraizada no lugar.

4. A casa dos Marins

Também na Zacarias verifica-se uma dupla dimensão da *casa*. Ela existe, em primeiro lugar, sob a espécie do patrimônio *stricto sensu*. Significa, neste caso, o conjunto de bens materiais, agrupados em torno da edificação que surge como a matriz de um determinado grupo doméstico.

Em segundo lugar, no entanto, designa as pessoas que constituem esse grupo, o qual se nutre e se reproduz graças a uma determinada forma de manejo desse patrimônio.

Casa não apenas engloba os dois significados, como ainda os articula entre si, enquanto associação de *corpos* e *bens*. Quando uma casa consegue realizar plenamente essa complementaridade de *patrimônio* e *descendência*, costuma adquirir uma inércia. Começa a crescer, a multiplicar-se. Ao fazê-lo vai absorvendo outras casas, que não souberam ou não puderam imitá-la.

Essa inércia dá à *casa* seu princípio dinâmico. Fazendo-a expandir-se. Seu avanço, porém, desperta sentimentos ambíguos. Suas vítimas vêm-

no com reservas, senão com ressentimento. Surgem as acusações. E o conflito segue ao pé.

Ao mesmo tempo, o ímpeto expansionista é percebido como uma decorrência inelutável do próprio ideal da fertilidade, cultivado por todos. E, desse modo, as eventuais resistências ficam enfraquecidas.

Assim, enquanto uns crescem, outros fenecem. O destino de cada grupo doméstico, porém, é a resultante de pelo menos três variáveis: cacife, sorte e habilidade. Seu êxito depende, pois, do quinhão recebido em herança, das vicissitudes de sua história, bem como de sua melhor ou pior participação no jogo, isto é, das estratégias que usa para aumentar seu próprio cacife.

A própria história de Juca Tomás permite exemplificar esse ponto. O “ato notarial” de que resultou o “testamento” de José Antonio Pinto de Marins (Juca Tomás) é significativo, antes de mais nada, pela sua concepção inequívoca do patrimônio *stricto sensu*. Este abrange, não só a casa enquanto edificação, mas também canoas, redes e remos, isto é, a *pescaria*.

Ao destinar *casa e pescaria* a cada um dos ramos de sua descendência, Juca Tomás lhes atribuiu seus respectivos quinhões. Deu, a cada um deles, os bens imprescindíveis à vida e reprodução social.

A idéia da continuidade ocupara um lugar privilegiado nas preocupações derradeiras do patriarca. A prova disso está no que poderia ser o coroamento e a síntese da expressão final de sua vontade: a recomendação aos seus herdeiros de que não brigassem entre si. De que valeriam, com efeito, casas, canoas, redes, remos... sem a correspondente força para resguardá-los e, se possível, multiplicá-los? Um patrimônio não pode subsistir se não há quem o defenda, como observa Germaine Tillion, em sua análise da sociedade mediterrânea²⁵.

Para haver guardiães é preciso, no entanto, que haja descendência. E descendência é prole, que se faz, por sua vez, com alianças. Uma casa é, sobretudo, fecundidade. Fecundidade e política, como o próprio Juca Tomás se encarregara de demonstrar, não excluindo, pois, nem o casamento, nem a disputa, mas supondo ambos, como parte de suas estratégias de ampliação.

Já se afirmou que a aliança matrimonial dos homens transforma um inimigo ou rival em parceiro, mantido à distância como um perigoso envenenador²⁶. No *testamento* de Juca Tomás encontram-se, igualmente, a dádiva e o veneno, pois, afora os bens, deixa aos seus descendentes uma rede de relações, atuais e potenciais. Com ela, transmite-lhes a dupla virtualidade da aliança e do conflito. Deixa coisas, mas acrescenta-lhes os homens, que não de tomar conta delas. Estes, no entanto, podem, muito bem, entrar em competição, e é mesmo provável que o façam, seguindo ditames inerentes ao sistema de relações.

Expansão e florescimento de uns, recuo e esterilidade de outros. Os próprios Marins são o melhor exemplo disso. Surgiram, como vimos, no momento inaugural de sua futura pujança, do casamento de três irmãos, que viviam na Zacarias – Delfino, Saturnino e Tomás Velho, com três irmãs - “Ochica”, Mariana e Rita, da Praia dos Neves, em São José do Imbassá. Dois desses matrimônios redundaram em prole, enquanto o terceiro permaneceu infecundo. Assim, o ramo de Delfino veio a extinguir-se, na medida em que os de Saturnino e Tomás Velho prosperavam, numa nova geração.

Um membro desta, entretanto, investiu na fecundidade e na política mais que os outros. Foi precisamente Juca Tomás, que desposou várias mulheres, com as quais teve casa e filhos. Acrescentou, pois, ao patrimônio dos Marins, bens e descendência, multiplicando seu próprio cacife em face dos irmãos e dos primos.

Dois fatos merecem, neste sentido, atenção particular. O primeiro deles é o casamento com “Antonica”, filha de seus tios Saturnino e Mariana, e, portanto sua prima-irmã. Nisso, aliás, não fez senão seguir o exemplo do seu irmão mais velho, Simplício, que se casara com Inês, irmã de “Antonica”. Como na geração anterior, um par de irmãos casado com um par de irmãs. À diferença daquela, no entanto, temos agora, a unir os cônjuges, não só o matrimônio, ou seja, o parentesco por afinidade, mas, também, os laços consangüíneos próximos, entre primos-irmãos.

O segundo fato importante surge quando Juca Tomás compra a casa de seu tio Delfino, que não deixara herdeiros. Nela estabeleceu Josefina (“Fini-

na”) com os filhos. Essa compra resolvera dois problemas, de uma só vez. Um deles de política, no seio da família, desfazendo a contigüidade das casas de “Fininha” e “Antonica”, inoportuna, pois, as duas se hostilizavam constantemente. O outro de ordem patrimonial. A casa de seu tio Delfino era patrimônio dos Marins da geração ascendente, recuperado para esses mesmos Marins, como quinhão de uma geração descendente, embora colateral.

O valor dessa casa, entretanto, não se reduzia à sua condição de ativo patrimonial. Além disso, pesava sobre ela o fato de ser uma das casas mais antigas do povoado. Delfino parece ter sido um homem próspero, pois chegara a ter dois escravos. E sua casa remontava à primeira metade do século dezenove, já existindo, ao que tudo indica, quando Darwin percorreu a restinga de Maricá.

Em 1978, era habitada por Alcina, viúva de Lúcio José Marins, filho de Juca Tomás com Josefina. O corpo original da casa sofrera acréscimos, mas continuava reconhecível, atestando sua antigüidade.

Antiga era também a casa de “Lilina”. Henrique costumava apontar o copiar da casa, segundo ele, talhado a canivete, por Juvenal, quando este iniciara sua construção. Considerando seus acréscimos, um após o outro, o velho pescador recordava a ocasião em que haviam sido feitos. De acordo com seus cálculos, a edificação tinha-se originado há quase um século. No ano de 78, “Lilina” ainda era viva, e a casa continuava a mesma dos tempos em que tinha sido comprada, por Juca Tomás.

Estas não eram, porém, as únicas *casas antigas* da Praia da Zacarias, nessa época. Havia ainda a de “Néia”, que pertencera a Erotides Marques, filho de Maneco Tomás, casado com Ernestina Emilia Rosa, filha de Emilia Rosa com Juca Tomás, outro Marins. Havia a de “Miolo”, Marins pelo seu pai Hilário, e que fora de Lilica, irmã de Juca Tomás, e de cujas mãos havia passado para Tobias e “Milita”, que a deixaram para “Bibi”, como eles, irmã de Hilário, e, portanto, tia de “Miolo”.

Máximo José de Marins, aliás “Inácio”, filho de Simplício e Inês, prima-irmã deste, habitava, também, uma casa antiga. Antigas eram igualmente, as casas dos irmãos de Inácio: “Candinha”, Sizenando (“Baque”) Alcebíades (“Ginho”), casado com “Binha”, sua prima-irmã,

filha de Juca Tomás com “Fininha”. Sildo Breve Marins, neto de Arminda, irmã de Juca Tomás, era também proprietário de uma das casas antigas da Praia de Zacarias.

Todas essas casas eram referidas e, sempre que possível, indicadas ao etnógrafo, que podia, portanto, acompanhar com os próprios olhos, cada passagem da leitura do espaço construído, quando este era invocado como *testemunho*.

Além delas, havia casas cuja ancestralidade se expressava até mesmo em seu modo de existência, que era, a propriamente falar, espectral. Os mais velhos falavam delas. Apontavam lugares no espaço e descreviam as construções. Falavam, naturalmente, do destino de cada uma. Quem as havia construído, quem as tinha habitado. Recapitulavam trajetórias, sucessões, vicissitudes. Conheciam, caso a caso, não só o motivo de seu desaparecimento, como, ainda, a destinação dos seus restos²⁷.

Neste sentido, destacavam sempre os materiais que, oriundos de sua demolição, tinham sido incorporados a outras casas. Talvez, por isso, preferissem o termo *desmanchar*. Com efeito, mais do que destruídas, as casas eram *desfeitas*, reduzindo-se aos seus componentes. Estes, por sua vez, eram reaproveitados, de acordo com os quinhões estabelecidos em cada processo sucessório. Uma casa podia, então, transformar-se em várias outras, ou em partes destas. A nova edificação, entretanto, incorporava, com os materiais, a memória da proveniência deles, apossando-se, *pars pro toto*, da antiga vivenda e do vínculo genealógico nela fundado.

Era como se não fosse possível falar das famílias sem falar das casas, e vice-versa, já que, para além de si próprias, as casas corporificam e abrangem um patrimônio mais amplo. Este, por sua vez, se reproduz, no tempo e no espaço, como atesta o progressivo desdobramento das edificações.

Desse modo, surgem autênticos *compounds* — agrupamentos domésticos em cujo recinto territorial residem, num determinado momento, várias famílias conjugais, resultantes da expansão de uma família. Um casal convive aí com filhos casados, eles mesmos já com prole. Algum filho ou irmão celibatário pode, igualmente, fazer parte desse grupo; ou algum sobrinho ou afilhado, casado ou não.

Num mesmo recinto encontram-se, pois, de acordo com o desenvolvimento do ciclo doméstico, pais e filhos, irmãos e irmãs, cunhados e cunhadas, tios e sobrinhos, sogro e sogra, com genros e noras. Todos eles têm parte no trabalho de aquisição, consolidação e expansão do patrimônio, e, portanto, o direito de desfrutá-lo. As decisões de consumo não podem, por isso mesmo, restringir-se à esfera dos indivíduos ou das famílias conjugais, sendo, ao contrário, em grande parte, o resultado de um processo de alocação e re-alocação de recursos, que envolve o grupo doméstico na sua totalidade.

A economia desse grupo dedica-se, pois, “a reproduzir e fazer frutificar essas duas formas distintas, porém complementares da casa: os bens e os corpos”²⁸. Assim, se a casa compreende o patrimônio, isto é, um conjunto de bens materiais e simbólicos, compreende, ao mesmo tempo, o corpo, individual e coletivo, graças a cujo desenvolvimento o grupo adquire pertinência, no tempo e no espaço.

A casa tem, neste sentido amplo, uma dupla dimensão. É o lugar próprio do grupo, seu patrimônio, e é o próprio grupo, enquanto princípio coletivo de gestão desse patrimônio. A articulação dos seus membros gera sua duração pela fecundidade e o seu espaço, através dos movimentos que executa no quotidiano para apropriar-se do meio onde vive. Co-residência e gestão coletiva são, portanto, seus princípios estruturais.

A associação da família com o patrimônio é não só inequívoca, como necessária. Isto não significa, porém, que esses grupos domésticos ampliados se comportem como mônadas. Vemos, ao contrário, que a despeito de sua relativa autarquia e autonomia, encontram-se inseridos numa complexa rede de parentesco. É no seio desta que cada família traça sua política de alianças.

Para alcançar as peculiaridades dessa política, no entanto, é preciso ter em mente, uma vez mais, a história dos Marins. Ao considerá-la sob esse aspecto, vê-se que o casamento de três irmãos com três irmãs deu origem a uma geração de primos paralelos. O casamento entre primos-irmãos já se registra aí, em dois casos, o de Simplício e o de Juca Tomás, que se casaram com duas irmãs, suas primas paralelas. A quantidade de primos-

irmãos multiplicou-se, a partir dessa segunda geração. E, na terceira, o casamento entre primos paralelos continua freqüente, acrescido, agora, em grande número, de matrimônios entre primos em segundo grau.

Cada grupo de co-residentes surge, pois, como fruto dessa política de alianças, que confere ao recorte dos primos um valor privilegiado como universo das escolhas matrimoniais. A divisibilidade do patrimônio pela herança, opõem-se, dessa forma, uma estratégia de reagrupamento dos bens pela refusão das linhas de descendência, e/ou recuperação por compra do patrimônio alienado ou ameaçado de alienação, como aconteceu com a casa de Delfino, por exemplo.

Nem todos são igualmente bem sucedidos no desenvolvimento dessa estratégia. Alguns porque não se casam. Outros porque se casam, mas não têm filhos, ou perdem-nos, em virtude do matrimônio, para outras famílias, de outros assentamentos.

A maioria, entretanto, casa-se, não só no próprio povoado, mas dentro da grade genealógica dos Marins, tratando, dessa maneira, de maximizar um cacife material e simbólico, gerado, mantido e multiplicado no seio dessa família.

Não é sempre que se consegue a mesma combinação feliz de patrimônio e fecundidade que foi a marca registrada de Juca Tomás. Nesse jogo existem perdedores e ganhadores. Talvez seja mesmo necessário que um ramo dos Marins se estiole, para que outro possa frutificar. Isso não impede, porém, que o patrimônio mais amplo do grupo seja acrescido.

Basta olhar mais de perto a sociedade constituída por esses grupos domésticos ampliados. Vê-se, então, que é feita, não só de pais e filhos; avós e netos; sogros, genros e noras; tios e sobrinhos; irmãos e irmãs; mas ainda, e sobretudo, por uma série infindável de filhos de irmãos e primos, passíveis de se associarem de múltiplas formas, pelos laços do parentesco.

Esses primos, em vários graus, podem ser esposos, cunhados e concunhados; compadres e comadres; sobrinhos dos mesmos tios e tios dos mesmos sobrinhos; avós dos mesmos netos e netos dos mesmos avós.

O povoado desenvolveu-se, pois, à sombra de uma *casa antiga* – a casa dos Marins, com seu patrimônio. Mas o que vem a ser esse patrimônio

senão o lugar chamado *Zacarias*, ao qual se associa o patrimônio comum, e sua consagração na *história/saga de Juca Tomás*? E não são, por acaso, este patronímico e esta saga fontes de pretensões legítimas, de alianças e conflitos? E não é, portanto, o legado que Juca Tomás soube representar de forma superlativa, que dá a esse grupo sua configuração sociológica peculiar?

Diante dela, no entanto, como não evocar Le Play, fazendo referência à categoria tipológica da *família-tronco*²⁹? Não seriam esses Marins a florescência de uma de suas possíveis atualizações? Nessa direção levamos alguns dos seus aspectos notáveis:

- o reconhecimento de um princípio de co-residência, que preside a formação dos grupos domésticos ampliados;
- a estreita associação entre família e patrimônio, encontrando-se este centrado na *casa* sobretudo quando é *antiga*;
- uma economia que vincula casa e trabalho, conferindo-lhe uma certa autarquia e autonomia;
- senão a indivisibilidade do patrimônio, a tendência a mantê-lo e recompô-lo, absorvendo, sempre que possível, os quinhões ancestrais ou colaterais que a esterilidade genealógica ameaça de alienação;
- finalmente, o fato de serem os direitos, as obrigações e os quinhões derivados do grupo doméstico enquanto princípio de gestão coletiva desse patrimônio, transformando-o em núcleo e fonte de uma ordem consuetudinária.

Cada *casa* compreenderia, neste sentido, não só um determinado cacife, mas uma dinâmica que visa conservá-lo, multiplicá-lo e redistribuí-lo, aumentado, aos descendentes. Além disso, teria de contar com a sorte; e não apenas com esta, mas, também, com a habilidade daqueles que a encabeçam, responsáveis pelo delineamento de suas estratégias de multiplicação dos corpos e dos bens.

Quanto aos primeiros, contam, sobretudo, os movimentos no tabuleiro da genealogia. E o que se verifica, nesse caso, é o predomínio, não só do casa-

mento entre nativos do povoado, como também a preferência pela aliança com primos. Aliança tanto mais forte quanto mais próximos os aliados.

Talvez advenha daí a inclinação para considerar o grupo, em seu conjunto, como uma *sociedade de primos*, à maneira do que já se fez para as populações ribeirinhas do Mediterrâneo europeu³⁰. Nesse rumo apontam fatos tais como:

- a constatada endogamia familiar, com base na frequência dos casamentos entre primos, em graus muito próximos;
- a endogamia territorial, com cerca de 70% das uniões entre nativos do lugar³¹;
- a tendência a evitar, o mais possível, qualquer diminuição do patrimônio;
- por fim, o predomínio da administração sobre a posse do patrimônio, como se o titular deste fosse, apenas, uma espécie de *fidei comisso*.

Em síntese, temos então aí um sistema de relações de parentesco que favorece a fusão das linhas colaterais através de suas estratégias de aliança matrimonial e, por intermédio dessa fusão, ou do resgate por compra, favorece também sucessivos reagrupamentos do patrimônio.

Não é de somenos importância a constatação de que se tratava, na maioria dessas alianças pelo casamento, de casos interditos pela ordem legal. O direito canônico, por exemplo, proibia, não só o casamento em linha reta, até o infinito, mas, também, na linha lateral, até o terceiro grau inclusive. Isto é, primos-irmãos estavam impedidos de contrair matrimônio; primos em segundo grau, da mesma forma.

O parentesco por afinidade, na Zacarias, entretanto, desconsiderava tais proibições. Incorria, além disso, em vínculos onde se verificava multiplicidade de impedimento, como no caso de se casarem dois irmãos com duas irmãs, e dois primos com duas primas, ou, ainda, quando os pais de uma das partes são primos entre si, sendo também, primos os que se pretendem casar³².

O decreto n.º 181 de 24 de janeiro de 1890, com o qual a República instaura o estatuto do casamento civil, não acompanhou as disposições da legislação canônica quanto aos impedimentos. Foi muito menos restritivo, proibindo, apenas, por parentesco, o casamento entre ascendentes e descendentes, e entre irmãos. Só impedia, portanto, o matrimônio entre aqueles graus aos quais a igreja católica não concedia dispensa em caso algum³³.

As causas canônicas em função das quais o casamento entre graus colaterais próximos era permitido, compreendiam, entre outras, a *angustia loci*. Esta, em sua forma absoluta ou relativa, ocorrida quando: “no lugar de origem ou ainda de domicílio, (...) o parentesco da mulher está propagado de tal sorte, que lhe não é possível encontrar outrem (de igual condição quanto à geração, família e costumes) com quem se case, senão consanguíneo ou afim, e lhe é por demais penoso abandonar a pátria”³⁴.

Com esse argumento, e com a nova ordem jurídica republicana, tornou-se possível, não só resolver a *angústia do desterro*, mas dar cobertura legal a uma política de casamentos preocupada, desde antes, com questões de patrimônio, pois não é provável que as estratégias matrimoniais vigentes fossem ditadas, exclusivamente, pelo isolamento. Os matrimônios contraídos entre nativos de Zacarias e gente de outros assentamentos, localizados nos arredores, parecem infirmar esta hipótese.

Vê-se, ao contrário, que a família, enquanto, princípio de gestão coletiva do patrimônio, toma corpo, na sua extensão máxima – a dos Marins – quando se defronta, por assim dizer, com o estrangeiro. Este constitui uma ameaça, sempre que o celibato, o matrimônio estéril, ou a decisão individual, abrem a possibilidade de alienação de bens até então mantidos no seio da família.

Em seu aspecto mais abrangente, esse patrimônio é o próprio povoado. A equação entre a casa dos Marins e o assentamento da Praia da Zacarias, revela-se, sem deixar margem a dúvidas, na oposição dos Marins à Companhia, quando esta tenta deslocá-los do lugar. É nesse momento que Zacarias surge como *aldeia de irredutíveis*, isto é, *locus* próprio daqueles que não admitem a redução de seu patrimônio.

E não é precisamente isso que a Companhia intenta, quando pressiona os pescadores, seja pela intimidação pura e simples, seja pela sedução, no sentido de abandonarem suas casas e o lugar, em troca de um título de propriedade na “Vila dos Pescadores”?

Compreende-se, então, melhor do que nunca, a hierarquia moral estabelecida entre “os que *se renderam*, os que *se venderam*, e os que *lutarão*”. O que estes últimos reprovam nos anteriores é, seja a passividade, seja a aliança com o estrangeiro (“gente de fora”). Tanto uma quanto a outra abrem claros no tecido da sociedade de primos.

