

COMUM

Publicação das Faculdades Integradas Hélio Alonso
Julho / Dezembro de 2008
v. 14 – nº 31
ISSN 0101-305X

Mas como? Se, ao nomear um ser qualquer, por exemplo, o que nós hoje chamamos de homem, eu lhe dou o nome de cavalo e ao que hoje chamamos de cavalo lhe dou o nome de homem, terá esse ser o nome de homem por

A revolução social do século XIX não pode tirar a poesia do passado, e sim do futuro. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda a veneração supersticiosa do passado. As revolução anterior

Etnografia, ciência em que o relato honesto de todos os dados é tão ainda mais necessário que em outras ciências, infelizmente nem sempre contou no passado com um grau suficiente desse tipo de generosidade.

Muitos dos seus autores não utilizam

Deste logos sendo sempre nome
tornam descompassados que a
ouvir quer tão logo tenham vivido
tornando-se todas (as com se sendo

À primeira vista, a forma específica do
capitalismo ocidental tem o fo
influenciada pelo desenvolvimento
possibilidades técnicas. Sua racionalidade é he

31

Abrimos a revista *Comum* 31 com um ensaio sobre as formas de governo em Platão e sua projeção para o exame da crise da democracia contemporânea. Segundo Nelson Levy, a humanidade depara-se hoje com o mesmo dilema enfrentado por Platão no seu tempo: ou mantém a esperança de que o Divino ainda possa reconstruir a harmonia neste nosso mundo, ou assume a sua condição de sujeito e enfrenta os problemas atuais com a urgência que eles merecem.

Em seguida, publicamos um bloco com três artigos que se dedicam a refletir sobre o exercício da interpretação, a estética da escritura espetacular e a estratégia da narrativa marcada pela oralidade, respectivamente. O texto assinado por Ivo Lucchesi propõe que se recupere a interpretação como um instrumento de transformação de uma sociedade que se encontra em estado de apatia. O conformismo, que hoje grassa entre nós, se caracteriza pelo consumo da informação descartável e pelo deslumbramento com o fetiche da tecnologia. O artigo de Pedro Murad faz uma reflexão sobre as relações elementares entre música e riso. Segundo o autor, tanto riso quanto música, por suas ilogicidades, livres de todo conceito e toda figuração, são anteriores à cultura e guardam entre si um ponto de contato curioso: flertam a morte. O ensaio de Ricardo Benevides investiga a obra de Mia Couto e destaca sua estratégia narrativa marcada pela oralidade. Os enredos dos romances do escritor moçambicano são construídos em torno da idéia de que há várias histórias a serem contadas (e trançadas) para se atingir os objetivos de cada criação.

Na seqüência, apresentamos um conjunto de três artigos que tratam de diferentes aspectos do campo da Comunicação. Os dois primeiros se destacam pela análise crítica do que se pode chamar de sociedade e cultura de consumo, enquanto o terceiro trata de um fenômeno do mercado do jornalismo impresso brasileiro, mais especificamente da revista *Veja*. Fred Tavares e Marta de Azevedo Irving apresentam os confrontos filosóficos entre olhares e saberes distintos sobre o consumo. A intenção dos autores é a de provocar o embate teórico para revelar novas dúvidas e inquietudes que se por um lado ampliam, por outro procuram delimitar esta nova área de estudos. Tomando o filme *Edukators* como objeto, o breve ensaio de Augusto Oliveira expõe algumas contribuições da psicanálise ao debate sobre o mundo contemporâneo, tal como a questão do “mal-estar na civilização”, que pode ser encarada como a prisão e a energia (de libertação) desta sociedade. A revista semanal de informação *Veja* é o tema do artigo de Daniella Villalta, que procura observar os reflexos da modernização econômica brasileira no mercado editorial de revistas e discorre sobre os 40 anos da publicação.

Fechamos o número com o ensaio assinado por Soraya Simões sobre sociabilidade feminina e hermenêutica em um conjunto habitacional da cidade do Rio de Janeiro. A partir do encontro de mulheres que habitam o conjunto habitacional Cruzada São Sebastião, localizado em um dos bairros mais valorizados da Zona Sul carioca, o trabalho propõe mostrar o papel dessas mulheres na definição e resolução de problemas surgidos nesse contexto urbano.