Para “os que se renderam”, vale o princípio de que não existe quantidade social e politicamente neutra, no seio de uma comunidade. “Os que se venderam”, no entanto, são vistos como traidores, pois trocaram sua afiliação e posição no povoado, como se fossem bens possuídos a título individual, isto é, mercadorias passíveis de uma troca vantajosa.

Seja como for, em qualquer dos casos, tal comportamento é duplamente ameaçador, pois ao mesmo tempo em que avilta os valores fundamentais do grupo, cria perigosas lacunas no plano da morfologia social. Lacunas territoriais, demográficas e genealógicas.

Os claros abertos no espaço do assentamento são enclaves da Companhia. Constituem, pois, uma ameaça ao patrimônio dos Marins em sua dimensão física. Subtraem-lhe terrenos e casas. E se tornam virtuais cabeças-de-ponte para uma futura ocupação por esse temível adversário.

Ao mesmo tempo, esgarçam a rede de parentesco, não somente porque a cisão de que resultam semeia a discórdia, mas porque rarefazem a massa da parentela, roubando-lhe parte considerável de suas forças e alternativas de aliança. Com isso, fica afetada a densidade demográfica, genealógica e moral do grupo, que perde capacidade de retaliação e vê posta em dúvida a sua legitimidade como sede da *casa antiga* dos Marins.

Já no final dos anos cinqüenta, o conflito – “A luta do Tostão contra o Milhão” – entre Zacarias e o empreendimento imobiliário era declarado. Os problemas vinham de antes. O relatório de Lejeune de Oliveira registrava, desde 1955, a expulsão de pescadores de seus tradicionais assentamentos³⁵.

Duas décadas mais foram necessárias, entretanto, para que os moradores da Praia de Zacarias recorressem a uma ação coletiva no campo da ordem legal. Houve processos isolados, como o de Lúcio José de Marins e de Assis Marques, anteriores a essa época. Só em 1979, porém, um grupo de trinta e sete pessoas, entre homens e mulheres, impetrou um *mandato proibitório* contra a SEAI - Sociedade de Explorações Agrícolas e Industriais, S.A., solicitando garantias contra a turbação e/ou esbulho possessório, que julgavam iminentes dada a ação da Companhia, cujo sócio majoritário era Lucio Thomé Feteira.

Dos impetrantes, dezoito (18) têm o sobrenome *Marins*, oito (8) assinam *da Costa*, dois (2) *Marques*, os demais: *Correia* (1), *Baptista* (1), *da Rocha* (1), *da Rosa* (1), *dos Anjos* (2), *Cordeiro* (1), *do Amparo* (1) e *Gonçalves* (1). Os dois *Marques* são, na verdade, *Marins*, descendentes de Maneco Tomás, por seu filho Erotides ("Joca"). *Correia* é *Marins* por parte de mãe, (Benjamin "Beco"), filho de "Lilina". *Cordeiro* é casada com um *Marins* ("Henrique"), primogênito de Juca Tomás com "Antonica". *Baptista* é nome de casada de uma *Marins*, neta de "Antonica", através de seu filho Prelidiano ("Mucinho"). Os *da Costa* são ligados aos *Marins*, por laços de afinidade, em vários casos.

O sobrenome *do Amparo* é de Altina, casada com João Pedro da Costa. Suas filhas "Nêga" e "Lioca", contraíram matrimônio com dois *Marins*: "Nêga" com "Mucinho", filho de Juca Tomás e "Antonica"; e "Lioca" com "Baque", filho de Simplício e Inês, estes, primos paralelos bilaterais, já que filhos de dois irmãos (Tomás Velho e Saturnino) que se casaram com duas irmãs (Rita e Mariana de Jesus). A outra filha de Saturnino - "Jona" (Ângela), era casada com "Sarico" (Agrípio Luis da Costa), filho de Manuel Luís da Costa e Arminda, sendo esta irmã de Juca Tomás, uma *Marins*, portanto.

O *da Rocha* pertence a Oscarino, filho de Norávia, irmã de Lúcio, sendo, pois, filha de Juca Tomás com "Fininha". Oscarino, entretanto, é casado com Dilma, que é irmã de "Píu" (o *caput* da ação judicial), e, também, de "Tuguesa" (Dilce), mulher de "Cóia", o qual era filho de Hilário e "Quêssa"; de Cenira³⁶; de Ari; de Damião, casado com Lídia, filha de

"Beco" (Correia), e neta de "Lilina"; e de "Gracinha", casada com Francisco (Gonçalves) - um "nordestino".

Esses trinta e sete alegam sua condição de pescadores e/ou famílias de pescadores, ameaçadas "na tranquilidade da sua posse, exercida *animus domini*, há muitos anos", pelo projeto de urbanização da Cidade de São Bento da Lagoa: "A ameaça se concretiza pela colocação de tratores na derrubada de elevações próximas, abertura de caminhos entre as casas ali construídas, em evidente tentativa de esbulhá-los de sua posse"³⁷.

O arrazoado qualifica as ações da SEAI de "arroubos megalômanos", acusando-a de, com a expulsão intentada, impossibilitar o exercício profissional dos impetrantes.

A Contestação da impetrada afirma poder documentar sua propriedade, "mediante títulos que, sem solução de continuidade, vão até o século XVII, ainda ao tempo de D. João VI (*sic*)"³⁸. Quanto aos habitantes, alega ter-se ocupado dos aspectos sociais e humanos dos "verdadeiros pescadores que trabalhavam em Zacarias", oferecendo-lhes 46 casas ("construídas com todos os requisitos") com títulos de propriedade ("inteiramente de graça"), na "Vila dos Pescadores"³⁹. Ao mesmo tempo, afirma uma distinção entre "antigos arrendatários ou moradores" e pessoas que considera intrusas na propriedade, preocupadas com impedir a "legítima urbanização" da área, em prejuízo não só dos interesses da S.E.A.I., "mas de todo o Município de Maricá"⁴⁰.

Quanto à posse invocada pelos Autores da ação, desqualifica-a, em termos contundentes:

São alegações desacompanhadas de um simples documento (...) proclamam-se os Autores possuidores de lotes de terra.

Que lotes? Que medidas? Que confrontações? Tudo vago como o infinito.

Aludem a uma entidade imaginária que intitulam "Colônia de Pesca Artesanal da Praia de Zacarias". Qual a sua personalidade jurídica? Dir-se-ia um disco voador querendo Interdito Proibitório para aterrissar em terreno particular e alheio⁴¹.

Outro argumento de peso invoca, em apoio do que chama “a posse consciente e responsável sobre toda área da Fazenda [de São Bento da Lagoa]”, o fato de ter a Companhia investido, “sem interrupção”, “vultosíssimos capitais” em obras voltadas para o saneamento, o urbanismo e o progresso da região⁴².

Finalmente, apela-se para o próprio projeto da “Cidade de São Bento da Lagoa”, bem como para a legitimidade de seu principal mentor, avalista da excelência dessa... “grande obra que dará ao Município de Maricá o privilégio de um recanto primoroso, talvez uma Miami em miniatura, concebido pela exímia arquiteta - urbanista Maria Elisa Costa sob a supervisão do professor Lúcio Costa”⁴³.

Os laudos periciais que representam, respectivamente, o Juízo e a Ré, parecem coincidir neste ponto, tanto quanto nos demais. De acordo com a perspectiva de seus autores, ambos engenheiros⁴⁴, a situação que se configura é a seguinte:

1. Os pescadores não possuem quaisquer títulos capazes de lhes assegurar, seja a posse seja a propriedade dos seus terrenos;
2. Não podem sequer reivindicar as benfeitorias, feitas sem autorização do legítimo proprietário Lucio Thomé Feteira⁴⁵;
3. O projeto da “Cidade de São Bento da Lagoa” abrange a área de Zacarias, e sua execução implica, necessariamente, na retirada dos imóveis;
4. As “rústicas casas” deveriam ceder lugar a um hotel de luxo, fruto do espírito de empreendimento de “um homem com muita fé, humano e corajoso”, que se dispusera a investir em “região tão adversa”;
5. Os moradores dessas casas só teriam a ganhar com isso, obtendo, de uma só vez, lotes urbanizados, casas de alvenaria, escritura quitada e luz elétrica, tudo que não tinham e deveriam, em sã consciência, prezar. E a uma distância de 500 metros dali, ou seja, na “Vila dos Pescadores”.

Diante disso, a “persistência de não quererem mudar-se para melhor situação como legítimos proprietários de suas casas e terras”, não pode parecer aos olhos do perito, senão o capricho de alguns, tanto mais irracional, quando contrastado com a atitude dos sensatos: “É bem verdade que muitos aceitaram e hoje vivem felizes [na Vila dos Pescadores], no

entanto outros, ou por equívoco, ou porque se acham enganados, estão impedindo o progresso e a melhoria das condições de vida dos seus filhos, dando-lhes outras opções de trabalho⁴⁶⁹.

Esta última parte do argumento é, talvez, a mais insidiosa. Acusa de retrógrados todos aqueles que não aceitam deslocar-se para as *casas novas*. Ao mesmo tempo, pretende caracterizá-los como insolidários para com a própria descendência, comprometendo, desse modo, o futuro de seus sucessores. Finalmente, semeia a cizânia, jogando os contemporâneos uns contra os outros. Sua maior arma, neste sentido, é o *progresso* como *télos* abrangente e inquestionável, encarnado, para todos os efeitos, pela cidade e por tudo que com ela se relaciona.

Tudo que se opõe a essas convicções adquire, *ipso facto*, o caráter de insensatez. Com efeito, como pode alguém se opor à melhoria das condições de vida, preferindo permanecer na estagnação e no subdesenvolvimento?

4. Conclusões: sobre a memória, a história oral e a vindicação de direitos

A etnografia que configura nosso caso exemplar, gira em torno da história de uma família que, com seus dramas e conflitos, internos e externos, ao longo de seis gerações, participa da história local, construindo-se, não apenas com suas ações, mas também com as narrativas que se entretecem em sua memória.

Como toda e qualquer saga, a de Juca Tomás e dos Marins compreende uma série de episódios em cujo centro se encontram questões relativas ao patrimônio. A forma, no entanto, pela qual tais episódios são documentados é essencialmente oral e consiste na sua elaboração e recordação por meio de narrativas.

Essas narrativas se referem à gênese, transmissão e eventual cessação de direitos com suas correspondentes obrigações. Neste sentido, todas as narrativas apresentadas dizem respeito a um ou mais desses pontos e o fazem com um propósito que ultrapassa o simples registro de caráter memorialista.

É nosso ponto de vista que todas essas narrativas têm um caráter vindicatório, quer dizer, relatam os embates criados em torno do patrimônio por ameaças, endógenas ou exógenas, ao mesmo.

Um exemplo das primeiras encontra-se no que, com certa impropriedade, chamamos de “ato notarial”, em que Juca Tomás dispõe, *in articulo mortis*, dos bens sob sua guarda. Ao contar a história de Hilário, caracterizando-o como testamenteiro infiel, um dos ramos de sua família assinala o esbulho de que se considera vítima. Através da referência à desqualificação das palavras do moribundo (“morto não fala”) exige o (re-)conhecimento de um direito. Assim, reivindica a validade do *dito* e, com ela, a legitimidade de suas pretensões, desistindo embora de haver os bens em questão pela via da ação judicial, talvez em virtude de um cálculo onde os custos sociais de tal intento adquirem um peso considerável, com a provável cisão da parentela.

A história dos três Marins casados com três irmãs, tal como a história de Juca Tomás e suas seis mulheres, também elas ultrapassam o nível da simples memória genealógica. Servem para atestar, seja a antiguidade da família, seja sua preeminência na Praia da Zacarias.

O relato de “Baque” e “Ginho”, remontando às narrativas de “Inácio” (Máximo), sobre as idas à Fazenda de São Bento, para obter dos “padres” a autorização de construir casas para seus descendentes, quando estes se casavam, tem igualmente aspecto de vindicação. Para convencer-se disto, basta considerar como aí se historia e legitima a ocupação do lugar, dando conta da aquisição do direito de moradia e das obrigações correspondentes devidas aos proprietários da Fazenda, fosse a Ordem de São Bento, a viúva Jordina ou a família Alvares de Castro. Que esta última seguiu a prática de autorizar a moradia, revela a história da gratidão do jovem Castro para com Genoíno, conferindo-lhe o privilégio de intercessor.

Finalmente, a história da primeira visita de Lúcio Thomé Feteira à restinga e ao povoado, por sua vez, registra a palavra empenhada pelo empresário, diante de testemunhas, de que os pescadores podiam continuar morando no local. Com a narrativa reivindica-se, pois, a legitimida-

de da permanência na Praia da Zacarias, ao mesmo tempo em que se reclama a validade do pronunciamento de Feteira.

Em todas as narrativas se dão a conhecer direitos, rememorando a maneira pela qual foram adquiridos, para justificá-los, defendê-los e pleitear sua manutenção.

Contra isso invoca-se o documento escrito ou a ausência dele. Desse modo, os advogados representantes da Companhia, reivindicam para a documentação lavrada em cartório o privilégio exclusivo da evidência legal, descartando o que chamamos de *narrativas vindicatórias* como pretensões tão infundadas quanto bizarras (“*Dir-se-ia um disco voador querendo Interdito Proibitório para aterrissar em terreno particular e albeio*”).

Marcel Mauss, entretanto, assinalava que não há oposição necessária entre direito escrito e direito costumeiro, pois este último não deixa de ter suas fórmulas, sejam eles provérbios, adágios, máximas ou etiquetas. Pretender que tudo se codifique e/ou deduza das codificações racionalmente constituídas é ingenuidade ou arrogância, ou as duas coisas.

Daí sua conclusão – “*Il faudra donc chercher le droit un peu partout*”¹¹. Conclusão que fazemos também nossa, com o pressuposto fundamentado de que as narrativas coletadas na etnografia da Zacarias devem ser entendidas como o registro (e, portanto, documento) oral de gestos verbais instauradores e legitimadores de direitos, com plena validade para atestar e fundamentar a reivindicação dos mesmos.

Notas

1. Turner, 1985:74. “An Antropological Approach of the Icelandic Saga”, originalmente in Beidelman, 1971.
2. *Formas Simples*, 1976:60-82.
3. Cf. *idem*, *ibidem*. 61.
4. *Idem*, *ibidem*. 62.
5. Cf. Turner, 1985: 83.
6. Jolles, 1976: 68.
7. Cf. Turner, 1985: 91.
8. Jolles, 1976: 68.
9. Cf. Turner, 1985: 90.
10. Cf. Jolles, 1976: 76.
11. Cf. Jolles, 1976: 74.

12. Cf. Jolles, 1976: 68.
13. Para o papel fundacional das narrativas de espaço, ver Jolles, 1976: 68.
14. Cf. Figueiredo, 1952: 41. O relatório faz referência, apenas, à existência de 5 engenhos reais.
15. Figueiredo, *idem*: 47.
16. Havia ainda, 13 engenhos de açúcar e aguardente.
17. Cf. Figueiredo, 1952: 62. Em 1833 já trabalhavam na fazenda 41 escravos.
18. Cf. Figueiredo, *idem*: 63.
19. Cf. Figueiredo, *idem*: 62.
20. Figueiredo, *idem*, *ibidem*.
21. O *Formal de partilha* está datado de 27/04/1936, quatro meses antes da morte de Juca Tomás, portanto.
22. As informações sobre a cadeia sucessória constam da escritura de compra e venda da Fazenda de São Bento lavrada no cartório de São Gonçalo em 8/11/1943.
23. Em 1942 chegou a correr um arrendamento da Fazenda a Joaquim Martins ("português, solteiro, maior, industrial", que cedeu os seus direitos à Covibra, por ocasião da venda efetuada em 1943.
24. Depoimento de Preliadiano José de Marins ("Mucinho") e Alcebiades José de Marins ("Ginho"), em 19/09/1992 e 02/10/1992, respectivamente. (G/N).
25. Cf. Tillion, [1966] 1967: 92.
26. Cf. Heusch, 1978: 208.
27. Cf. Vogel & Mello, 1984.
28. Certeau, 1980:116.
29. Le Play *apud* Barreto, R. & Willems, E. (1940:61-66). Flandrin, J-L.. (1976: cap. II); Goody, J./ *et al.* (1978: 84-85).
30. Tillion [1966]1967.
31. Em 1985, dos 37 matrimônios estabelecidos na Zacarias, 25 eram de pessoas nascidas e criadas ali mesmo.
32. Cf. *Concilium Plenarium Brasiliense*. 1939: 218 (art.9), 220, 223 e 225.
33. Cf. Macedo Soares, 1909: 21.
34. Cf. *Concilium Plenarium Brasiliense*, 1939: 255.
35. A propósito, ver Oliveira, 1955: 214.
36. As irmãs Dilce e Cenira tiveram suas casas postas abaixo por injunção da "Companhia", em episódios marcados pela violência, amplamente divulgados pelos jornais.
37. Cf. fols. "5" do *mandado proibitório* de 10 de maio de 1979. Os fatos em causa foram confirmados pelo perito do Juízo, às fols. "26" do seu relatório de 25/05/80.
38. *Contestação* fols. "3". (10.08.79).
39. 34 pescadores, com as respectivas famílias, ter-se-iam mudado para lá, segundo a *Contestação*.
40. Cf. fols. "5", da *Contestação*.
41. Cf. fols. "2" e "3" da *Contestação*.
42. São estas as categorias explícitas utilizadas na *Contestação*. (fols. "4").
43. Cf. fols. "4" da *Contestação* (grifo nosso).
44. Sérgio Antonio Abunahman (CREA Nr. 1445-D/RJ) e Adolfo Almeida de Aguiar (CREA Nr. 4022-D/RJ). Os laudos são datados de 25/05/80 e 03/06/80.

45. A perícia estabelece que a área em questão, Zacarias, não pertence à S.F.A.I, mas ao seu sócio majoritário.
 46. Cf. laudo do perito da Ré, às fls. "3".
 47. Mauss,1947: 113.

Referências bibliográficas

- BARRETO, R. & WILLEMS, E. *Leituras Sociológicas*. São Paulo: Edições da Revista de Sociologia. 214 p. (Série Ciências Sociais. Vol. I), 1940.
- BEIDELMAN, T.O. (org.). *The Translation of Culture*. Tavistock & London: Tavistock Publications, 1971.
- CERTEAU, Michel de. *L'Invention du Quotidien*. 1/ Arts de Faire. Paris: Union Générale d'Édition. 375 p. (Coll. 10/18), 1980.
- Consilium Plenarium Brasiliense*. Petrópolis: Vozes. 1939, 426 p.
- FIGUEIREDO, Eduardo Rodrigues de. Grandeza e decadência na vida rural de Maricá. *Anuário Geográfico do Estado do Rio de Janeiro*, nº 4, 1951. Rio de Janeiro: IBGE. p. 41-78, 1952 .
- FLANDRIN, Jean Louis. *Familles*. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société. Paris: Hachette, 1976, 287 p.
- GOODY, Jack; THIRSK, Ivan & THOMPSON, E.P. *Family and Inheritance*. Rural Society Western Europe 1200-1800. London/ New York/ Melbourne: Cambridge University Press, 1978, 421 p.
- HEUSCH, Luc de. "Introdução a uma ritologia geral". In: Morin, Edgard & Piattelli-Palmarini, Massimo, et al., (orgs.). *A unidade do homem*, vol. III. São Paulo: Cultrix, 1978. p. 202-236.
- JOLLES, André. *Formas Simples*. Lenda, Saga, Adivinha, Ditado, Caso, Memorável, Conto, Chiste. São Paulo: Cultrix, 1976. 222 p.
- MACEDO SOARES, Oscar de. *Casamento Civil*. Decreto nº 181 de 24/01/1890, comentado por O. de Macedo Soares. Rio de Janeiro: Garnier, 1909[1890]. 207 p.
- MAUSS, Marcel. *Manuel D'Ethnographie*. Paris: Payot, 1947. 211 p.

- OLIVEIRA, Lejeune de; NASCIMENTO, Ruben; KRAU, Luiza & MIRANDA, Arnaldo. *Observações biogeográficas e hidrobiológicas sobre a lagoa de Maricá*. Rio de Janeiro: Instituto Oswaldo Cruz, 1955. p. 171-227. Memórias do Instituto Oswaldo Cruz, T. 53, fasc. 2, 3 e 4.
- TILLION, Germaine. *La Condición de la Mujer en el Área Mediterránea*. Barcelona: Ediciones Península, 1977. 211 p. Trad. de *Le Harem et les Cousins*. Paris: Seuil, 1966.
- TURNER, Victor W. "An Anthropological Approach to the Icelandic Saga". In Beidelman, 1971.
- TURNER, Victor W. *On the Edge of the Bush*. Anthropology as Experience. Ed. Edith L.B. Turner. Tucson: The University of Arizona Press, 1985. 328 p.
- VOGEL, Arno & MELLO, Marco Antonio da Silva. Sistemas Construídos e Memória Social: uma Arqueologia Urbana?. *Revista de Arqueologia*. 2(2), jul.-dez. Belém: CNPq/ Museu Goeldi, 1984. p. 46-50.

Resumo

Tomando como ponto de partida a história de Juca Tomás, espécie de herói epônimo da praia de Zacarias, e a memória oral dos habitantes desse assentamento de pescadores da Lagoa Grande de Maricá, pretende-se refletir sobre as implicações da convivência problemática de formas de fundamentação e transmissão de direitos, explicitadas no antagonismo entre as narrativas vindicatórias e a tradição cartorial, advinda das formas escriturárias.

Palavras-chave

Fundamentação de direitos, transmissão de patrimônio, oralidade e escritura, memória e narrativa.

Abstract

The history of Juca Tomás – eponymous hero of Zacarias beach – as well as the oral memories of the fishing settlement in the “Lagoa Grande de Maricá” provide a reflection on the implications of the complex intimacy between fundamentation and transmission of rights, which arise from the vindictive narrative and the notary public tradition.

Key-words

Fundamentation of rights, transmission of property, orality and write, memory and narrative.

RELIGIÃO E MODERNIDADE: FRONTEIRAS QUESTIONADAS

Fátima Regina Gomes Tavares

Nos dias atuais, nesta virada de milênio, o homem moderno vem deparando-se com uma necessidade de experimentação religiosa profundamente singular e inovadora em relação aos padrões convencionais. Esse fenômeno, no entanto, não pode ser compreendido exatamente como um “reaquecimento” do “espírito religioso”, nos termos de uma conversão feita a partir de uma “escolha” no âmbito da pluralidade religiosa moderna¹. O homem moderno, urbano, seja de uma sociedade avançada ou periférica, vem realizando novos experimentos em sua “busca por Deus”, de uma forma muito mais complexa do que meramente converter-se a uma religião específica. Parece querer buscar muito mais que isso.

Toda essa nova movimentação, característica da modernidade religiosa, embora não configure exatamente uma novidade para os cientistas sociais (em especial os sociólogos e os antropólogos), continua produzindo uma certa perplexidade diante de um fenômeno que se encontra cada vez mais na “ordem do dia” e suscitando novas pesquisas e discussões sobre o tema. Independentemente da especificidade das pesquisas em andamento, algumas questões de fundo acabam tornando-se recorrentes: qual o caráter dessa modernidade, pelo menos no estágio atual em que se encontra, que possibilita essas novas experimentações? Que rupturas e rearranjos ela promoveu, comprometendo as fronteiras de campos já estabelecidos tais como, por exemplo, a religião e a ciência?

Essas são questões que pretendo desenvolver neste artigo. Para isso, exponho, inicialmente a percepção do fenômeno religioso à luz das transformações do contexto mais amplo dos padrões de sociabilidade característicos da modernidade e da pós-modernidade. Em seguida, apresento alguns dos principais paradigmas que vêm orientando as reflexões acerca das novas formas de se vivenciar a religião na contemporaneidade. Pro-

curo, então, situar essas reflexões no contexto da pluralidade religiosa brasileira, tida como tradicionalmente sincrética, investigando as consequências desse debate para a compreensão das nossas velhas e novas formas de experimentação religiosa. Por fim, nas conclusões, relaciono as transformações do religioso ao contexto mais amplo de “crise” da modernidade, aqui compreendido como ponto de ancoramento das reflexões sobre as transformações sociais contemporâneas.

A modernidade da questão religiosa

O fenômeno de globalização, característico das sociedades contemporâneas, vem constituindo uma temática de referência das mais importantes nos debates atuais, suscitando reflexões em torno da chamada modernidade religiosa² e, mais especificamente, da identificação de movimentos com dinâmicas díspares entre si. A esse respeito, Champion (1993:741) observa a constituição de duas tendências consideradas opostas: de um lado, assistimos à intensificação de diversos movimentos “integristas”, em oposição nítida ao ideário da modernidade; e de outro, ao amplo espectro de composições possíveis que compõem na tessitura de uma experimentação religiosa pessoal. A diversidade característica desse quadro vem delineando novos contornos de entrecruzamento da experiência religiosa com a questão da saúde e das práticas corporais³.

No centro das discussões que vêm sendo desenvolvidas no âmbito da modernidade religiosa, dois aspectos dessa questão parecem indicar o esfacelamento das condutas e disposições características do universo religioso institucionalizado: são eles a questão da desregulação institucional e a da dinâmica do des-pertencimento. A primeira representa, segundo Daniele Hervieu-Léger, um ponto crucial na compreensão de toda a movimentação religiosa contemporânea, implicando nesse contexto não somente a crise da perda de hegemonia pela qual vem passando o cristianismo, mas igualmente a ascensão dos movimentos religiosos que, sociologicamente, aproximam-se da definição do tipo “seita”. Segundo essa autora, a Modernidade Religiosa deve ser compreendida no âmbito desse

movimento de esfacelamento da adesão religiosa pela via da continuidade institucional. Apontando para a necessidade de se perceber a diversidade e a intensidade das experiências religiosas na atualidade enquanto um processo de “recomposição da crença”, para a autora a dimensão religiosa residiria na construção de uma linha de continuidade legítima, que seria organizada em torno do apelo à tradição, no interior mesmo da diversidade dos grupos religiosos⁴.

À temática da diluição do religioso, alia-se a questão da dinâmica do des-pertencimento, na medida em que a experimentação religiosa verificada na Modernidade, não parece mais ser delineada exclusivamente pelo pertencimento institucionalmente orientado, mas sim pelo pertencimento vivenciado em um contexto específico⁵. A relação entre crer e pertencer ganha novos contornos, tornando-se menos imediata, mais dinâmica, dificultando ainda mais as análises em torno da questão religiosa⁶.

A recomposição do campo religioso na sociedade moderna tem sido objeto de controvérsia para os estudiosos das mais diferentes áreas. Muito embora as análises não escondam uma dimensão de perplexidade frente à possibilidade de sua compreensão, diferentes estudos têm procurado mapear alguns pontos básicos de um conjunto de fenômenos que dificilmente podem ser reunidos, tanto do ponto de vista empírico como do analítico, sob a ilusão de uma totalidade: a especificidade de suas práticas, as características dos seus projetos, a natureza de sua “espiritualidade”⁷.

Buscar uma compreensão da especificidade da experiência religiosa, mesmo que circunscrita a um contexto social delimitado, tem reenviado constantemente à discussão de questões mais gerais, situando-as no âmbito das discussões sobre a natureza no que se convencionou chamar de “crise” da modernidade e seus desdobramentos. Essa problemática mais ampla acaba comparecendo, às vezes de forma enviesada e outras vezes de forma explícita, orientando as diversas tentativas de compreensão – ainda que impressionista – da pluralidade religiosa verificada na sociedade ocidental como um todo.

Nesse sentido, as análises da complexidade do fenômeno religioso encontram-se remetidas aos dilemas da modernidade. No contexto da discussão em torno da questão da “confiança”, Giddens (1990:122-126) aborda a relação entre a impessoalidade dos sistemas abstratos e a confiança pessoal, procurando discutir justamente o maior ou menor incremento de uma dessas facetas da vida moderna. A conclusão do autor leva-nos a considerar que, antes de se tratar de um movimento pendular em direção a uma perda inexorável dos laços comunitários (leia-se afetivos), o que pode ser percebido assemelha-se mais a uma “transformação genuína na própria natureza do pessoal”. Afetividade e impessoalidade, para Giddens, não devem mais ser vistos como forças concorrentes no contexto da modernidade, na medida em que os mecanismos de “desencaixe” alteraram profundamente a própria natureza das relações pessoais. Não estando mais vinculada a um padrão de sociabilidade comunitária, onde é “dada” pelos laços inerentes a este universo (relações de parentesco, vizinhança, etc), no contexto da modernidade a confiança passa a significar um projeto, uma construção, chamando a atenção para o fato de que ela deve ser “trabalhada”, implicando numa “abertura do indivíduo para o outro” e conseqüentemente “um processo mútuo de auto-revelação”.

A análise feita por Giddens ilustra muito bem a profundidade e a extensão das transformações que vêm ocorrendo na modernidade e embora não se restrinja ao contexto específico das discussões em torno da natureza do fenômeno religioso, são muitos os paralelos que podem ser traçados, realçando o fato de que este último encontra-se totalmente imbricado no universo das transformações mais amplas.

Seguindo uma direção distinta da anterior e ao mesmo tempo partilhando de preocupação semelhante à de Giddens, a análise de Lyotard acerca da natureza do vínculo social nos países mais desenvolvidos do ocidente – por ele denominada como “pós-moderna” – apresenta uma questão que para nós é particularmente relevante: trata-se da perda de legitimidade oferecida pelos grandes relatos. Característicos da modernidade, eles vinculam os indivíduos entre si em torno de “sólidos

pontos de atração”, tais como os Estados-Nações, os partidos, etc; e que, à primeira vista, pela perda de sua eficácia no âmbito da pós-modernidade, acabariam por deixar “cada qual entregue a si-mesmo”⁸. É justamente nesse contexto que Lyotard apresenta a natureza do vínculo social na pós-modernidade:

O *si* mesmo é muito pouco, mas não está isolado; é tomado numa textura de relações mais complexa e mais móvel do que nunca. Está sempre, seja jovem ou velho, homem ou mulher, rico ou pobre, colocado sobre os “nós” dos circuitos de comunicação, por ínfimos que sejam. É preferível dizer: colocado nas posições pelas quais passam mensagens de natureza diversa. E ele não está nunca, mesmo o mais desfavorecido, privado de poder sobre estas mensagens que o atravessam posicionando-o, seja na posição de remetente, destinatário ou remetente. (Lyotard, 1986:28)

A natureza do vínculo social proposta no cenário pós-moderno, expressa na idéia de “jogos de linguagem”, possibilita a cada indivíduo movimentar-se num fluxo ininterrupto de “descolamentos” no âmbito do “sistema”, onde a tessitura de sua própria identidade apresenta-se como qualitativamente distinta daquela da modernidade. A apresentação desta construção do si-mesmo, profundamente fluido, dinâmico e singular, não apresentaria pontos em comum com as reflexões em torno da natureza da “busca espiritual” do homem moderno que, segundo várias análises, tende a construir o seu próprio sistema de crenças a partir de uma forma singular – auto-reflexiva, para utilizar um termo de Giddens – de inserção nos vários sistemas religiosos? Não poderia iluminar, igualmente, a reflexão acerca dos limites e possibilidades das novas experimentações religiosas?

As discussões em torno das transformações mais gerais ocorridas no âmbito da modernidade informam diretamente as análises sobre a reconfiguração da questão religiosa, orientando sobremaneira suas percepções sobre o tema, e propondo inclusive, novos caminhos para sua

abordagem. É o que se depreende da reflexão de Otávio Velho (1991) que, ao realizar um diagnóstico dos valores e crenças das sociedades modernas acaba por centralizar sua crítica na questão do relativismo cultural, tão caro à antropologia. A ênfase concedida ao relativismo enquanto pilar da disciplina – se foi extremamente operacional na medida em que a percepção do homem ocidental em relação às outras culturas encontrava-se embebida de etnocentrismo – não possui hoje o mesmo papel que desempenhou no passado. Para ele, esse ponto tem importância central: “Porque na verdade muitos indícios apontam para o fato de que a questão central de nossa época não é um ‘excesso’ de valores mas como que uma falta”. A falta parece ser pensada como decorrência do excesso, visto que as pessoas encontram-se atordoadas diante da vasta gama de crença e valores disponíveis. Num mundo em que tantas diferenças podem ser percebidas, em que tudo é passível de ser relativizado, as convicções acabam por não encontrar um terreno sólido no qual se assentar. Nesse contexto, o relativismo antropológico acaba por se tornar estéril, deixando de abrir novos caminhos e possibilidades. A saída abre para a antropologia um novo campo de análise, para além dos limites da experiência racional: a antropologia da transcendência, a partir de uma “revalorização do não-cotidiano”, das “experiências não-conceptuais”, pretende reestruturar o lugar da produção do conhecimento antropológico, ampliando seu escopo de ação e habilitando o seu acesso a outros “reinos da experiência humana”, do indizível.

Seguindo a mesma direção de “relativizar o relativismo”, Carvalho procura chamar a atenção para a importância da abordagem relativista (característica do “olhar” moderno) como contraposição à abordagem etnocêntrica – na cultura ocidental, cristianocêntrica. Por outro lado, ressalta também que, embora o relativismo tenha se constituído enquanto um instrumental analítico de fundamental importância para se compreender a pluralidade do fenômeno religioso na modernidade, ele tende a ser insuficiente, pelo menos no que diz respeito à natureza intrínseca da experiência religiosa, espiritual ou mística. Em outras palavras: tomar consciência da diferença não esgota a questão da diferença. A alternativa apresentada parece ser a

de seguir adiante: constatada a dimensão quantitativa, da pluralidade, é preciso partir para a descoberta da dimensão qualitativa:

(...) frente a toda essa realidade múltipla, como se aproximar da sua qualidade e de seu estilo? Diagnosticando um redespertar espiritual, é possível dizer alguma coisa sobre essa intensificação da espiritualidade antes supostamente em crise ou em retração até que redespertou? E ainda: onde estão as realizações espirituais desses novos grupos? (Carvalho, 1994:79)

Segundo Carvalho, para se mergulhar nesse universo, é preciso, antes de tudo, *não* “suspender juízos de valor”. É preciso ser relativista e ao mesmo tempo conseguir uma compreensão qualitativa do universo estudado, distinguindo uma experiência consistente daquilo que é empobrecido no âmbito da multiplicidade possível de sínteses presentes na “nova consciência religiosa”.

A articulação entre estas duas instâncias – fenômeno religioso/modernidade – constitui uma referência-chave no debate, onde a própria perplexidade diante das transformações do primeiro encontram-se orientadas pela singularidade de um “olhar” que é construído pelo segundo. Um “olhar” que “enxerga” a multiplicidade das manifestações religiosas não apenas porque elas, em sua exterioridade, se encontram aqui e ali, à vista de todos, mas também porque houve uma ampliação (quantitativa e qualitativa) do seu campo de visão.

Abordando justamente esta questão, Carvalho (1994) pretende mostrar, em última análise, que muitas vezes o que se apresenta como “novidade” nem sempre é tão novo assim. As transformações ocorridas neste último século constituíram um terreno fértil para o desenvolvimento de um “ambiente de pluralidade”, bem como para uma maior tolerância diante da diferença.

As discussões sobre a modernidade religiosa vêm orientando-se em torno da problemática da crise e da sua compreensão nos limites do “re-

torno do religioso” e da recomposição das suas estruturas de crença, evidenciando a capacidade que a modernidade possui de produzir novos arranjos em torno da questão religiosa. No âmbito desse debate, duas questões devem ser consideradas: se, por um lado, o paradigma do “retorno do religioso” tem se revelado limitado na análise dos imbricamentos entre a modernidade e a religião, por outro lado, uma parcela dos “novos movimentos religiosos” parece também apontar para a criação de novos conteúdos constantemente reelaborados no âmbito da experimentação espiritual, que têm sido designados por “nova consciência religiosa”, onde a cultura da “nova era”¹⁰ configuraria a sua vertente mais fluida.

Quanto à questão da “novidade” dos “novos movimentos religiosos”, identifica-se, ao mesmo tempo, um discurso de confronto à modernidade, mas que se manifesta através de um padrão cognitivo de adaptação renovada. Diferentes planos de análise se entrelaçam neste debate de modo que, ao se tentar compreender algo acerca da natureza deste amplo espectro de fenômenos religiosos, se investiga necessariamente pelo menos duas outras questões: os limites e possibilidades da “recomposição do campo religioso” na modernidade, bem como os próprios caminhos e descaminhos de uma construção histórica denominada “modernidade”, permanecendo, assim, bastante problemático, senão a questão do seu nascedouro, pelo menos a das suas conseqüências.

De que outra forma, então, é possível compreender as diferentes construções do que se acredita ser um processo histórico, portanto, “objetivo”? A própria transformação pela qual vem passando a sociologia no tratamento dessas questões, é reveladora das mudanças verificadas ao longo dos últimos 30 anos. Deixando a posição de marginalidade que delegava à “sociologia da religião” um *status* secundário no leque das temáticas estudadas, esta vem conquistando uma importância crescente e evidenciando a necessidade de uma revisão teórica de seus pressupostos, assentada em uma larga produção empírica que vem priorizando a reflexão das relações entre modernidade e religião na especificidade dos contextos locais¹¹.

Experimentações religiosas na modernidade

Robert Bellah (1986), um dos primeiros autores a trabalhar com as novas manifestações do fenômeno religioso na modernidade, reconhece no conjunto dos acontecimentos que culminaram na contracultura da década de 60, nos EUA, o nascedouro da nova consciência religiosa: uma crise de legitimidade das Instituições vivenciada por diferentes classes sociais. Embora a “construção” da modernidade nos EUA tenha sido bem sucedida (diferentemente do que tem acontecido nos países economicamente “periféricos”), as tensões características deste processo também ali se desenvolveram a ponto de irromperem de uma forma radical: a religião bíblica e o individualismo utilitário, enquanto tradições interpretativas e organizadoras da realidade, já não mais podiam responder às ansiedade individuais bem como aos problemas sociais que estavam postos naquele momento.

O foco das discussões no ambiente de efervescência daqueles anos foi eminentemente uma reorientação do significado da ação, uma redefinição da orientação para “agir” no mundo, uma crise que Bellah apresenta como religiosa, onde a natureza deste conceito só pode ser compreendida a partir de um “alargamento” de suas fronteiras tradicionais, ou seja, uma crise que envolveu uma mudança de padrões culturais.

No entanto, observa Bellah que, se o cerne da agitação dos anos 60 localizou-se no caráter inquestionavelmente desafiador das estruturas de legitimação vigentes, bem como na tentativa de uma radical redefinição do padrão de significados de existência pessoal e social oferecido pelo individualismo utilitário, a mesma “fúria” não pôde ser verificada na esfera dos seus resultados, caracterizado pelo autor como “essencialmente negativo”.

Embora os grupos religiosos posteriores (década de 70) que foram analisados pelo autor apresentassem, em alguma medida, um “resgate” das sementes plantadas pelo movimento da década anterior, ainda assim fica explícita sua compreensão da “nova consciência religiosa” a partir da idéia de uma dupla fragilidade: de valores (enquanto um sistema articulado) e organizacional (contrário à rotinização institucional).

No âmbito da caracterização dos novos movimentos religiosos, Hervieu-Léger (1993) chama a atenção para a dimensão da “efervescência emocional” que perpassa a diversidade dos grupos nele inscritos e que, popularizando expressões como “busca espiritual” e “renovação do sagrado” vêm configurando o que a autora caracteriza por “deslocamento do religioso”.

A tendência desse movimento, que parece “agudizar” o debate em torno das novas configurações do religioso na modernidade tem levado alguns estudiosos a caracterizá-lo como um processo de recomposição *à la carte*. Na confluência da contracultura dos anos 70, das religiões orientais e do esoterismo, parece delinear-se uma nova conformação de diferentes orientações cosmológicas, conferindo à experiência individual um papel central no universo da experimentação religiosa¹².

No âmbito do “esfacelamento” do religioso, Champion chama a atenção para as novas configurações do religioso presentes no que ela designa por “nebulosa místico-esotérica”: seu caráter de fluidez acentuada; a articulação a nível individual de diferentes cosmologias religiosas, num processo de sincretismo, *bricolage* e ecletismo constante; a preponderância concedida à experiência místico-religiosa a partir da vivência emocional. Essas são características que apontariam para uma redefinição profunda e um deslocamento da própria noção de religião, orientando-se em direção a um religioso “difuso”. A autora aponta três movimentos distintos de caracterização do universo religioso atual: os crentes; os não crentes; e a adesão à crenças difusas. Seria nessa terceira tendência que se caracterizariam os grupos por ela estudados, onde a despeito das variedades de orientações e recomposições possíveis, esses segmentos articulariam duas lógicas distintas: a lógica pragmática e a lógica da experiência afetiva. Longe de constituir um amálgama difuso de orientações, segundo a autora a nebulosa místico-esotérica encontra-se permeada por conflitos e tensões aonde se vêm construindo os grupos e as relações de afinidade entre os adeptos.

Aliado à percepção do caráter de “novidade” conferido a essas recomposições pessoais, Champion identifica as novas religiosidades paralelas do século XIX e as aproximações com a religião mística e a “re-

ligião popular” como antedecentes históricos da “nebulosa”. No entanto, para a autora, isso não elimina o reconhecimento de que esse movimento reelabora de forma original e inovadora elementos do universo religioso tradicional.

Problematizando a inserção desses segmentos no âmbito de seu contexto social, Heelas (1986) analisa esse universo difuso de orientações a partir da verificação de uma constância que perpassa a diversidade de grupos e posturas, expressa na forma de uma “religiosidade do Eu”. Segundo o autor, o ponto de ancoramento dessa constância residiria na necessidade de libertação do Eu da “personalidade externa” contaminada. Identificando uma diversidade e graus variados de organização, ele delinea as diferentes vertentes que podem ser encontradas no seu interior. Ora se contrapondo ao ideário do capitalismo ocidental, na forma de uma “contracultura”; ora compatibilizando sucesso material e aprimoramento espiritual, as duas tendências encontram-se orientadas – a nível discursivo – pela destradicionalização de suas referências. A autoridade passa a ser exercida pelo lugar conferido à verdade da experiência pessoal do Eu que, em última instância, passaria a configurar um “outro” de referência. Embora apresente um novo conteúdo, essa autoridade do Eu configuraria um grande meta-relato, evidenciando a consonância desse universo ao ideário da modernidade.