Nelson Levy

Mestre em Filosofia pela UFRJ e doutor em História pela UFF. Professor da FACHA.

Ivo Lucchesi

Doutor em Teoria Literária pela UFRJ; mestre em Literatura Comparada pela mesma instituição. Professor da FACHA, ensaísta, articulista do Observatório da Imprensa (*on-line*) - www.observatoriodaimprensa.com.br

Pedro Murad

Professor e dramaturgo. Graduado em Filosofia pelo IFCS-UFRJ, mestre pela ECO-UFRJ e doutorando pela Faculdade de Letras da UFRJ. Professor da FACHA.

Ricardo Benevides

Mestre em Literatura Brasileira e doutorando em Literatura Comparada pela UERJ. Professor da FACHA.

Fred Tavares

Pós-doutorando e Doutor em Psicossociologia pelo Instituto de Psicologia da UFRJ. Professor da FACHA, da ECO/UFRJ e da UCB. Publicitário e consultor empresarial. E-mail: fredtavares@fredtavares.com.br

Marta de Azevedo Irving

Pós-doutora em Ciências Sociais pela EHESS – França, Coordenadora adjunta do Programa EICOS/IP-UFRJ. Professora do Instituto de Psicologia da UFRJ.

Augusto Oliveira

Doutor em Ciências Sociais pelo IUPERJ, professor-colaborador da UFF.

Daniella Villalta

Graduada em publicidade e propaganda pela Universidade de Taubaté – UNITAU. Mestre em Teoria e Ensino da Comunicação pela UMESP-SP. Professora da FACHA.

Soraya Simões

Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF; pesquisadora associada ao LeMetro / IFCS / UFRJ; pesquisadora associada ao Clersé / Université Lille 1.

- 05 *A teoria platônica dos ciclos políticos e a crise da democracia contemporânea*
Nelson Levy
- 30 *Contra as redes da invasão: no meio da trama, o sentido e a interpretação*
Ivo Lucchesi
- 64 *Música e riso*
Pedro Murad
- 78 *Histórias de Mia Couto: entre a oralidade e a descrição de uma paisagem cultural*
Ricardo Benevides
- 94 *Aporias filosóficas: algumas diferenças entre sociedade e cultura de consumo*
Fred Tavares
Marta de Azevedo Irving
- 110 *Edukators: sobre a necessária educação para o mal-estar*
Augusto Oliveira
- 117 *Reflexos da modernização econômica brasileira no mercado editorial de revistas*
Daniella Villalta
- 144 *Cuidar do Ser: sociabilidade feminina e hermenêutica em um conjunto habitacional da Zona Sul do Rio de Janeiro*
Soraya Simões

Conselho Editorial:

Carlos Deane, Drauzio Gonzaga, Fernando Sá, Nilton de Agostinho Maia, Nelson Levy, Noéli Correia de Melo Sobrinho, Rosângela de A. Aimbinder.

Coordenação Editorial: Fernando Sá

Secretário Executivo: Gilvan Nascimento

Projeto Gráfico: Amaury Fernandes

Editoração Eletrônica: André Luiz Cunha

Impressão: Corbã Editora Artes Gráficas Ltda.

Organização Hélio Alonso de Educação e Cultura

Instituição de caráter educativo criada em 08.08.69, como pessoa jurídica de direito privado, tem por finalidade atuar no âmbito da Educação nos níveis do 1º e 2º Graus e Superior, com cursos na área de Comunicação Social, Turismo, Direito 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) 2102-3100