Muito embora esses segmentos não proponham um modelo acabado de conduta e orientações, para Laplantine os adeptos da nova era oferecem uma nova forma de concepção religiosa do social e da cultura. Buscando uma compreensão da recomposição religiosa das sociedades contemporâneas, ele chama a atenção para um ponto importante deste processo: a reapropriação da cultura científica e tecnológica de nossa época:

La science est une composante capitale de la modernité, et c'est notamment à partir d'éléments puisés dans la culture scientifique et ses applications techniques qu'une partie des pratiques mais surtout des représentations religieuses de

l'homme, de la nature et du social va se réorganiser.
(Laplantine, 1990: 72)

A forma pela qual se constrói as interações entre os campos possibilita, segundo Laplantine, uma ampla gama de variações, onde aparecem diferentes áreas de especialização do saber científico: relações entre a religião e a psicologia, a medicina, a informática e as representações em torno da conquista espacial.

No entanto, se estas relações tendem a se desenvolver nos limites de uma área de especialização científica, Laplantine observa que a emergência de um novo rearranjo das relações entre ciência e religião, muito mais difuso e flexível, vem conquistando inúmeros adeptos neste final de milênio: "*le New Age, l'Ere du Verseau* ou encore (au Brésil) *le Troisième Millénaire*"¹³. Longe de pretender abalar os alicerces da modernidade, tal como foi inicialmente interpretado por Bellah, segundo o autor esse movimento possui, ao contrário, características onde se verifica uma consonância de projetos.

Para Laplantine, a forma pela qual se organizam as relações entre os indivíduos nas sociedades contemporâneas – a organização em pequenos grupos; a busca do auto-conhecimento, onde o indivíduo constrói sua "própria" religião; a cultura científica como referência do conteúdo religioso; as imagens como forma de comunicação – encontra-se coadunada a este novo estilo de "busca espiritual", constituindo mesmo a expressão religiosa de uma época: a modernidade.

Novas configurações na pluralidade religiosa brasileira

Analisando a nova consciência religiosa no contexto de fragilidade política, econômica e cultural vivenciados no Brasil no final dos anos 70, Soares enfatiza a "novidade" desse fenômeno que possibilitou a abertura de novos espaços de experimentação, sobretudo a religiosa.

Esta nova forma de ser religioso, organizando-se em torno de uma nova consciência é apresentada por Soares¹⁴ como um fenômeno circunscrito espacialmente, bem como temporalmente: jovens de classe média que vivem nas grandes cidades experimentam, a partir do final dos anos 70, uma inquietação religiosa. Apresentando algumas características básicas – insatisfação com experiências religiosas familiares, permanência da curiosidade religiosa, insatisfação com crenças alternativas à religião – este fenômeno foi ganhando espaço a partir de uma insatisfação frente aos canais institucionalizados de participação – os canais políticos mais especificamente – na conquista da satisfação pessoal e social. Tal como nos EUA, o centro das discussões também enfocava uma crise de legitimidade institucional, com uma diferença, no entanto, fundamental: não se tratava de enfrentar o “monstro” já constituído, tradicionalmente e hegemonicamente pensado como “democrático”: o *establishment*. A frustração encontra-se aqui mais referida a um sonho do que propriamente a uma realidade. A constatação de que o canal político não representava o único caminho possível para a resolução dos graves problemas do país justamente no momento em que havia sido “permitido” o seu acesso à ele – por ocasião da “abertura” política – deixou-nos perplexos diante da percepção de que a “realidade” é sempre mais complexa do que aparenta ser.

A incredulidade diante dos modelos tradicionais de conduta (seja na esfera moral e religiosa ou política), abriu espaço para uma percepção renovada da problemática do “mal”: quando se chega à conclusão de que não é propriedade exclusiva de nenhum segmento social, mas antes, encontra-se mergulhado nos porões da experiência individual, a “inquietação individualista” ganha sentido, não podendo ser confundida com “manifestações alienadas ou alienantes”. Esta mesma preocupação parece ser partilhada por Giddens, ao apresentar uma pergunta no contexto de uma discussão com Christopher Lasch:

É a busca da auto-identidade uma forma algo patética de narcisismo, ou ela é, ao menos em parte, uma força subversi-

va quanto às instituições modernas? (...) Uma “busca de saúde e bem-estar” dificilmente soa compatível com “perderam o interesse com o mundo exterior” (...) Uma *preocupação com a auto-satisfação*, que não é apenas uma defesa narcisista contra um mundo externo ameaçador, sobre os quais os indivíduos têm pouco controle, mas também em parte uma *apropriação positiva* de circunstâncias nas quais as influências globalizadas invadem a vida cotidiana. (Giddens, 1990:125-126)

A concomitância verificada num momento específico entre uma situação estrutural (ausência de tradição liberal forte) e uma situação de conjuntura (fim do regime militar), proporcionou, na compreensão de Soares, um terreno fértil para novas experimentações em outros campos de atuação que não os da esfera política propriamente dita. A novidade desta religiosidade parece redefinir os limites do espaço de possibilidades culturais.

No entanto, isto não significa que a “cultura alternativa” deva ser compreendida exclusivamente como um movimento de oposição aos valores dominantes da modernidade, como resposta a uma crise. Assim, Soares problematiza a posição de Bellah:

(...) diria que o essencial tampouco está no modo de relacionamento com as religiões, às quais se vinculam nossos errantes da nova era [posição de Bellah]. Provavelmente o traço distintivo essencial da “nova consciência” se encontra no fato de estabelecer-se uma relação muito particular com as religiões, *no plural* – com a religiosidade. Quer dizer, a pluralidade, enquanto tal, ocupa um lugar único, inexistente no universo dos fiéis tradicionais, a não ser em momentos de transição ou crise. O que antes era crise religiosa, hoje, no horizonte do misticismo alternativo, é um estado “natural”. (Soares, 1994a:206)

A novidade dessa “errância religiosa” encontra-se no fato de se propor uma caminhada muito específica, onde a “entrada” e a “saída” entre um experimento religioso e outro não constituiria o ponto de sua singularidade, mas sim a forma pela qual se vivencia este conjunto de experimentações no âmbito de sua relação com um “sistema-matriz” de caráter cosmológico com um grau de porosidade e fluidez muito singulares. A natureza da inserção em cada “espaço” religioso específico encontra-se referenciado por essa orientação cosmológica de fundo, ao mesmo tempo em que possibilita uma constante redefinição deste sistema-matriz, na forma de uma *bricolage* constante¹⁵. Para Soares, o “misticismo ecológico” (versão religiosa da cultura alternativa) apresenta um conteúdo valorativo que se define por oposição àqueles da modernidade ocidental (harmonização do corpo-espírito-natureza mediatizado pelo conceito de energia; vida comunitária, valorização do feminino, etc.). No entanto, a maneira pela qual o religioso da nova era “atravessa” as diferentes experiências religiosas, exercendo sua subjetividade de forma radical (ausência de crise no momento em que passa de um experimento a outro) é explicitador de sua consonância ao projeto da modernidade, constituindo mesmo “sua expressão mais radical”.

O aparente paradoxo – que envolve, por um lado, um conteúdo de crítica ao projeto da modernidade, e por outro, uma consonância cognitiva de projetos com base no primado do exercício radical da subjetividade vem caracterizando, para Soares, essa experimentação religiosa.

Seguindo uma direção de problematização das transformações ocorridas no campo religioso, em especial a questão da pluralidade e do trânsito religiosos, Brandão (1994) chama atenção para o fato de que eles não dizem respeito apenas à sua dimensão Institucional, mas “é também relativa ao sujeito da fé”, onde a “verdade” de cada religião não se esgota no âmbito específico de sua esfera de atuação, mas antes divide com as demais a mesma parcela de “verdades” e “pecados”. A possibilidade de criação de um código de crenças pessoal é apresentada pelo autor através de um belo exemplo, envolvendo um personagem do romance *Grande Sertão: Veredas*, Riobaldo Tatarana:

Se o personagem criado por Guimarães Rosa pode, ao mesmo tempo e num só momento de sua vida, crer parcialmente em todas as religiões de seu campo visível, (...) pode fazê-lo sem a necessidade de ver-se transitando de uma para a outra, para ser, a cada momento, fiel a si mesmo através de sê-lo a uma só delas. (Brandão, 1994:32)

Brandão acrescenta ainda que essa construção elaborada pelo sujeito da fé vem sofrendo uma nova mudança nos dias atuais, onde sua recomposição pode ser pensada a partir da articulação do universo religioso a outras esferas de sentido como a ciência e a arte, onde o sistema de crença elaborado pelo sujeito apresenta uma síntese de natureza distinta da anterior:

Agora as relações se invertem. O sujeito é o mesmo e o modelo de si. Seu alvo: conhecer-se até onde for possível, dissolver-se na ordem mística de um cosmos vivo, mas à condição de fazê-lo trabalhando a plenitude de sua própria pessoa, do corpo às possíveis e várias dimensões espirituais de si mesmo (...) o sujeito real, próximo e moderno de quem fala Luís Eduardo Soares, faz-se um nômade da fé, através do artifício de fazer sucederem-se sistemas diferenciais de símbolos em nome de um mesmo trabalho individual sobre a fidelidade à sua própria pessoa. (Brandão, 1994:31-32)

Temos assim, no âmbito da modernidade, diferentes possibilidades de se construir a religiosidade “no plural”. O *locus* estruturante desta pluralidade não é percebido – tal como foi apresentado por Soares – a partir da idéia de uma radicalização do exercício da subjetividade individual, abarcando na modernidade também a esfera religiosa, ou seja, através de um individualismo religioso: esta modernidade religiosa também estabelece relações de “partilha, reciprocidade e participação”, no âmbito da diversidade dos sistemas de crenças. A proposta sugerida, em cada

um dos dois caminhos apresentados de construção da pluralidade, é antes a da “individualidade de opção”¹⁶.

Modelos distintos de construção da “individualidade de opção”; sujeitos diferenciados exercitando-a: o primeiro, oferecido por Guimarães Rosa, realiza uma *bricolage* limitada ao espectro de opções religiosas que lhe é oferecido, caracterizando-se por “uma busca de religiões muito personificadoras dos seres sagrados”¹⁷; o segundo, com um “estoque de conhecimento” que já sofreu um influxo do campo científico, tende a forjar um sistema de crenças impessoalizado, onde categorias como “energia cósmica” comparecem freqüentemente, aproximando-se, segundo Brandão, de uma visão de mundo pós-moderna.

Coincidindo com Soares no que se refere à especificidade desta nova forma de “ser religioso”, Carvalho (1992) também diz tratar-se de “um fenômeno de religiosidade no plural”. No entanto, compartilhando o mesmo caminho proposto por Brandão, acaba estabelecendo uma diferença em relação ao primeiro: deslocando do centro da sua análise a constatação anterior, Carvalho pretende investigar a natureza desta pluralidade, os complexos caminhos de confecção desta síntese elaborada pelo indivíduo que mergulhou neste universo:

É relevante saber se ela [a pluralidade de experiências] as estrutura internamente, se constrói com elas um todo ou se as mantém em compartimentos separados do seu eu interno; enfim, se consegue encontrar aí, de fato, um centro. É nessa dimensão – do confronto da pluralidade externa e a pluralidade interna, entre movimentos religiosos que podem ou não girar em torno de um centro simbólico e experiências individuais que podem ou não encontrar sua síntese num centro interior – que acredito que a questão geral da religiosidade contemporânea deva ser colocada. (Carvalho, 1992:135)

Suspendendo-se os juízos de valor e valendo-se do mesmo personagem de Guimarães Rosa, Carvalho chama a atenção para os “limites da

religiosidade no plural”, chegando à conclusão de que, verificadas as conseqüências da pluralidade religiosa em nossa época, “há diferentes níveis de complexidade até na forma de ser religioso no plural”¹⁸.

Algumas considerações finais

A importância do fenômeno religioso em suas mais variadas manifestações (falo aqui do ponto de vista quantitativo e qualitativo onde “salta aos olhos” um complexo quadro de experiências religiosas, espirituais e místicas) tem constituído o ponto de partida de todos nós. Orienta as reflexões de estudiosos das mais diferentes áreas mas, ao mesmo tempo, parece também traduzir uma preocupação do homem moderno, racional, cosmopolita, envolvido em inúmeras atividades diárias, onde o “tempo” disponível pode ser encarado como um “artigo de luxo” e que num passado bem pouco remoto, não incluía no âmbito de suas principais preocupações cotidianas uma esfera de sentido existencial-transcendental¹⁹.

Reconhecer a multiplicidade de “caminhos espirituais” vivenciados pelo homem moderno, significa compreendê-la a partir de um processo intrincado de *bricolages*, sínteses, trânsitos e pertencimentos construídos subjetivamente mas que não necessariamente encerram o sujeito numa experimentação “fechada” em si mesmo (Amaral, 2000).

No entanto, a especificidade dessa experiência religiosa apresenta implicações que dizem respeito não somente à questão da reestruturação interna do campo religioso, mas também, de uma inflexão na sua relação com outros campos²⁰, o que nos faz retornar ao problema mais amplo das novas configurações que a modernidade vem propiciando. A despeito das diferentes percepções desse tema, o que parece central nos autores é a idéia de que a modernidade carregaria em si uma ambigüidade profunda e inquietante, comprometendo, conseqüentemente, o debate em torno da questão da pós-modernidade.

Existiria, portanto, uma convergência que transcende as diferenças de perspectiva: a dimensão da crise acaba constituindo-se num ponto de partida privilegiado para a análise, independentemente da concepção de

modernidade que se deseje apresentar. A própria crise na natureza do saber, de que fala Lyotard, ou a crise mais geral de confiabilidade, apresentada por Giddens, ou as antinomias entre mundo vital e sistema e entre agir instrumental e agir comunicativo, ou ainda sobre as condições de possibilidade de uma comunidade universal-pragmática do agir comunicativo em Habermas (1990:136), são viéses de um mesmo problema e de uma mesma perplexidade.

Analisando a especificidade da América Latina no âmbito da crise mais geral da modernidade ocidental, Canclini (1990:19,26) parece oferecer alguns novos caminhos para a compreensão desse debate. Propondo uma compreensão da pós-modernidade como um “olhar” possível para a análise das relações entre tradição, modernismo cultural e modernização sócio-econômica, o autor aponta para a possibilidade de se problematizar contradições que o referencial “moderno” tenderia a secundarizar ou menosprezar.

Por toda a parte fala-se em crise: não somente a crise que afeta todos os campos de saber, mas que também deixa reflexos sobre a sua própria autonomia, atingindo em cheio os mecanismos de construção das verdades fundamentais²¹ a cada campo. As fronteiras da dúvida se ampliam, possibilitando experimentações, interligando campos, criando outros, implodindo outros ainda.

Pode ser frutífero, portanto, encarar a pós-modernidade também como um “olhar” possível de acesso às contradições da modernidade, um caminho para a compreensão da complexidade de suas relações sociais a partir de perspectivas esclarecedoras de facetas ainda sombreadas.

Construir uma perspectiva de análise que percorra os espaços sociais de fricção e deslocamentos pode-nos auxiliar não somente a compreender as possíveis tensões e ambigüidades neles presentes mas, principalmente, apontar para a produção de novos sentidos (religiosos inclusive) construídos no âmbito da trajetória pessoal dos agentes. São novos códigos de conduta que se entrecruzam nos tênues espaços da experiência social marcada por constantes rearranjos de orientações as mais diversas e que não implicam necessariamente no pertencimento a grupos definidos.

Nesse sentido, remeter essas questões ao panorama mais amplo das discussões em torno da produção de sentido na modernidade parece-me configurar um promissor caminho de análise dos processos nela implicados, e que diz respeito não somente à redefinição das experimentações religiosas, de estratégias de legitimação, do lugar ocupado pelo indivíduo na elaboração de novos “vínculos” sociais, mas também – e porque não? – dos velhos anseios da humanidade, perseguindo respostas em sua busca da felicidade neste terceiro milênio.

Notas

1. Vários autores vêm denunciando as interpretações em torno do que se convencionou designar por “retorno do sagrado”, problematizando as relações entre modernidade e religião. Hervieu-Léger e Champion, por exemplo, chamam a atenção para a necessidade de uma revisão profunda das teorias clássicas da secularização, propiciando uma renovação das análises sobre a produção religiosa da modernidade, o que não deve ser confundido com a liberação de forças “irracionalistas”. Cf. Hervieu-Léger, D. & Champion, F., 1990, *Présentation*.
2. Utilizo este conceito tal como ele é desenvolvido por D. Hervieu-Léger em vários de seus trabalhos. Ver, por ex., Hervieu-Léger, 1993.
3. Atente-se, por exemplo, à emergência de crenças, antes subterrâneas, em fenômenos paranormais ou em paraciências como a astrologia, num país de tradição tão racionalista quanto a França. Ver, por exemplo, Boy e Michelat, 1986, que apresenta os resultados de uma sondagem de opinião sobre o assunto.
4. Cf. Hervieu-Léger, 1993, *introduction* e cap. 4.
5. Ver G. Davie, 1993.
6. Ver R. Lemieux et al., 1993.
7. A diversidade dos fenômenos religiosos na modernidade tem levado os autores a assumirem posições distintas no tratamento dessa questão. D. Hervieu-Léger, apresentando as posições do que ela convencionou designar por “exclusivistas” e “inclusivistas”, reelabora a própria categoria religião, trazendo-a ao centro do debate em torno das reconfigurações do religioso. Ver Hervieu-Léger, 1993.
8. Cf. Lyotard, 1986, p.28.
9. Ver Bellah, 1986; Soares 1994a, 1994b.
10. Ver Heelas, 1996 e Amaral, 2000, dentre outros.
11. Sobre essa questão ver, entre outros, Hervieu-Léger, 1993.
12. Sobre essa questão ver os trabalhos de Champion, especialmente, Champion, 1993.
13. Laplantine, *op. cit.*, p. 78.
14. Soares, 1994a, 1994b.
15. No decorrer da minha pesquisa sobre o mundo do tarô verificar a importância da *bricolage* entre os iniciados. Esta orientava não somente a dinâmica de compreensão do jogo, mas também a natureza de suas orientações de ordem cosmológica. Cf. Tavares, 1993.

16. Brandão, 1994, p. 35.
17. Idem, *ibidem*.
18. Carvalho, 1994, p. 81.
19. Uma das mais fortes sublimações dessa esfera pode ter sido, até a década de setenta, a cultura psicanalítica e a cultura política, particularmente a revolucionária. De qualquer modo, o comparecimento dessa esfera existencial de sentido último parecia ocupar um lugar pequeno e secundário em seu campo de relevâncias.
20. Esta questão é apontada por Brandão, *op. cit.*, p. 28 e Laplantine, *op. cit.*, p. 72.
21. A própria idéia iluminista de “fundamentação da verdade” está em causa. Ver Lyotard, 1986.

Referências bibliográficas

- AMARAL, L. *Carnaval da alma*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BELLAH, R. “A nova consciência religiosa e a crise na modernidade”. In: *Religião e Sociedade*, ISER/CER, 1986.
- BRANDÃO, C. R. “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido”. In: Moreira, Alberto & Zicman, Renée (orgs), *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BOY, D. E MICHELAT, G. “Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles”. In: *Revue Française de Sociologie*, XXVII, pp.175-204, 1986.
- CANCLINI, N. *Culturas híbridas*, 1990.
- CARVALHO, J. J. de. “Características do fenômeno religioso na modernidade”. In: Bingemer, Maria Clara L. (org). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. “O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade”. In: Moreira, A. e Zicman, R. (orgs) *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAMPION, F. “Religieux, flotant, écletisme et syncretismes”. In: Delumeau, J. (dir) *Le fait religieux*. Paris: Fayard, 1993.
- CHAMPION, F. e HERVIEU-LÉGER, D. (dir). *De l’emotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.
- DAVIE, G., “Believing without belonging. A Liverpool case study”. In: *Archives des sciences sociales des religions*, 81, pp. 79-89, 1993.
- GIDDENS, A., *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1990.

- HABERMAS, J., "Modernidad: un proyecto incompleto". In: Casullo, N. (comp.) *El debate modernidad-posmodernidad*. Bs As.: Puntosur, 1990.
- HEELAS, P. *The new age movement*. Oxford: Blackwell, 1996.
- HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour memoire*. Paris: CERF, 1993.
- LAPLANTINE, F. "La recomposition de la modernité religieuse à partir de la science et de la technologie". In: *Le Croquant- Religion et Modernité*, n. 8, Automne-Hiver, 1990.
- LEMIEUX, R. et al. "De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux". In: *Archives des sciences sociales des religions*, 81, pp. 91-115, 1993.
- LYOTARD, J.-F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- SOARES, L. E., "Religioso por natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil". In: *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.
- _____. "O Santo Daimon no Contexto da Nova Consciência Religiosa". In: *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994b.
- TAVARES, F. R. G. *Mosaicos de si: uma abordagem sociológica da iniciação no tarô* (Dissertação de mestrado), IFCS-UFRJ, 1993.
- VELHO, O. "Relativizando o Relativismo". In: *Novos Estudos CEBRAP*, 29 de março de 1991.

Resumo

O artigo pretende discutir as novas experimentações religiosas no contexto mais amplo das transformações da sociedade contemporânea. Apresenta os principais paradigmas da modernidade religiosa para, em seguida, situá-los no âmbito das discussões sobre a pluralidade religiosa brasileira. Na conclusão, o artigo retoma as análises sobre as novas experimentações religiosas articulando-as à “crise” da modernidade, compreendida como ponto de ancoramento das reflexões sobre as transformações sociais contemporâneas.

Palavras-chave

Modernidade religiosa, sociedade contemporânea, pluralidade religiosa brasileira.

Résumé

Cet article essaye de discuter les nouvelles expérimentations religieuses dans un contexte plus large des changements de la société contemporaine. L'article présente aussi les principaux paradigmes de la modernité religieuse pour, en suite, les situer dans les discussions sur la pluralité religieuse brésilienne. Dans la conclusion, l'article reprend les analyses sur les nouvelles expérimentations religieuses en train d'articuler ces questions à la “crise” de la modernité, comprise comme point d'ancrage des réflexions sur les transformations sociales contemporaines.

Mots-clés

Modernité religieuse, société contemporaine, pluralité religieuse brésilienne.

EM BUSCA DA MEMÓRIA NA TV

Cristina Rego Monteiro da Luz

Disse Deus: “Meu amigo, hoje está fazendo muito calor; por favor, vai buscar-me um copo d’água. O discípulo sai e vai bater à porta da primeira casa que encontra e uma linda jovem lhe abre a porta. O discípulo dela se enamora, os dois se casam e têm vários filhos. Então, um dia começa a chover sem parar. Os rios se engrossam, as ruas se inundam, as casas são arrastadas pelas águas. O discípulo se agarra à mulher, põe sobre os ombros os filhos e, ao sentir-se arrastado pela corrente, brada: “Senhor, imploro-vos que me salveis!”. E o Senhor responde: “Que é do copo d’água que te pedi?” (...) O homem vive do tempo. A invenção do futuro se tornou seu favorito jogo de fuga.

Krishnamurti

São muitas as possibilidades de abordagem quando refletimos a respeito da memória, esta impalpável definitude que nos referencia. Vera Iris Paternostro, em seu livro sobre técnicas básicas de telejornalismo, inicia o capítulo a respeito da edição com uma citação de *Alice no País das Maravilhas*. Diz o Rei com ar grave para o Coelho Branco de Lewis Carrol, “Comece pelo começo, vá até o fim. Então, pare.” Nada como a lógica fantástica para tentar encontrar alguma simplicidade na saga de entender a maior das questões: nós mesmos.

Quando surgem as primeiras luzes artificiais na paisagem urbana, tem início o que é considerado pela tv “o horário nobre”. A classificação nobiliárquica refere-se à subida olímpica nos preços dos intervalos comerciais que nesta parte do dia passam a ter garantido um vasto público de telespectadores/consumidores – de produtos, de referências, de valo-

com a responsabilidade pelas conseqüências de tudo, bem como com a necessidade de arcar com os custos².

Nesta nova “ordem fluídica”, o que é palpável, sólido, mensurável, fica em segundo plano. Carga pesada atrasa vôo. O que antes poderia ser chamado de “perversão televisiva” pelos limites inerentes ao veículo (de tempo e profundidade analítica), agora apresenta-se como condição *sine qua non* de subsistência e adequação: *o que não tem imagem não é televisável, portanto não existe midiaticamente*³. Para a compreensão da realidade, os conteúdos são, no mais das vezes, irrelevantes.

Assim, a cultura de massa nos introduz numa relação desenraizada, móvel, errante, no tocante ao tempo e ao espaço. Ainda aqui, verificamos uma compensação mental para a vida fixada nos horários monótonos da organização cotidiana⁴.

Edgar Morin identifica uma angústia que assalta então o ser humano: a organização cotidiana tem como compensação mental uma avassaladora oferta de consumo. Por outro lado, grandes organizações garantem as alternativas de futuro oferecidas pela máquina social que aponta caminhos, define o futuro. Este homem, cada vez mais privado do passado, (que não lhe oferece mais sabedoria ou norma de vida), se projeta no devir acelerado de um futuro esvaziado de sentido ou pintado de forma apocalíptica, com tons de ficção científica. Sem passado, privado do futuro, o homem se atira à *grande justificação da vida presente: desfrutar e realizar-se*. E onde se estabelece este campo de fruição? Na imersão televisiva. Tomando como exemplo os *reality shows*, elimina-se ao máximo a separação, o vazio, a ausência. Entra-se na tela como uma imagem virtual, sem qualquer obstáculo. O *acting* televisual imediato da narrativa ao vivo confunde o real e seu duplo.

A excessiva proximidade do acontecimento e de sua difusão em tempo real cria a indemonstrabilidade, a virtualidade do acontecimento que lhe retira a dimensão histórica e o subtrai à memória⁵.

Durante o colóquio internacional “Caminhos do pensamento, horizontes da memória”, realizado durante os dias 3, 4 e 5 de setembro de 2002 na Biblioteca Nacional pela seção de filosofia e ciências humanas da Unesco e pelo Colégio do Brasil – ORDECC, com participação da Pós-Graduação da Escola de Comunicação da UFRJ, a questão central proposta era buscar a possibilidade de se aspirar a uma memória “tão planetária quanto plural, emancipada do etnocentrismo e da xenofobia”. E mais – uma *política da memória*, referenciando institucionalmente arquivos eletrônicos, sob a perspectiva global.

O encontro, que reuniu notáveis da filosofia, ciências humanas e da crítica cultural, faz parte da pesquisa promovida pela Unesco (2001/2001) “Caminhos do pensamento”, sobre aspectos cognitivos das transformações sociais contemporâneas.

As abordagens, filosóficas, históricas, religiosas e culturais, abriram um enorme leque de reflexão. Seguindo uma velha lógica investigativa (e o Coelho Branco de Lewis Carroll), vamos começar pelo começo. Afinal, o que é exatamente a memória?

Durante o Colóquio, José Vidal Beneyto, um dos palestrantes, contou vinte e sete definições diferentes, elaborações conceituais sobre a memória, nas dezessete palestras realizadas em três dias. Registrei algumas delas em minhas anotações, formando um mosaico sincrônico: “A memória é elemento consolidador de identidades” (Muniz Sodré); “É urique, é um rio que nos contém” (Olabiyi Balalola Yai, Embaixador de Benin); “A memória não é um ator – é uma concepção, um resultado. A memória coletiva é um produto imposto” (Vidal Beneyto); “A memória é da ordem do imaginário, com o poder da intangibilidade” (Luís Felipe Baeta Neves); “O Estado esquece por decreto: anistia. A memória é um contraponto permanente entre sociedade e Estado. Memória é diferente de História”, “Memória é ilusão perdida”, “É uma reconstrução atualizada, um marco, mais do que uma lembrança recuperada” (Francisco Delich); “A memória é uma teleologia que reforça o objetivo comum da vida nacional” (Enrique Larreta); “A origem da memória, Mnemosine – o jogo da criação” (Emanuel Carneiro Leão); “A moral é o

eixo da construção da memória. A memória é um tribunal permanente. A memória constrói um relato secreto de nossa vida, que tendemos a oficializar” (Rafael Argullol). “Será a perda da memória uma libertação para o espírito? (Jérôme Bindé); “Não há memória inocente. Nunca o esquecimento pareceu tão impossível”(Maurice Aymard). “Toda memória é individual” (Susan Sontag).

Mas a definição que mais me fala ao coração é a que recebi de um velho amigo sertanejo –“ Memória: em mim mora...”

O Dicionário Michaelis traz, no verbete *memória*, 14 definições vernaculares, sinonímicas, ou de uso específico de certas atividades técnicas. Chama atenção o espaço dedicado pelos dicionaristas à terminologia vinculada ao processo de armazenamento informatizado de dados: são dezenas de termos e expressões que se referem às diferentes funções e características do processo de retenção e ordenamento digital. Classificações e subclassificações estendem-se por um terço de página (uma coluna inteira). Não espanta. A questão central do Colóquio reflete a preocupação do pensamento contemporâneo em relação ao convívio com espaços tecnológicos de estocagem do conhecimento. As máquinas que o homem criou para cristalizar nomenclaturas, pesos e medidas têm cada vez mais espaço e velocidade. Como se o objeto da memória fosse matéria mensurável por alguma espécie de controle de qualidade, algo a que pudéssemos oferecer adequação máxima, se dispuséssemos do saber tecnológico para tanto. Mas máquinas criadas pelo homem não criam referências humanas de valor, que, graças ao humano, são infinitas. Como disse Francisco Delich, “pensar é diferente de lembrar registros”⁶. Daí a urgência para definir conceitos que incidam sobre as políticas de informação, documentação e planificação cultural global.

A memória humana tem recordações, construídas na intersubjetividade. São a subjetividade e a intersubjetividade canais onde descansam a memória. A memória é uma invenção, uma criação. É uma reconstrução atualizada de um mar-

co, mais do que uma lembrança recuperada. Como se atualiza e desatualiza a memória? Não sabemos como ela é guardada?

De volta ao Coelho Branco, ou ao começo (?). Biologicamente, a memória, compõe-se de alterações nas conexões do cérebro que alteram seu comportamento futuro. Desde o aprendizado no nível do hábito até a recordação, que é a reconstrução mental de eventos passados, com a intervenção de bilhões de neurônios e trilhões de conexões sinápticas:

A força de cada uma dessas conexões é ajustada por experiência. Os receptores numa sinapse podem mudar seu formato depois de uma explosão de atividade. Por cerca de um segundo, uma conexão se tornará mais sensível. A longo prazo, a ponta de um dendrito pode inchar para expor novas sinapses, fortalecendo fisicamente a conexão, ou um neurônio poderia fazer brotar dendritos inteiramente novos... O resultado de todo esse cuidadoso ajuste é um panorama neural esculpido pelas próprias experiências. Uma rede de nervos começa num estado neutro, mas por meio de mudanças de memória, torna-se uma superfície gravada com protuberâncias e depressões. É o formato da rede que faz o processamento, embora, é claro, novas entradas e experiências comecem a entalhar novas vias de memória. A rede aprende, sem deixar de fazer conexões⁸.

Uma das perguntas feitas durante o Colóquio foi “Você tem memória curta?” – tema da fala de Jérôme Bindé, que dispôs-se a examinar o duplo papel da memória artificial, tanto aceleradora de registros quanto “editora de diversidades” dos lugares da memória.

Bem, um peixe tem memória curta – exatos dez segundos de retenção da “consciência” para necessidades restritas ao tempo presente, como por exemplo nadar para buscar alimento, ou evitar um choque. No caso do ser humano, a memória de curto prazo registra e interpreta para uso imediato informações de baixa conexão significativa – um número de

telefone descartável, a lembrança de uma matéria jornalística de pouca repercussão. Possibilita estarmos conscientes de umas tantas poucas coisas ao mesmo tempo, algo como se fôssemos um peixe com *upgrade* de memória. A introjeção de agenciamentos semióticos, as informações biológicas de subsistência, as interligações complexas e automáticas, estas, felizmente, estão afetas à memória de longo prazo – ainda não há como respirar, fazer pulsar o coração, manter a temperatura, piscar, prestar atenção ao movimento de cada músculo, pensar, articular palavras escolhidas uma a uma, ser simpática, registrar, interpretar e reagir a sinais externos, ter boas idéias, escrever e ainda lembrar, de tudo, ao mesmo tempo...

Falei em agenciamentos semióticos: a fala é a ferramenta que distingue a condição de expressão para o armazenamento de impressões que começam a ser gravadas no indivíduo, no mínimo a partir de sua gestação⁹. Uma criança de três ou quatro anos fala sozinha enquanto brinca, e depois este discurso torna-se, na idade adulta, silencioso. O resmungo só aparece, na maioria dos casos, quando enfrentamos algum tipo de dificuldade. Max Muller (lingüista, 1888)¹⁰ já dizia que quem quisesse poderia fazer a experiência: podemos pensar tão pouco sem palavras quanto podemos respirar sem pulmões... As palavras nos dão a condição de ordenamento do pensamento consciente e inconsciente. Palavras tornam acessível o inacessível.

No entanto, esta capacidade de (de)codificar usos, dimensões, impressões sensoriais, do tangível – uma banana, uma pedra – ou o intangível – destino, caos ou universo – e associar elementos de acordo com as elaborações que fazemos em relação a elas, nos leva à imperfeição, do ponto de vista do pleno armazenamento e recuperação de informações. Guardamos mais as informações que tenham alguma ligação com situações ou domínios de conhecimento, conectando vias de acesso à uma rede associativa de longo prazo.

A memória humana está longe de ter a performance de um equipamento ideal de armazenamento e recuperação das informações já que, (...) ela é extremamente sensível aos pro-

cessos elaborativos e à intensidade dos processamentos controlados que acompanham a codificação das representações. Em particular, parece que temos muita dificuldade para discriminar entre as mensagens originais e as elaborações que associamos a elas. Nos casos jurídicos, por exemplo, há muito tempo já foi observado que as testemunhas misturam os fatos com suas próprias interpretações, sem conseguir distingui-los. Quando os fatos são interpretados em função de esquemas pré estabelecidos, as distorções são ainda mais fortes. As informações originais são transformadas ou forçadas para se enquadrar o mais possível no esquema, e isto qualquer que seja a boa fé ou honestidade das testemunhas. É o próprio funcionamento da memória humana que está em jogo aqui¹¹.

Pierre Lévy considera que a oralidade primária subsiste nas sociedades modernas não só porque ainda falemos, mas porque “representações e maneiras de ser continuam a transmitir-se independentemente dos circuitos da escrita e dos meios de comunicação eletrônica”¹². Como na reproductibilidade dos dendritos para novas sinapses, as novas formas de reprodução dos registros do pensamento não anulam as formas anteriores. A televisão não matou o cinema, os correios ainda transportam cartas manuscritas, jornais e livros subsistem ao computador.

Jérôme Bindé considerando a memória, a urgência e o instantaneísmo, diz que “a cada grande revolução tecnológica branda, o homem perde um pouco da sua memória”. A enorme lacuna que existe no conhecimento científico em relação à real capacidade do cérebro-mente como sistema, especialmente em função da (ainda) permanência de uma visão mecanicista newtoniana, torna um tanto mais complexa a empreitada intelectual proposta pela Unesco.

Registros fotográficos do pensamento, meio de transporte mais conhecido *da*, ou *para a* memória, foram feitos em pesquisa experimental na Inglaterra. No Japão, Dr. Masaru Emoto, do Instituto Hado (I.H.M. General Research Institute), pesquisa há 14 anos reações na formação de

micro cristais de água frente a estímulos sensoriais diversos, registradas por MRA (Magnetic Resonance Analyzer), equipamento utilizado na homeopatia, sugerindo estarem na trilha da comprovação de uma “memória” da água¹³. Amit Goswami, professor titular de Física Quântica no Instituto de Física Teórica da Universidade de Oregon, em seu livro *O universo autoconsciente – Como a consciência cria o mundo material*¹⁴, propõe compreender a relação cérebro-mente como um sistema quântico. Goswami parte de um modelo em que o cérebro-mente seria considerado como um todo, com dois sistemas interatuantes: o clássico e o quântico.

O clássico é um computador que roda programas que, para todos os fins práticos, seguem as leis deterministas da física clássica, portanto podem ser simulados em forma algorítmica. Já o sistema quântico roda programas que só em parte são algorítmicos. A função de onda evolui de acordo com as novas leis probabilísticas da nova física – esta parte é algorítmica, contínua. Mas há também a descontinuidade do colapso da função da onda, que é fundamentalmente não algorítmico. O sistema quântico é o único que exhibe coerência quântica, uma correlação não local entre seus componentes. Além disso, o sistema quântico é regenerativo, e portanto, pode lidar com o novo (porque os objetos quânticos permanecem para sempre novos). O sistema clássico é necessário para formar memórias, para registrar eventos em que ocorrem colapsos e para criar senso de continuidade.

Poderíamos continuar a reunir idéias e dados sugestivos, mas o argumento é simples: vem crescendo entre numerosos físicos a convicção de que o cérebro é um sistema interativo, com uma macro estrutura mecânica quântica, como complemento importante da aglomeração neuronal clássica. Esta idéia não é ainda, em absoluto, um trem expresso, mas tampouco é um solitário e ronqueiro carro de boi¹⁵.

A abordagem científica do funcionamento da memória abre amplas perspectivas de influência direta e indireta, biológica e cultural, para a compreensão da estrutura da memória e suas implicações no comportamento individual e coletivo. Temos então, na proposta de trabalho da Unesco, aspectos que limitam a abordagem a uma visão cultural tradicional do registro histórico do conhecimento, e a uma crítica da reprodução político-ideológica deste conhecimento, com pinceladas literárias – além da presença de Nélida Pinõn e Rafael Argullol, até Renato Janine Ribeiro resolveu explorar o filão: falou da paixão em Stendhal (*Sobre o amor*, 1822). Jorge Luís Borges foi citado à exaustão¹⁶.

Voltemos então ao nosso ambiente de referência inicial. Como, no caso, “a memória vive no contemporâneo” (Francisco Delich), o professor Cândido Mendes abriu o debate do último dia de conferências lembrando o dia 11 de setembro de 2001 nos EUA, já que dali a poucos dias a imprensa voltaria a inundar nossa memória com imagens e informações que, um ano atrás, mudaram alguns significados políticos mundiais. Cândido Mendes questionou a escritora Susan Sontag, considerando revelador o fato de uma intelectual norte-americana estar falando a respeito do sofrimento do outro e sobre a interpretação ética e estética de registros fotográficos documentais e silenciando sobre o atentado no World Trade Center. Para ele, ignorar um acontecimento desta magnitude, gerador de grande sofrimento pessoal e coletivo, é uma negação (no sentido freudiano). A destruição da torre do World Trade Center hoje é um registro fotográfico, uma imagem perpetuada por câmeras privadas ou televisivas – e Sontag sequer mencionou o caso. Cândido Mendes disse que este era um comportamento comum à maioria da intelectualidade americana. Minimamente, o prof. Cândido Mendes estava mal informado (quantos artigos, como os de Noam Chomsky, ou mesmo de Jameson, foram quase imediatamente disponibilizados pela internet?...), e ela havia restringido a sua abordagem a um único capítulo de seu derradeiro livro, escrito depois de dois anos em Sarajevo, vivendo entre fotojornalistas... Mas o que nos importa é *como* a seqüência do diálogo se deu naquele momento.

A resposta de Sontag veio ríspida, quase violenta. E ganhou espaço de cobertura na imprensa (Caderno B, Jornal do Brasil, 7/9/2002): “Tudo que o senhor disse é *non sense*. O senhor não tem o direito de questionar-me, sem conhecer o livro do qual, como disse, li aqui apenas um capítulo”, começou em uma malcriada resposta. Sontag entregou seu novo livro à editora na véspera da viagem ao Brasil. A *maneira* como Sontag, conhecida referência do movimento feminista e da crítica cultural norte-americana respondeu, foi mais contundente do que propriamente *o que* ela disse – o conteúdo, articulado, rápido e coerente, foi pertinente à personagem e ao local.

No atentado que matou de forma violenta mais de 3 mil americanos no coração financeiro de New York, *o que* aconteceu, *a maneira* como se deu o atentado, e *a forma* pela qual o atentado foi tratado pela mídia também são coisas diferentes, bem diferentes.

Em primeiro lugar, pouco se pode saber sobre como foi possível acontecer uma seqüência tão inesperada de surpreendentes improbabilidades: mais de um avião desviar a rota em perímetro urbano, dois deles arremessarem-se contra arranha céus, causando 3 mil mortes, um prejuízo bem superior aos 95 bilhões de dólares computados só no ataque ao WTC, explodindo o imaginário de poder e segurança dos EUA em seu próprio território. Todo este estrago causado pela ação de afegãos esfarrapados, fanáticos fundamentalistas, cujo poder selvagem e irracional é apresentado como a própria representação do Mal, única força capaz de ousar enfrentar a águia americana, guardiã do Bem global. O tamanho da dor e sofrimento das pessoas atingidas era quase equivalente à perplexidade geral.

Jornalisticamente falando, contradições claras, impossibilidades lógicas, mas o questionamento praticamente desaparece. O confronto entre comunidades de informação privilegiada e contra informação só ocupa manchete e lide nos telejornais pelo tempo suficiente para que alguns embates políticos internos e externos escoem através da memória dedutiva. A supremacia tecnoideológica norte americana é mostrada em detalhes. Ela está representada, por exemplo, no míssil que escava a rocha até atingir o alvo – o esconderijo de Bin Laden e seus seguidores. Todo o

poderio bélico-tecnológico dos EUA está a serviço de localizar e apresentar ao mundo o líder terrorista Bin Laden, apontado como o responsável pelo sofrimento de milhares de americanos. Ele é permanentemente rastreado, perseguido, encurralado, mas não é encontrado. Seus sinais de existência estão contidos em fitas, fotos, gravações. Ele foi visto pela última vez em público no dia 10 de outubro de 2001, discursando para cerca de mil líderes tribais em Jalalabad. No dia seguinte teria fugido em direção à região de Tora Bora¹⁷. Em primeiro plano, a mídia televisiva apresenta acessibilidade à informação direta, visual, que os sentidos podem absorver através dos registros fotográficos ou multimídia. Mostra-se repetidas vezes, como que para ampliar a prova de que foi real, criando na memória um arquivo semiótico com as imagens do impacto do avião, a reação das pessoas nas ruas, o choque, a explosão, pessoas feridas ou cobertas de pó, consternação e incredulidade atingindo a bilhões de pessoas, também perplexas, por todo o planeta. O discurso editado, superposto, toma a cena. O Rito e a Narrativa – a dualidade que se instrumentalizará na forma do tratamento narrativo.

E esta “tomada de dois”, (como chamamos no telejornalismo o enquadramento de apenas dois elementos cênicos na câmera), permanece sendo exaustivamente repetida. O Rito e a Narrativa. Um ano depois, a cerimônia em homenagem às vítimas do atentado, transmitida ao vivo do Marco Zero (ponto central da destruição) para milhões de telespectadores, evitou mensagens que trouxessem desvios semióticos, mudanças na natureza do discurso, reinterpretações. A narrativa está congelada. A memória do desastre precisava ser preservada, no mesmo lugar de onde saíram toneladas de cimento, sangue, ferro, carne e ossos, ouro e papéis de valor financeiro e documental, deixando no lugar um buraco de 65 mil metros quadrados e 20 metros de profundidade. Um espaço semiológico de grande poder de fogo.

Durante a transmissão, o repórter Jorge Pontual, da Tv Globo, comentou a estranheza manifestada por parentes e amigos das vítimas, amontoados num espaço cercado, estranhamente pequeno demais para tanta gente, não ter havido um discurso preparado especialmente para a ocasião. Fo-

ram lidos trechos de discursos históricos pelas autoridades presentes, discursos que falavam da nação, dos valores americanos, do governo democrático do povo, pelo povo, para o povo. Todas as emissoras do mundo transmitiram compactos sobre o caso. O vídeo "9/11", dos irmãos cinegrafistas franceses Jules e Gedeon Naudet, foi visto simultaneamente por 130 países. Era um documentário sobre o estagiário Tony, que iniciava sua carreira como bombeiro do Engine 7, Ladder 1, em Manhattan. Na surpresa dos acontecimentos que se sucediam em turbilhão, o vídeo registrou também o desespero do próprio Gedeon, que sofria pensando ter perdido o irmão no desabamento. Um trabalho de amadores de origem estrangeira, com tratamento profissional, que transformou-se na memória da tragédia. Uma peça político-instrumental importante da narrativa histórica do maior atentado já sofrido pela nação norte americana em solo pátrio.

Como defende Baeta Neves ("Migração e ideologia da memória social"), situações rituais privilegiam a encenação da memória. O *caráter unificador* do código ritual cria o sentimento de *pertencimento*, confirmado pela presença daqueles que passam a ser vistos como iguais, pares. Quando cinegrafistas e bombeiros voltaram, um a um, todos vivos, Gedeon filmou um deles dizendo a Jules: "– Você tinha um irmão, agora tem 50".

Em junho de 2002, Jules casou-se numa cerimônia realizada *dentro* do quartel do Engine 7.

Os franceses visitam regularmente os novos "parentes" americanos, inclusive porque, para eles, o trabalho de documentar o atentado ao World Trade Center só estará concluído após as cerimônias que serão realizadas em Nova Iorque hoje (11/9/02). Eles já têm 180 horas de filmagem e ainda não sabem se farão outro programa sobre o assunto¹⁸.

Simultaneamente narradores e personagens deste capítulo da memória americana, Jules e Gedeon interagem harmoniosamente neste universo simbólico de representações e registros. Na hora em que a primeira

equipe chega ao saguão do WTC, Gedeon, que estava com eles, disse ter instintivamente baixado a câmera quando viu ao seu lado duas pessoas ardendo em chamas: “Achava que ninguém devia ver aquilo, era horrível demais”¹⁹. Mas nenhuma televisão, no mundo inteiro, deu destaque aos corpos das pessoas que se jogavam do WTC, nenhum jornal de grande circulação publicou fotos dos cadáveres despedaçados. E quem rege toda esta orquestração de registros?

Na verdade, impõe-se como tarefa de investigação a análise sócio-cultural da memória social, de seus ritos, de suas instituições. Assim, creio, seríamos levados a observar *quem* chama a atenção de *qual* grupo para *quais* regiões de lembranças a serem reiteradas de *que* maneiras referenciais. São quase sempre os mesmos a disto se encarregar; há – quase me arrisco a dizer – “castas” de preservadores. “Castas” que não são planetariamente idênticas em sua significação, singular a cada passo, mas que têm, sim, a função geral – por quem atribuída e de que modo mantida? – de *se preservar* e de *preservar* o *patrimônio* julgado comum a todos. Patrimônio que é, então, encarado como antídoto do esquecimento e da falta.(...) Não fiquemos, contudo, restritos à análise que, como vimos aponta para uma situação compósita em que, ao lado da visibilidade da comunidade há, articulada a esta, a partilha socialmente determinada da ação social. Não é apenas a figura da unidade social perfeita e absoluta que julgo importante desvendar mas, também, a suposição reificadora que presume *unidade do acontecimento*¹⁹.

A tv une os ritos que funcionam como marcos para a memória coletiva na sociedade oral, com imediatismo, simultaneidade e abrangência de acesso. Traz os elementos da oralidade para as mídias eletrônicas. Vejamos as estratégias mnemônicas nas sociedades orais, definidas pela psicologia cognitiva:

Quais são as representações que têm mais chances de sobreviver nas ecologias cognitivas essencialmente compostas por memórias humanas? Sem dúvida aquelas que atenderem melhor aos seguintes critérios:

1. As representações serão ricamente interconectadas entre elas, o que exclui listas e todos os modos de apresentação em que a informação se encontra disposta de forma muito modular, muito centrada;
2. As conexões entre representações envolverão sobretudo relações de causa e efeito;
3. As proposições farão referência a domínios de conhecimento concretos e familiares para os membros das sociedades em questão, de forma que eles possam ligá-los a esquemas preestabelecidos.
4. Finalmente, estas representações deverão manter laços estreitos com “problemas da vida”, envolvendo diretamente o sujeito e fortemente carregadas de emoção²¹.

Se o mito e a teoria, fundamentos da oralidade, continuam a conviver com a simulação, o que mudou com a imensa expansão do acesso das sociedades midiaticizadas à televisão, especialmente no Brasil?

Vamos, num rápido *flash back*, voltar ao final da década de 70, quando os governos militares brasileiros passaram a denominar a proposta política que implantaram de “Distensão”, e depois de “Abertura”. Foi a época do início da presença, avalizada pelo Estado brasileiro, da estratégia global das corporações multinacionais. A televisão fortalecia valores de consumo bem cosmopolitas para um Brasil já predominantemente urbano. Em 1980, 70% da nossa população já viviam em cidades de mais de 50 mil habitantes. Hoje, o IBGE aponta o aparelho de tv como o eletrodoméstico que ocupa o primeiro lugar na preferência dos lares brasileiros.

Depois, implantou-se em termos definitivos a indústria eletrônica, ao mesmo tempo em que se estabelecia um programa de crédito direto ao consumidor, que permitiu a ampliação das vendas de receptores, barateados pela fabricação na-

cional em massa e tornados ainda mais atraentes pela introdução da TV em cores em 1972.

Finalmente, a repressão à liberdade de expressão, tanto nos espaços públicos e nas universidades quanto na imprensa, abriu espaço para o entretenimento vinculado ao mercado de consumo e à tevê. Dessa conjuntura – em que se davam as mãos militares, empresários e tecnoburocratas – surgiu a Rede Globo, o grupo economicamente mais poderoso e, em termos de programação, hegemônico da televisão brasileira²².

Desde então o que chega a estes lares começa a estabelecer, redimensionado pela mídia, forte interação com o que está sendo capitaneado pela tv. Muniz Sodré diz que a tv passa a ser instrumentalizada, deixando de lado um padrão de culturalização herdada do rádio, e a tv está ligada à emoção: “A tv é forma condicionante como experiência de vida, com espacialização específica”. Esta espacialização traça limites, domínios, o que significa, em última instância, buscar controle e poder. Diz Muniz: “O poder do olhar reverte para o olhar do poder”. E o olhar passa a ter cada vez maior espaço, conectando, interpretando, valorando, oferecendo, seduzindo, sedando, formatando o pensamento adaptado a uma tecnocultura mercadologizada. O cidadão reduzido pela visão economicista agora é consumidor, com direito à reclamação, mas não à cidadania.

A transposição da cultura popular para a indústria cultural na tevê evidentemente interferiu na construção da memória da população urbana brasileira. A substituição tem contundentes implicações no processo de construção referencial da memória coletiva, que passa a estar atrelada aos interesses da indústria cultural. Recentemente, minhas duas filhas mais novas (oito e onze anos de idade) estavam cantando no carro uma seqüência de músicas que incluíam Chico Buarque, Djavan, Caetano Veloso. Mesmo sendo um repertório do universo delas, por ser do gosto dos pais, estranhei que elas soubessem as letras inteirinhas. Normalmente, o *hit parade* fica por conta de Sandy e Júnior, Britney Spears, e outros que quem não consegue decorar sou eu... Perguntei como é que elas co-

nheciam tão bem aquelas músicas. Claro, como não imaginei? Eram músicas-tema de novelas, que elas foram nominando e classificando por horário e ordem cronológica de lançamento, mostrando que o *marketing* da indústria fonográfica pisa em terreno ainda firme na travessia, em meio à correnteza dos Md. Esta mesma indústria fonográfica participando dos dois padrões de programação definidos por Muniz e Paiva: o “de qualidade” e o “do grotesco”.

A tv, espaço de emoção, ocupa o lugar da feira, do registro ritual das comemorações populares, do *ethos* da memória coletiva, é um *urique* sintético, com grade de programação e controle remoto. É na falta do espaço público onde os marcos fundadores se consolidem, a tv faz o papel de mestre de cerimônias de uma festa *delivery*.

A economia política passa a não desprezar qualquer espaço, numa verdadeira superposição de interesses, pressionando o consumo em direção a uma alienação de sentido, maquiada em busca de satisfação e felicidade. A memória não encontra espaços para ocupar, o espetáculo não pode parar. O Coelho Branco, cada vez mais apressado, procura, procura.

De fato, a vida nas sociedades contemporâneas se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente torna-se uma representação. Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo de divertimentos – o espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade. A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou uma dominação do “ser” para o “ter”. Em seguida, operou-se um deslizamento generalizado do “ter” para o “parecer-ter”. Na atual situação das grandes massas excluídas da sociedade global só resta o “identificar-se-com-quem-parece-ser-ou-ter” por meio do espetáculo, sequer ao vivo, mas “visto-a-distância” através das mídias globais que lhes oferecem exibições instantâneas de todos os tipos e partes do mundo²³.

Os *reality shows* da programação de tv aberta, se propõem a espiar (ou expiar) o interno, a intimidade, e mostram uma desesperada busca por parte dos participantes de atender ao que o público quer ver (?), de conformar-se dentro dos padrões que na “entidade tv” assume como valor, e dá-se um dantesco espetáculo de inferno no céu, ou um céu que se aproxima do frio calor do inferno.

O que antigamente estava preservado nos mitos, nas religiões, na herança cultural manifesta com infinita gama de expressões, hoje ainda se mantém em redutos, periferias em relação ao caminho pelo qual passa a roda da civilização, ou em substitutos urbanos de atividades onde o psiquismo individual encontra espaço para insinuar-se.

Aparentemente este espaço do psiquismo individual está reservado às experiências pessoais, às manifestações artísticas, ao discurso filosófico de scitas olhadas com desconfiança pelo “fora do tom” com que se inserem neste mosaico afinado de peças quebradas que insistem em fazer conjunto, apesar das arestas.

A minha pergunta é – podemos fazer nascer um modelo midiático que resgate uma visão do EU, um reconstructo da memória individual num rito para a memória coletiva? Uma dimensão em que a troca seja o denominador comum da atividade, em que prevaleça uma estrutura baseada, como diz Mauss no *Ensaio sobre a dádiva*, em três obrigações: dar, receber, retribuir? Hoje a relação de pertencimento, se estabelece com ações de comprar, possuir, acumular. E reflete um vazio de sentido.

O que se vê na produção midiática aberta é o exasperado tom de urgência de pertencimento, o grotesco dessensibilizando as questões individuais, a violência tornando comum esta dessensibilização e o desperdício. Como observou Jérôme Bindé, “a tirania da urgência é uma maneira de dissociar o tempo da memória e o futuro. Há uma ação corrosiva no instantaneísmo.”

Um desperdício que lembra a oportunidade perdida que Platão via nos Dórios, em Esparta, uma grande condição para criar estados, condição não aproveitada, potencial não realizado em função da perda de referência do que era essencial – a alma, ou o espírito.

A causa da sua decadência não fora a falta de valentia ou de arte da guerra, como um espartano poderia pensar, mas a sua incultura nas matérias humanas mais importantes. Para Platão é esta profunda incultura que, hoje como outrora, destrói os Estados e continuará a destruí-los também no futuro. Quem quiser saber em que consiste esta incultura será remetido ao que ficou exposto nas longas investigações sobre a essência da *paideia*. Esta baseia-se na verdadeira harmonia entre os apetites e a razão. Foi por seguirem no caminho dos seus apetites, em vez de enveredarem pelo caminho designado pela razão, que aqueles poderosos Estados dóricos caíram. E assim o reconhecimento dos erros políticos que a história dos povos dóricos revela conduz-nos outra vez ao ponto de partida do diálogo, ao problema do verdadeiro *ethos* do Estado, *ethos* cujas raízes mergulham numa sã estrutura da alma individual²⁴.

E o Coelho Branco passou outra vez, colocou os óculos (Raiban) e perguntou:

– Com licença de Vossa Majestade, devo começar por onde?

Notas

1. MORIN, Edgar. *Cultura de massas no Século XX*. 9. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
2. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
3. ACSELRAD, Márcio. *Mídia e esclarecimento: sem tempo para pensar*. Compós, Eco. UFRJ, 2002.
4. MORIN, Edgar. Obra citada.
5. BAUDRIILLARD, Jean. *Tela total*. Porto Alegre: Ed Sulina. 1997.
6. DELICH, Francisco – “A construção social da memória e do esquecimento” – Colóquio Internacional da Unesco. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 3-5 setembro de 2002.
7. *Ibidem*.
8. McCRONE, John. *How the brain works*. Londres: Dorling Kindersley Limited, 2002.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*.
11. LEVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
12. *Ibidem*.
13. EMOTO, Masaru. *Messages from Water – World's first pictures of frozen water crystals*. Tokio: Hado Kyoikusha Co.,Ltd., 1999.

14. GOSWAMI, Amit. *O universo autoconsciente: como a consciência cria o mundo material*. Rio de Janeiro: Ed. Record – Rosa dos Tempos, 2002.
15. GOSWAMI, Amit. *O universo autoconsciente: como a consciência cria o mundo material*. Rio de Janeiro: Ed. Record – Rosa dos Tempos, 2002.
16. Aconteceu algo inédito – dois palestrantes, Francisco Delich (“A construção social da memória e do esquecimento”) e Enrique Rodriguez Larreta (“Do fim da história à emergência da memória”), da mesma mesa, pontuaram suas palestras sobre os mesmos dois textos (*El Ciego e Funes, El memorioso*) do mesmo autor: Borges.
17. Nada ficou como antes – Reportagem de Igor Fuser e Cátia Luz. São Paulo: Revista Época, Setembro de 2002, p.65.
18. *Cinegrafista se casou dentro do quartel – ligação com bombeiros virou amizade*. O Globo. Segundo Caderno, 11 de setembro de 2002, p. 2.
19. *A tragédia pela perspectiva de seus heróis* – O Globo. Segundo Caderno, 11 de setembro de 2002, p. 2.
20. Revisão de “Migração e ideologia da memória social”. In: *As máscaras da totalidade totalitária*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1988. Apresentada no Colóquio “Caminhos do pensamento, horizontes da memória”, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Setembro de 2002.
21. LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
22. SODRÉ, Muniz e PAIVA, Raquel. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2002.
23. DUPAS, Gilberto. *Ética e poder na sociedade da informação*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.
24. JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia, a formação do homem grego*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1994, p.1328.

Referências bibliográficas

- ACSELRAD, Márcio. *Mídia e esclarecimento: sem tempo para pensar*. Compós, ECO/UFRJ, 2002. No prelo.
- BAETA NEVES, Luis Felipe. Revisão de “Migração e ideologia da memória social”. In: *As máscaras da totalidade totalitária*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988. Apresentada no Colóquio “Caminhos do pensamento, horizontes da memória”, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, setembro de 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001
- DELICH, Francisco. “A construção social da memória e do esquecimento” – Colóquio Internacional da Unesco, 3-5 setembro de 2002. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- DUPAS, Gilberto. *Ética e poder na sociedade da informação*. São Paulo: Unesp, 2001.

- EMOTO, Masaru. *Messages from Water – World's first pictures of frozen water crystals*. Tóquio: Hado Kyoikusha Co., Ltd., 1999.
- GOSWAMI, Amit. *O universo autoconsciente: como a consciência cria o mundo material*. Rio de Janeiro: Record-Rosa dos Tempos, 2002.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.1328.
- LEVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- MCCRONE, John. *How the brain works*. Londres: Dorling Kindersley Limited, 2002.
- MORIN, Edgar. *Cultura de massas no Século XX*. 9. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- SODRÉ, Muniz e PAIVA, Raquel. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2002.
- SODRÉ, Muniz. *Aulas dadas no Curso de Doutorado da ECO-UFRJ, no decorrer do 1º semestre de 2002*.

Reportagens

Nada ficou como antes. Reportagem de Igor Fuser e Cátia Luz. São Paulo: *Revista Época*, setembro de 2002, p.65.

Cinegrafista se casou dentro do quartel – ligação com bombeiros virou amizade. *O Globo*. Segundo Caderno, 11 de setembro de 2002, p.2.

A tragédia pela perspectiva de seus heróis – *O Globo*. Segundo Caderno, 11 de setembro de 2002, p.2.

Resumo

A partir das palestras realizadas durante o colóquio internacional “Caminhos do pensamento, horizontes da memória”, realizado pela Unesco durante os dias 3, 4 e 5 de setembro de 2002, na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, a autora propõe uma livre reflexão a respeito do papel da tv na construção da memória individual e coletiva nos dias de hoje.

Palavras-chave

Televisão, memória.

Abstract

The text summarizes the events of the international meeting “Caminhos do pensamento, horizontes da memória”, in September 2002, at the National Library, Rio de Janeiro. The author attended all the debates and proposes a reflexion about television’s role in individual and social memory construction.

Key-words

Television, memory.

“AUTO DA COMPADECIDA”: UMA REVOLUÇÃO SILENCIOSA NOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO DE MASSA AUDIOVISUAIS BRASILEIROS*

Luciano Zarur

Auto da Compadecida! O julgamento de alguns canalhas, entre os quais um sacristão, um padre e um bispo, para exercício da moralidade¹.

Desde meados da década de 70, a televisão brasileira tem sido acusada constantemente de praticar, em excesso, padrões estrangeiros em sua programação – algo relativamente imposto pela indústria cultural centralizada no chamado estilo hollywoodiano. Os efeitos perigosos disto já foram, inclusive, assinalados por um dos mais respeitados sociólogos da atualidade, Néstor García Canclini. Em um livro que se tornou clássico entre os estudos de comunicação e cultura na América Latina, ele enfatiza a importância de indagar-se diante da globalização se

(...) os acordos de livre comércio serão úteis ao desenvolvimento endógeno das indústrias culturais (cinema, televisão, vídeo), em que hoje se formam os gostos de massa e a cidadania. Ou ficaremos aprofundando apenas nossa vocação de subúrbios norte-americanos².

O senso comum, que tem um certo embasamento empírico, constituindo-se em um tipo de sistema cultural (Geertz, 1983), faz justiça ao encontrar muitos defeitos na grade de programação das emissoras de tv privadas. Entretanto, algumas iniciativas positivas e alentadoras, cujo significado passa despercebido para a maioria dos telespectadores, indepen-

dentemente de classe socioeconômica e, muitas vezes, também de formação intelectual, não são plenamente compreendidas.

E isto se tem verificado em maior escala no âmbito da sociedade do espetáculo (Guy Debord, 1992), isto é, nos programas de entretenimento – sobretudo, na teledramaturgia – que, como nos lembra Umberto Eco, costuma ser um espaço bem menos vigiado ou mesmo estudado por ser visto, equivocadamente, como algo apenas ficcional.

Admite-se também que os programas de ficção veiculem igualmente uma verdade em forma *de parabólica* (tendo intenção de afirmar princípios morais, religiosos, políticos). Sabe-se que essa verdade parabólica não pode estar sujeita à censura, pelo menos não do mesmo modo que a verdade da informação. No máximo pode-se criticar (fornecendo algumas bases “objetivas” de documentação) o fato de que a tv tenha insistido em apresentar programas de ficção que acentuam unilateralmente uma particular verdade parabólica[...]³.

Nos últimos anos, as emissoras particulares vêm implementando, mesmo que amiúde, uma linguagem que privilegia textos concebidos por autores que têm ligação direta com a cultura popular, mesmo que possuam também formação erudita, como Ariano Suassuna, por exemplo. Tal tendência verifica-se, principalmente, no mais conhecido canal de televisão do país, a Tv Globo, e pode ser exemplificada pelo sucesso total (público e crítica) que obteve a minissérie “O auto da compadecida”, em 1999, prolongando-se, no ano subsequente, em seu formato cinematográfico.

Podem-se corroborar esta idéia mencionando como efeito a criação, também exitosa, da série semanal “Brava gente”, produzida pela mesma emissora, que exhibe, quase exclusivamente, obras escritas com base em tradições e lendas populares – sejam originais ou adaptações. Em seus 43 episódios, já foram filmados diversos tipos de obras, desde textos já clássicos e/ou religiosos, principalmente bíblicos, até polêmicas peças teatrais de Nelson Rodrigues,

como as da tríade levada ao ar, entre os meses de julho e agosto de 2002, em homenagem aos 90 anos que o dramaturgo pernambucano criado no Rio de Janeiro completaria se vivo fosse (morreu em 1980).

Nosso intuito é analisar o caminho da arte inserida no contexto da comunicação de massas nos últimos anos, sobretudo na tv, que se utiliza cada vez mais de obras oriundas da cultura popular para aproximar-se do grande público. No caso específico do “Auto da compadecida”, pretendemos destacar um ponto considerado fundamental em sua carreira bem-sucedida na versão propagada pela Tv Globo, isto é, as mudanças promovidas pelo diretor (Guel Arraes) na obra-prima de Suassuna visando a uma maior aceitação em todo o país, e a adaptação de três lendas enraizadas no imaginário popular sertanejo feita pelo próprio autor, com alcance em quase todo o Nordeste, mas pouco ou nada conhecidas em outras regiões, sobretudo pelos habitantes das metrópoles sudestinas, mas presentes na ampla rede de significados (*web of meanings*, Geertz, 1973) de uma sociedade complexa como a brasileira, a exemplo do que escreve Gilberto Velho ao tratar o tema:

(...) em um ambiente exemplarmente metropolitano, com todas as características clássicas (...), produziu-se um interesse, um foco de atenção que congregou indivíduos e categorias sociais nitidamente distintos e diferenciados⁴.

Consideramos também que o sucesso da peça de Suassuna no mais poderoso meio de comunicação de massas do Brasil pôs em cheque o mencionado padrão inspirado (ou, muitas vezes, até copiado) nas estéticas e temáticas da indústria cultural estadunidense. Recorrendo novamente a Canclini, é preciso frisar que tal padronização decadal não resulta somente um exemplo de uma nova parceria entre os MCM da América Latina e “a metrópole cultural” hodierna, já que como escreve o pesquisador argentino radicado no México:

Às vezes interpreta-se esta transferência da Europa para os Estados Unidos como a passagem de um exercício sociopolítico a uma submissão socioeconômica: através da relação com a Europa, nós, latino-americanos, aprendemos a ser cidadãos, enquanto os vínculos preferenciais com os Estados Unidos nos reduziram a consumidores⁵.

Destarte, compreendemos como efeitos do “Auto da compadecida” a continuidade de histórias como as do “Brava gente” e a interrupção de outras, por exemplo, como as do seriado “A justiceira” (1997), que poderia ser enquadrado como pré-fabricação e imposição de efeitos, ou seja, *kitsch*, (Eco, 1964) embora tenha sido tecnicamente bem feito.

Padrão próprio e influências externas: a difícil convivência na tv e no cinema brasileiros

Assumimos a hipótese de que, antes de incolor homologação, a fase atual desenvolve uma forte tensão, descentrada e conflitual entre globalização e localização: ou seja, entre processos de unificação cultural – um conjunto serial de fluxos universalizantes e pressões antropofágicas “periféricas” que descontextualizam, remastigam, regeneram⁶.

Ao longo de seus mais de 50 anos, a televisão brasileira não se limitou a copiar e/ou adaptar programas estrangeiros (sobretudo estadunidenses e italianos); desenvolveu também, concomitantemente, as suas próprias linguagens – muitas vezes determinantes na formação da auto-imagem nacional – levando à criação de um padrão nacional algo distinto dos adotados no exterior.

No entanto, se por este aspecto a tv brasileira é elogiável, há outras características que preocupam pela significação que têm para a maior parte da massa de telespectadores – majoritariamente habituados a informar-se e a divertir-se quase que unicamente pela tela pequena, pois a televisão

tem uma espécie de monopólio de fato sobre a formação das cabeças de uma parcela muito importante da população (Bourdieu, 1992). Um dos principais exemplos disto é o desequilíbrio na representatividade das diversas manifestações culturais brasileiras, consequência da concentração quase total da produção em rede em apenas dois estados: Rio de Janeiro e São Paulo. Tal fato resultou na imposição de padrões estéticos e comportamentais dos principais centros urbanos, reduzindo o espaço para a exibição de obras artístico-culturais oriundas de outras áreas cujo poder político-econômico é inferior.

Acerca disto, Canclini ratifica a necessidade de ações que procurem equilibrar minimamente a distribuição dos espaços de divulgação das manifestações artístico-culturais nestes tempos mundializados:

(...) nesta época de globalização que torna mais evidente a constituição híbrida das identidades étnicas e nacionais, a interdependência assimétrica, desigual, mas inevitável, no meio da qual devem defender-se os direitos de cada grupo⁷.

Freqüentemente, programas que mostram produtos de arte originários de lugares com menor projeção (para além de sua região) considerados de qualidade pela crítica especializada ficam restritos às emissoras locais. E, em muitas ocasiões, quando conquistam um eventual espaço em rede nacional, levam o peso do estereótipo imposto pelos detentores dos canais como algo excêntrico ou meramente folclórico e sem possibilidade de despertar interesse em todo o país, ao contrário do que é produzido nas duas principais cidades brasileiras.

Todavia, nos anos mais recentes, algumas produções feitas fora dos centros dominantes têm conseguido vencer este tipo de bloqueio. E o exemplo mais importante deste fenômeno é a obra mais conhecida do escritor paraibano radicado em Recife Ariano Suassuna: “O Auto da Compadecida”, peça que o projetou em todo o país e que seria considerada

por um dos críticos mais respeitados do país, Sábato Magaldi, em uma obra histórica da dramaturgia nacional, “o texto mais popular do moderno teatro brasileiro”⁸.

Aproveitando o sucesso conquistado na televisão e com propaganda generosa na própria Rede Globo, a peça de Suassuna ganhou também a tela grande. Para reforçar a campanha, foram postas 80 cópias do filme no circuito exibidor. Embora fosse uma média altíssima, similar à dos maiores lançamentos estrangeiros, provocou a insatisfação de distribuidores do interior porque não tinham cópias para mostrar. Foram providenciadas mais cópias, chegando a um total de 180 para atender a todos os pedidos. A adaptação teve tanto sucesso que foi o filme brasileiro recordista de público em 2000 com mais de dois milhões e cem mil espectadores. Uma bilheteria superior até mesmo à de “Central do Brasil”, que foi candidato a Oscar de melhor filme estrangeiro e passou pelo processo contrário, isto é, foi exibido normalmente nas salas de cinema e, meses depois, chegou à tv.

Com isso, o filme do diretor Guel Arraes transformou-se na quinta maior bilheteria de 2000, superando inclusive os principais filmes hollywoodianos lançados no país, que, como se sabe, são precedidos de ampla campanha de divulgação. Pois foi esta a façanha conseguida pelo projeto da produtora Globo Filmes distribuído pela Columbia, transformando-se em um exemplo do que se poderia denominar cultura popular de massa (Martín-Barbero, 1987).

Com modos de falar tipicamente nordestinos, pode-se levar algum tempo para entender exatamente o que está acontecendo. Porém, como a metragem da microssérie foi reduzida (de 157 minutos em 27 seqüências para 104 em 20 no cinema), o filme resultou em um trabalho enxuto e com um ritmo rápido.

O fio condutor da história é o espertalhão João Grilo (Matheus Nachtergaele), que, com seu amigo, o mentiroso contumaz Chicó (Sélton Mello), tenta sobreviver em uma pequena cidade do Nordeste. João Grilo se diverte enganando – na melhor tradição do jeitinho brasileiro – seu patrão, o Padeiro Eurico (Diogo Vilela) casado com a ferosa Dora (Deni-

se Fraga), e o Padre João (Rogério Cardoso). As mentiras de João Grilo terminam por colocá-lo frente a frente com o sanguinário cangaceiro Severino de Aracaju (Marco Nanini). E mesmo com toda a “lábria”, João Grilo acaba morrendo. Durante o julgamento celeste, presidido por Jesus (Maurício Gonçalves), para que fosse escolhida sua morada eterna, é acusado de diversos pecados pelo Diabo (Luiz Mello) e resolve apelar à Nossa Senhora Compadecida (Fernanda Montenegro) para tentar escapar de um destino literalmente infernal. Com tão poderosa ajuda, João Grilo recebe uma nova chance de redimir-se voltando à vida terrena.

Este trabalho tenta indicar como e por que uma obra teatral, escrita em 1955 e lançada dois anos depois, baseada marcadamente em elementos peculiares à cultura popular e à vida nordestina teve tanto sucesso na televisão e no cinema em todo o Brasil. O objetivo é analisar a construção do imaginário de Suassuna na adaptação televisual e seus efeitos numa possível redefinição da linguagem da teledramaturgia nacional. A hipótese central com que trabalhamos é a de que o sucesso conquistado na televisão – e em seguida também no cinema – pela adaptação da peça pode ser compreendido como uma pequena revolução na linguagem e nos históricos e já arraigados padrões estéticos (e até conceituais) da comunicação de massas brasileira em seu meio eletrônico mais importante, que se tornou de certo modo um instrumento de opressão simbólica (Bourdieu, 1992) e se reflete nas escolhas tipológicas e nos usos e costumes públicos ou privados (Durand, 1999). Complementando, afirmariamos que:

1. A adaptação de obras da cultura popular brasileira feita pelas emissoras de tv revigora um imaginário hoje distante das populações urbanas, mas que mantém seu apelo por promover um retorno à simplicidade e à autenticidade características da maior parte do povo brasileiro.

2. O fenômeno de público e crítica da microssérie “Auto da Compadecida” se afigura como um novo caminho à teledramaturgia que privilegie a divulgação de manifestações artístico-culturais claramente brasileiras,

sem a introdução de grandes modificações em suas características básicas e estrutura, promovendo-se tão-somente as imprescindíveis adaptações técnicas ao meio eletrônico.

3. O êxito mercadológico e de crítica reforça a idéia de que uma obra popular pode ser simultaneamente simples e sofisticada, sem que seja necessária sua mutilação para a apresentação a milhões de telespectadores cujas diferenças étnicas, sociais, econômicas e culturais não impedem a projeção, a identificação e a empatia (Sodré, 1972), com uma história de peculiaridades tão marcadamente regionais – ainda que bastante distinta das que costumam vivenciar no cotidiano.

Sob este aspecto, deve-se lembrar que as três histórias lendárias utilizadas como base por Suassuna na concepção de sua obra mais famosa – recolhidas no imaginário popular nordestino – poderiam, à primeira vista, causar estranheza entre as pessoas que não nasceram e/ou habitam o sertão. Todavia, sua utilização pelo diretor Guel Arraes e pelos roteiristas Adriana Falcão e João Falcão (todos pernambucanos moradores do Rio de Janeiro) manteve o espírito de cada uma delas.

Na primeira delas, “O enterro do cachorro”, auto popular anônimo, momento em que entram na trama outras personagens (Padre, Major Antônio Moraes, Padeiro, Mulher do Padeiro) além de João Grilo e Chicó, o protagonista consegue convencer o padre a enterrar a cadela da Mulher do Padeiro ao enredá-los todos num caso fantástico. A mentira implica até um falso testamento em que o animal (que teve o sexo mudado, já que no texto teatral tratava-se de um cachorro) teria deixado uma quantia em dinheiro para os representantes da Igreja Católica na cidade. No caso da versão filmada, estas são apenas o padre e o bispo, pois o frade foi uma das personagens cortadas da trama original – as duas outras figuras eclesíásticas, porém, prestam-se ao que o dramaturgo pretende mostrar sobre alguns supostos intermediários de Deus. Por sua vez, o papel do sacristão foi muito reduzido, aparecendo somente em uma cena e tendo praticamente fala única (na reedição do material para a montagem cinematográ-

fica, a cena em que está o sacristão foi retirada, sendo, portanto, esta personagem inexistente na versão que foi exibida nas salas de cinema). O diretor optou também por juntar a figura diabólica numa só personagem, sem a divisão existente na montagem dramaturgica em que surge primeiro o Diabo seguido pelo Encourado, este sim concebido mais à feição das lendas nordestinas. A figura do Palhaço, que narra o espetáculo nos palcos, também foi suprimida.

O segundo romance popular anônimo do Nordeste, “História do cavalo que defecava dinheiro”, também foi adaptado, mas pelo próprio Suassuna ainda no texto dramaturgico. Deste modo, o animal que descome (termo usado por João Grilo) moedas é um gato. Provavelmente, a mudança visava não apenas aproximar esta seqüência das populações metropolitanas – bem mais acostumadas a um felino que a um equino, evidentemente –, mas também facilitar o manejo do bicho nas mãos dos atores.

Em “O castigo da soberba”, auto popular anônimo do romanceiro nordestino, terceira história incluída no texto de Suassuna, referente à penúltima seqüência de cenas da microssérie – que mostra o julgamento celeste, com um embate jurídico-metafísico entre a Compadecida e o Diabo –, a mensagem ético-moral permaneceu inalterada, com João Grilo sendo absolvido de seus pecados por Jesus, que o considera vítima das injustiças humanas.

Uma outra alteração significativa e que contribuiu ao sucesso da versão audiovisual da peça teatral foi a opção por mudar o sexo da personagem que seria introduzida pelo Major Antônio Moraes. Em vez de um filho adoentado, ele tem uma linda filha solteira (Rosinha) e que chega de Recife a fim de arranjar companhia em sua cidade-natal, propiciando um romance entre ela e Chicó, incluindo algumas confusões com os outros pretendentes (o Cabo 70 e o valentão Vicentão), e com o próprio Antônio Moraes. A modificação foi buscada em outro texto de Suassuna (“Torturas de um Coração”) e não na influência de Boccaccio, cujo *Decameron* inspira a história do morto que ressuscita.

Todas essas mudanças não comprometeram o resultado final. Ao contrário, deram um ritmo mais ágil e adequado a uma atração teledramatúrgica, apresentada em quatro capítulos – sem, contudo, implicar concessões a uma estética predominante na linguagem das emissoras nacionais nos anos mais recentes.

Conclusões preliminares

Tanto do ponto de vista histórico quanto do funcional, a cultura popular pode atravessar a cultura de massa tomando seus elementos e transfigurando esse cotidiano em arte. Ela pode assimilar novos significados em um fluxo contínuo e dialético”⁹.

Poder-se-ia dizer que, a partir do sucesso de crítica e público da adaptação, começa a firmar-se uma possibilidade real de alteração nos padrões estéticos da teledramaturgia nacional, que contraria pseudoparâmetros de produção artística praticados pela indústria cultural tidos como inevitáveis e baseados em “determinações” da globalização via fonte única, no caso erradamente vista como norte-americanização, ou mais bem definido pelo neologismo, estadunidensização.

Consideramos nosso estudo de caso representativo de uma “nova” tendência teledramatúrgica. No entanto, trata-se, na verdade, do que se costumava denominar teleteatro, ou seja, a filmagem pela tv de um texto escrito originalmente para a montagem teatral. Logo, a adaptação televisional do “Auto da compadecida” pode ser interpretada como uma retomada do caminho aberto pelos famosos “Casos Especiais” dos anos 70, produzidos pela Tv Globo.

Entre as razões que nos conduziram ao empreendimento desta análise estão a qualidade da obra dramatúrgica e o seu hiperdimensionamento a partir da transformação em programa de televisão – já que obteve média de 32 pontos de assistência (audiência)¹⁰ mesmo mostrada em horário após às 22h – e sua posterior formatação à linguagem cinematográfica.

Entretanto, o motivo mais significativo neste objeto de estudo é que suas características fortemente baseadas na cultura popular brasileira, especialmente nordestina, transcenderam supostas barreiras regionais, causando interesse em todo o país e configurando um tipo de obra de arte que dá aos telespectadores brasileiros a oportunidade de ver (e gostar, como provam os números) sua própria imagem na emissão da televisão, realizando plenamente os processos psicanalíticos de empatia, identificação e projeção, apontados por Muniz Sodré¹¹.

Assim, encaramos tal fenômeno como um indício de que os produtos artístico-culturais peculiarmente brasileiros provocam tanto ou mais atração e prazer – em diferentes platéias por todo o Brasil – que os que dominam o mercado da cultura de massas feitos “aos moldes globalizados”. E é mister que se reforce a função da cultura de massas nestes tempos em que na verdadeira disputa travada no processo inexorável de mundialização econômica – que implica estrategicamente o controle das trocas simbólicas, nos termos de Bourdieu – a função importantíssima que ocupa a questão cultural, assim como ressalta Renato Ortiz ao registrar que:

(...) no processo de globalização, a cultura de consumo desfruta de uma posição de destaque. (...) ... ela se transformou numas das principais instâncias mundiais de definição da legitimidade dos comportamentos e valores¹².

Depreende-se, então, o perigo inerente à manipulação irrestrita pelos meios de comunicação de massa, sobretudo a tv, de valores identitários como auto-estima e nacionalismo na relação de poder entre as culturas locais e aquela que vence seus limites espaço-temporais tornando-se global, quase sempre proveniente dos países predominantes no capitalismo tardio.

Contudo, a exemplo do que já sinalizava Octavio Ianni no princípio dos anos 90:

O local e o global estão distantes e próximos, diversos e iguais. As identidades embaralham-se e multiplicam-se. As articulações e as velocidades desterritorializam-se e reterritorializam-se em outros espaços, com outros significados¹³.

Em meio a todo este debate, o equacionamento de uma problemática cultural tão ampla e complexa deve passar necessariamente pela linha de análise proposta por Canclini, defronte dos dilemas da pós-modernidade.

A relativização pós-moderna de todo o fundamentalismo ou evolucionismo facilita revisar a separação entre o culto, o popular e o massivo, sobre a qual ainda simula assentar-se a modernidade, elaborar um pensamento mais aberto para abarcar as interações e integrações entre os níveis, gêneros e formas da sensibilidade coletiva¹⁴.

Logo, caracterizada a globalização como uma situação real, perene e inevitável, é imprescindível rever as políticas públicas específicas para os meios audiovisuais brasileiros objetivando a adequação dos MCM a esta “nova era” da história mundial.

Notas

* Este texto é uma versão ampliada da comunicação apresentada no 9º Encontro do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes-UFRJ, realizado no Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro, em agosto de 2002.

1. SUASSUNA, Ariano. *Auto da compadecida*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973, p. 22/23.
2. CANCLINI, Nestor García. *Consumidores e cidadãos*. 2ª ed. Trad. Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, p.64.
3. ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade cotidiana*. Trad. de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p.184.
4. VELHO, G. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p.14.
5. CANCLINI, Nestor García. Op. cit., p. 13.
6. CANEVACCI, Massimo. *Hibridismos*. Trad. Roberta Barni. São Paulo: Edusp, 1990, p.23.
7. CANCLINI, Nestor García. Op. cit., p. 25.
8. MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro* – volume 4. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura/Funarte/Serviço Nacional de Teatro, 1976, p.220.
9. BOSI, E. *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*. Petrópolis: Vozes, 1986, p.65.
10. Embora a palavra mais usada para medir o tamanho do público que vê um programa de televisão seja *audiência*, que remonta à chamada era de ouro do rádio no Brasil (entre as décadas de 1930 e 50) e cuja acepção original, evidentemente, refere-se apenas a um dos sentidos humanos, preferimos usar o termo *assistência* por este ser mais adequado à atenção sensorial que o telespectador tem de empregar quando assiste a uma atração televisiva.
11. SODRÉ, Muniz. *Comunicação do grotesco*. Petrópolis: Vozes, 1983, p.60.
12. ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.10.
13. IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p.201.
14. CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas*. 2ª ed. Trad. Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 1998, p.28.

Referências bibliográficas

- BOSI, Ecléa. *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*. 7ª ed.. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *Sur la télévision*. 13ª. ed. Paris: Liber, 1996.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas*. 2ª ed. Trad. Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 1998.
- _____. *Consumidores e cidadãos*. 2ª ed. Trad. Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- CANEVACCI, Massimo. *Hibridismos*. Trad. Roberta Barni. São Paulo: Edusp, 1990.
- DEBORD, Guy. *La société de spectacle – commentaires sur la société de spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.

- DURAND, Gilbert. *O imaginário – ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Tradução de René Eve Levié. Rio de Janeiro: Difel, 1999.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. 2ª ed. Trad. Maura Sardinha Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. *Viagem na irrealidade cotidiana*. 2ª. ed. Trad. Aurora Fornoni Bernardino e Homero Freitas Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic books, 1973.
- _____. *Local knowledge*. New York: Basic books, 1983.
- IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro – volume 4*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura/Funarte/Serviço Nacional de Teatro, 1976.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura e hegemonía*. Barcelona: Rosellón, 1987.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- SODRÉ, Muniz. *Comunicação do grotesco*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- SUASSUNA, Ariano. *Auto da compadecida*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose – antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

Prêmios

- Grande Prêmio Cinema Brasil – Melhor Lançamento em Cinema – 2001
- Grande Prêmio Cinema Brasil – Melhor Diretor (Guel Arraes)
- Grande Prêmio Cinema Brasil – Melhor Roteiro (Guel Arraes)
- Grande Prêmio Cinema Brasil – Melhor Roteiro (Adriana Falcão)
- Grande Prêmio Cinema Brasil – Melhor Roteiro (João Falcão)
- Grande Prêmio Cinema Brasil – Melhor Ator (Matheus Nachtergaele)
- Festival de Cinema de Recife – Troféu Guararapes/Voto do Júri Popular – 2001

Resumo

O artigo pretende debater os efeitos do sucesso de crítica e público de uma obra de cultura popular, criada originalmente por Ariano Suassuna como texto dramático, em diferentes meios de comunicação como a televisão e o cinema, em níveis prático e subjetivo. Defende ainda que o “Auto da compadecida” indica um caminho alternativo à cultura brasileira diante da estética de globalização predominante na comunicação de massa. Trata também da relação entre este fenômeno pós-moderno e conceitos como identidade cultural e nacionalismo.

Palavras-chave

Teledramaturgia, cinema, indústria cultural, imaginário, cultura popular, globalização, identidade cultural, nacionalidade.

Résumé

L'article intend mettre en débat les effets du succes d'une oeuvre originée dans la culture populaire, créé par Ariano Suassuna origielement pour le teatre, à la télévision et au cinema, aux niveaux pratique et subjectif. On dit aussi que “Auto da compadecida” indique un nouveau chemim à la culture brésilienne au devant de l'esthétique de mondialization predominée dans les média. On trait aussi du rapport entre cet phénomène postmoderne et des concepts comme indentité culturelle et nationalisme.

Mots-clés

Télé-dramaturgie, cinéma, industrie culturelle, imaginaire, culture populaire, mondialization, identité culturelle, nacionalité.

BREVE DESCRIÇÃO SOBRE PROCESSOS GRUPAIS

Marcos Alexandre

O ser humano é simultaneamente um ser *sociável* e um ser *socializado*, sendo assim, entendemos com isso que ele é, ao mesmo tempo, um *sujeito* que aspira se comunicar com os seus pares e, também, membro de uma sociedade que o forma e o controla, quer ele queira ou não. Esse artigo descreve os processos grupais, conceito da psicologia social que procura estudar a interação social, manifestações do comportamento de uma pessoa com outras, ou pela simples expectativa da tal interação.

A história de vida do indivíduo é a história de pertencer a inúmeros grupos sociais. É através dos grupos que as características sociais mais amplas agem sobre o ser humano. É no grupo familiar que ele aprenderá a língua de sua nação. A partir daí, este aprendizado possibilitará seu ingresso em outros grupos sociais e sua participação nas determinações que agem sobre ele.

Essas relações sociais ocorrem, inicialmente, no grupo familiar, um estágio de preparação para participar, mais adiante, das relações sociais mais amplas. A preparação do indivíduo significa, ao longo de sua existência, "que ele irá internalizar, apropriar-se da realidade objetiva"¹, e esta será fundamental na sua formação psíquica, um processo em permanente construção. Ao nascer, o homem entra num cenário construído sem a sua participação. É o mundo social, a realidade objetiva, formada por um modo de organização política, econômica e jurídica da sociedade, de uma cultura produto da construção humana.

O estudo dos processos grupais (dinâmica psicossocial) atingiu um estado de desenvolvimento que atualmente já é considerado, por alguns estudiosos, como uma área autônoma da psicologia social². No presente trabalho veremos alguns aspectos desses processos, tais como: coesão, liderança, *status*, formação de normas e papel social.

Organizações e instituições

Instituição é o conjunto de normas que regem a padronização de um determinado hábito na sociedade e que garantem a sua reprodução. Falando sobre a origem das instituições, Berger e Luckmann³ dizem que o hábito fornece a direção e a especialização da atividade que faltam no sistema biológico do indivíduo, oferecendo um fundamento estável, no qual a atividade humana pode avançar com o mínimo de tomada de decisões durante a maior parte do tempo. Para estes autores, a institucionalização ocorre sempre que há uma *tipificação* de ações habituais (padronização) aceitas por determinado grupo. Qualquer destas *tipificações* é uma instituição. O casamento, a família, a equipe de trabalho, a faculdade, a religião, o clube esportivo... todos têm seus padrões e portanto estão institucionalizados.

O grupo familiar compõe o alicerce da ordem social estabelecida, o lugar onde acontece o princípio da socialização, quando surge a primeira forma de hierarquia social, a primeira divisão de trabalho. O sistema institucional está presente na disposição material dos lugares e dos instrumentos de trabalho, nos horários, nos conjuntos de autoridades⁴. O processo de institucionalização da sociedade é uma forma de garantir sua reprodução, através da realidade objetiva de suas instituições, que são dinâmicas, pois dependem da forma como o processo histórico se constitui, onde um elemento interfere no outro. Isto ocorre porque temos diversos níveis de realidade social. O primeiro deles é o da instituição, o segundo o das organizações e o terceiro dos grupos. A forma como eles interagem e se determinam define a dinâmica entre eles e compõe a realidade social.

O nível institucional é o da norma, das regras estabelecidas. É o que está mais presente em nossas vidas e o que menos se vê. Por exemplo, as normas de comportamento estão institucionalizadas: sabemos que tipo de roupa devemos vestir para cada ocasião, e isso não requer análise ou reflexão. Somente quando a situação é completamente nova precisamos consultar alguém que tenha vivenciado experiência semelhan-

te. Caso contrário poderemos passar por uma situação desconfortável, isto é, estarmos com um traje inadequado num lugar cerimonioso ou nos sentirmos deslocados numa situação inversa. Esta sensação denuncia a presença de uma norma que está institucionalizada. Podemos dizer que a institucionalização é a presença invisível da sociedade no dia a dia dos indivíduos.

Essa forma invisível com que as instituições se apresentam nos outros níveis da realidade social acaba por gerar situações de choque e crise nos grupos, por representar uma forma definida de dominação que ocorre na sociedade, mas não se coloca de forma explícita para os grupos que sofrem essa dominação.

O nível organizacional é o responsável pela reprodução do nível institucional e é aquele onde o controle se apresenta de forma mais clara, como no caso do horário de entrada e saída do trabalho nas fábricas.

O grupo social

Supõe um conjunto de pessoas num processo de relação mútua e organizado com o propósito de atingir um objetivo imediato ou mais a longo prazo. O imediato pode ser, por exemplo, fazer um trabalho escolar e, mais a longo prazo, editar um jornal impresso para a turma.

A realização do objetivo impõe tarefas, regras que regulem as relações entre as pessoas (normas), num processo de comunicação entre todos os participantes e o próprio desenvolvimento do grupo em direção ao seu objetivo.

O processo grupal

Implica uma rede de relações que pode caracterizar-se por relações equilibradas de poder entre os participantes ou pela presença de um líder ou subgrupo que detém o poder e determina as obrigações e normas que regulam a vida grupal. As relações de poder no grupo determinam ou influenciam o grau de participação dos integrantes no processo

de comunicação interno; no sistema de normas, nas suas aplicações, punições e decisões.

Todo grupo tem uma história e, através dela, podemos verificar as mudanças. As normas podem alterar-se no sentido de criação de novas ou revisão das antigas. O sistema de punição aos infratores pode tornar-se mais ou menos rígido, dependendo do grau de controle que o grupo quer manter sobre o comportamento de seus membros. O sentimento de solidariedade pode estabelecer-se como um importante fator de manutenção do grupo, e podem surgir conflitos com relação a valores (cumprir ou não a tarefa), a normas (quem não cumpre uma tarefa deve ser punido) e a outros aspectos da vida grupal. Esses conflitos originam-se do confronto permanente entre a diversidade de ponto de vista presentes no grupo. "O conflito não leva, necessariamente, à dissolução do grupo e pode caracterizar-se como um estágio de seu crescimento"⁵.

O processo de desenvolvimento do grupo proporciona a seus integrantes condição de evolução e crescimento pessoal. Participar de um grupo significa partilhar representações, crenças, informações, pontos de vista, emoções, aprender a desempenhar *papéis* de filho, estudante, profissional...

Alguns processos grupais

1. Coesão

Pode ser definida como a quantidade de pressão exercida sobre os integrantes de um grupo a fim de que continuem nele. "É a resultante das forças que agem sobre um membro para que ele permaneça no grupo..."⁶. Inúmeras são as razões que podem levar uma pessoa a fazer parte de um grupo. Uma delas pode ser a atração pelo grupo ou por seus integrantes. Outra seria a forma de obter algum *interesse* através da filiação ao grupo. Para o professor Aroldo Rodrigues⁷, quando maior a coesão do grupo:

- a) maior a satisfação experimentada por seus membros;
- b) maior a quantidade de influência exercida pelo grupo em seus membros;
- c) maior a quantidade de comunicação entre os membros;
- d) maior a produtividade do grupo.

A coesão grupal não gera apenas vantagens, pois os grupos altamente coesos estão sujeitos ao “pensamento grupal”⁸, o que pode fazer com que o grupo tome decisões desastradas. A união entre os participantes é tamanha que eles se tornam pouco críticos, podendo apresentar distorções da realidade social.

2. Cooperação

“Associação de pessoas trabalhando juntas em prol de um ou mais objetivos”⁹. É a ação conjunta de dois ou mais indivíduos a fim de influir nos resultados de uma ou mais pessoas. Membros de um grupo formam coalizões quando isto lhes parece oportuno, quando os resultados podem ser mais compensadores. Esta estratégia permite que diferenças iniciais de poder entre os membros de um grupo venham a ser anuladas. A cooperação da Rússia com o Iraque faz frente ao poderio dos EUA, potência mundial que é hostil ao governo de Saddam Hussein. A cooperação entre Rússia e Iraque resulta em um maior poder conjunto e, conseqüentemente, numa maior capacidade do pequeno país oferecer resistência aos EUA, que individualmente é mais poderoso que os outros integrantes da coalizão.

3. Formação de normas

De um modo geral podemos conceituar normas sociais como sendo padrões ou expectativas de comportamento partilhados pelos integrantes de um grupo, que utilizam estes padrões para julgar a propriedade ou adequação de suas análises, sentimentos e comportamentos. Todo grupo, não importa o tamanho, necessita estabelecer normas para poder funcionar adequadamente. Por exemplo, “um casal estabelece normas a serem cumpridas por ambos, no propósito de evitar atritos e gerar uma convivência mais harmoniosa”¹⁰.

Em grupos de pouca coesão pode haver dificuldade no estabelecimento de normas, devido à multiplicidade de interesses. As normas grupais são um excelente substituto para o uso do poder que, quase sempre, provoca tensão nos integrantes do grupo. “Em vez de o líder estar constantemente utilizando sua capacidade de influenciar seus liderados, a existência de normas facilita seu trabalho e dispensa o constante exercício e demonstração de poder.”¹¹

As normas sociais facilitam a vida dos membros de um grupo. Elas não são necessariamente explícitas, mas partilhadas, conhecidas e seguidas pelos integrantes do grupo. Geralmente, quem não aceita as normas é isolado pelos demais participantes do grupo. O convívio em sociedade necessita da existência de normas sociais.

4. Liderança

Durante décadas acreditou-se na figura do líder nato, que apresentava as seguintes características: inteligência, criatividade, persistência, autoconfiança e sociabilidade. É certo que muitas destas características ajudam o indivíduo a desenvolver o potencial de liderança, mas não se pode afirmar que um indivíduo será líder por apresentar estas credenciais. É fundamental que estes e outros aspectos sejam harmonizados com os objetivos perseguidos pelo grupo. Os ídolos de *ontem* não despertam mais o mesmo interesse nas novas gerações, como faziam com o público nas décadas passadas, pois os padrões de beleza e comportamento já não são os mesmos.

Atualmente verificamos uma forte inclinação em não aceitar as teorias baseadas nas características de liderança enumeradas acima. Hoje em dia é mais aceita a posição da liderança como fenômeno decorrente da interação entre os participantes, com acentuada dependência dos objetivos e *clima* do grupo.

Kurt Lewin¹² identificou três tipos de liderança:

a) *autocrítica* - onde ocorre a total centralização do poder, exercido através da coerção;

b) *democrática* - as decisões são tomadas por maioria, o líder é apenas um representante da vontade de seus liderados;

c) *permissiva* - onde é permitido a cada integrante do grupo agir como deseja, não há efetivamente uma ação de liderança.

Estudos realizados por diversos psicólogos, levando em conta estes três tipos de classificação, demonstraram que a liderança democrática torna os integrantes do grupo menos dependentes do líder. Já a classificação autocrítica gera maior produtividade, elevando o grau de dependência dos integrantes do grupo em relação ao líder, chegando ao ponto de não saberem produzir sem a sua presença. A liderança permissiva (*laissez-faire*) gerou os piores resultados.

Hoje sabemos que a liderança é um processo *interacional*, com características próprias, sendo impossível estabelecer, a princípio, com certeza absoluta, qual a pessoa mais preparada para comandar determinado grupo. O líder deverá surgir durante o processo de interação dos participantes.

5. Status

“É o prestígio desfrutado por um membro do grupo”¹³. Pode ser como o indivíduo o percebe, *status* subjetivo; ou pode ser o resultado do consenso do grupo sobre este indivíduo, o chamado *status* social. O primeiro pode ou não corresponder ao segundo. Caso, em comparação aos resultados obtidos pelos demais participantes do grupo, “um dos membros se considera recebedor de resultados mais gratificantes, isto produzirá nele a sensação de *status* subjetivo elevado”¹⁴, pois se destaca dos demais no que diz respeito às gratificações recebidas em seu grupo. Se os demais participantes consideram essa pessoa como necessária ao grupo, capaz de gerar benefícios que agradem a maioria, ela terá *status* social elevado neste grupo.

Determinados atributos pessoais, dependendo da natureza do grupo, poderão ser ou não significativos para o bom desempenho do *status* social. Vejamos: se num grupo de jornalistas econômicos um deles joga basquete muito bem, tal qualidade terá pouca importância para a sua performance de status social no grupo. Mas, se ele possui uma coluna em um jornal diário de grande circulação, diversas obras sobre economia publicadas, títulos acadêmicos, isto certamente irá conferir um alto grau de *status* subjetivo e social junto aos leitores do veículo e do público em geral.

A falta de equilíbrio entre os *status* pode causar problemas de adaptação do indivíduo no grupo. Se ele possui *status* subjetivo elevado e baixo *status* social, deverá sentir-se desconfortável no grupo, sendo provável ocorrer um desligamento. Se o caso for ao contrário, *status* subjetivo baixo e alto *status* social, ele poderá permanecer no grupo, devido ao tratamento amistoso por parte dos integrantes, mas isto poderá causar dificuldades de funcionamento no grupo. “O *status* subjetivo faz com que a pessoa espere receber do grupo determinadas recompensas”¹⁵. Quando não há harmonia entre as expectativas e a realidade, surgem os problemas de adaptação do indivíduo ao grupo. É o caso das mulheres executivas que ganham mais do que seus maridos. Elas passaram a esperar, devido ao aumento do *status* subjetivo, outras recompensas do grupo familiar. “Sendo uma situação nova, esta incongruência entre *status* subjetivo e *status* social da mulher no grupo familiar tem suscitado conflitos e problemas que, não raro, terminam com a dissolução do vínculo matrimonial”¹⁶.

6. Papel social

Em quase todos os grupos sociais é possível se estabelecer o *status* de cada integrante bem como o papel que lhe cabe desempenhar. Papel seria a totalidade de modos de conduta que um indivíduo aguarda numa determinada posição no interior de um grupo. O papel social é um modelo de comportamento definido pelo grupo. Nenhum grupo social pode ter bom funcionamento sem estabelecer papéis para seus integrantes. É certo que a diversidade de papéis a serem desempenhados pelos participantes de um grupo frequentemente causam tensão e conflitos entre seus membros. Tal

situação pode ocasionar o abandono ou a expulsão do integrante do grupo.

As normas sociais, assim como o *status* subjetivo e social, influenciam no *papel* a ser desempenhado pelos integrantes de um grupo. Os indivíduos desempenham o mesmo papel quando um mesmo conjunto de normas dirige o seu comportamento. Para o funcionamento harmonioso do grupo é necessário que o papel subjetivo do indivíduo (atribuído pelo próprio) seja coerente com o que dele esperam os demais participantes.

Vários são os aspectos que influenciam no estabelecimento de papéis, entre eles: normas culturais, idade, sexo, *status*, nível educacional... As expectativas dos papéis a serem desenvolvidos pelos membros de um grupo variam à medida que o grupo se desenvolve. Os papéis são desempenhados pelos integrantes de acordo com as peculiaridades do grupo a que pertencem.

Conclusão

O presente trabalho apresentou uma breve contribuição ao entendimento de alguns aspectos dos processos grupais, abordando alguns fenômenos importantes no funcionamento dos grupos psicológicos, onde o comportamento de um membro interage no comportamento dos demais e vice-versa.

Processos como coesão, cooperação, liderança, *status* e papel social, orientam o comportamento dentro dos grupos na maior parte do tempo. Cada grupo a que pertencemos tem seus próprios padrões. Os seres humanos parecem sentir-se pouco à vontade sem o estabelecimento de normas e, geralmente, acham um sacrifício adotar novas normas, especialmente se estas são radicalmente diferentes.

Notas

1. OLIVEIRA, M. *Vygotsky. Aprendizagem e desenvolvimento, um processo sócio-histórico*. 2ª. ed. São Paulo: Scipione, 1995, p. 35.
2. RODRIGUES, A. *Psicologia social para principiantes*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 99.
3. BERGER, P. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1974, pp. 78-79.
4. OLIVEIRA, M. *Vygotsky. Aprendizagem e desenvolvimento, um processo sócio-histórico*. 2ª. ed. São Paulo: Scipione, 1995.
5. KRÜGER, H. Durante as aulas de Psicologia Social, no curso de mestrado em Psicologia da UGF, 1998.
6. RODRIGUES, A. *Psicologia social*. 14ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 425.
7. RODRIGUES, A. *Psicologia social para principiantes*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 100.
8. Idem.
9. KRÜGER, H. Durante as aulas de Psicologia Social, no curso de mestrado em Psicologia da UGF, 1998.
10. Idem.
11. RODRIGUES, A. *Psicologia social para principiantes*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 101.
12. RODRIGUES, A. *Psicologia social*. 14ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 434.
13. Idem, p. 435.
14. RODRIGUES, A. *Psicologia social para principiantes*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 103.
15. Idem, p. 104.
16. Ibidem.

Resumo

A história de vida do indivíduo é a história de pertencer a inúmeros grupos sociais. É no grupo familiar que ele aprenderá a se comunicar. A partir daí, este aprendizado possibilitará seu ingresso em outros grupos sociais e sua participação na sociedade. O estudo dos processos grupais (dinâmica psicossocial) atingiu um estado de desenvolvimento que atualmente já é considerado, por alguns estudiosos, como uma área autônoma da psicologia social. No presente artigo veremos alguns aspectos desses processos, tais como: coesão, liderança, *status*, formação de normas e papel social.

Palavras-chave

Comunicação, liderança, *status* e papel social.

Abstract

The history of life of the individual is history to belong the innumerable social groups. It is in the familiar group that it will learn if to communicate. From there, this learning it will make possible its ingression in other social groups and its participation in the society. The study of de group processes (dynamic psicossocial) it reached a development state that currently already it is considered, for some scholars, as stand alone area of social psychology. In the present article we will see some aspects of these processes, such as: cohesion, leadership, *status*, formation of normas and social paper.

Key-words

Communication, leadership, *status* and social paper.

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, 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.