E-mail: facha@helioalonso.com.br

Diretor Geral: Hélio Alonso

COMUM – v.14 – n° 31 – (julho/dezembro 2008) ISSN 0101-305X

Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Hélio Alonso

2008

Semestral

160 Páginas

I. Comunicação – Periódicos.II. Educação

CDD 001.501

A teoria platônica dos ciclos políticos e a crise da democracia contemporânea

Nelson Levy

O “reino da Justiça” comparado às formas políticas da Grécia clássica

O “reino da Justiça”, na versão platônica, é um modelo de “cidade perfeita” que pretende reunir numa associação harmônica os diferentes tipos de caráter humano (*ethos*): aqueles que elegem como finalidades fundamentais da sua existência, respectivamente, o saber, a glória (militar) e os apetites (lucro, liberdade, poder e prazeres sensíveis). Tentar harmonizar tais disparidades caracterológicas – consideradas pelos antigos em geral como inerentes à natureza de cada grupo de indivíduos – converte-se, assim, na questão-chave dessa arquitetura social.

É bastante conhecida a solução de Platão, que, sob a inspiração do velho Pitágoras, reconhece a existência *a priori* de uma hierarquia axiológica em que o saber – e o seu representante máximo, o *philosophos* – aparece no topo da ordem das finalidades humanas (valores). Sabe-se também que essa discriminação expressa a obsessão platônica de confiar ao “homem de ciência” a responsabilidade suprema pela construção da boa sociedade. Assim, “a menos que os filósofos reinem nas cidades ou que os reis e os príncipes deste mundo pratiquem a filosofia; que filosofia e poder político venham a ser uma coisa só, e que sejam afastadas pela força as naturezas (almas) mais comuns (...) não haverá, amigo Glauco, trégua para os males

da cidade, nem tampouco, creio eu, para o gênero humano” (*Rep.* 473c-d). Em suma, só o filósofo, que se constitui, ele mesmo, pelos princípios do “pensamento correto” e do “julgamento justo” (eqüidade) pode governar em prol da harmonia de todos tipos humanos e realizar a grande meta do “reino da Justiça”.

Tais preliminares têm apenas um valor de referência na configuração temática deste trabalho, na medida em que destacam os padrões platônicos da perfeição – sabedoria e moralidade – e que serão utilizados na apreciação de outros regimes políticos, em especial nos livros VIII e IX da *República*. Quer dizer, não é propriamente o “reino da justiça” de Platão que se pretende analisar aqui, mas sim a analogia crítica que ele empreende entre o referido projeto e as formas de governo experimentadas na vigência histórica da pólis. Com certeza, um dos capítulos mais impactantes da trajetória da filosofia política, que consegue captar e descrever com incrível acuidade e minúcia tanto as motivações subjetivas quanto a lógica intrínseca de cada regime. Uma análise brilhante destinada à eternidade, tanto que a maioria das suas imagens permanece intacta. Aliás, vê-se isso claramente hoje, quando se compara a crise atual da democracia e da República modernas com aquela descrita pelo mestre por referência à Atenas do seu tempo.

Verdade, é preciso conservar uma certa cautela diante da declarada aversão platônica pela democracia, sobretudo ali onde ela contamina visivelmente o rigor da sua análise. Mas se trata, por outro lado, de um sentimento teoricamente coerente, com quem se pode dialogar, além de ser extensível a todos os comunistas racionalistas: eternos aspirantes à constituição de uma aristocracia do Saber. De modo que nem mesmo a prudência conseguiria amparar a condenação prévia das suas contribuições universais – críticas, mas valiosas – ao estudo da democracia, não só no caso de Platão, como também no de Karl Marx e de outros filósofos da mesma linhagem. Convém, então, abrir-se aos melhores momentos dos referidos escritos e atualizá-los numa reflexão sobre os sombrios rumos da contemporaneidade.

Importa destacar, desde logo, que a metodologia platônica utilizada na análise comparada dos tipos de governo, conforme veremos, segue ainda os padrões deterministas da mítica do movimento cíclico da vida. De modo que Platão não apenas compara e hierarquiza as formas políticas de acordo com a importância do elemento racional-moral em cada uma delas, mas

também as inscreve em uma linha de sucessão necessária, supostamente movida por uma dialética universal da degradação-regeneração. Admitese, dessa maneira, que cada caso concreto de cidade cumpre uma fase e prepara, por suas oposições internas, a emergência da próxima etapa. De modo que, sob a ótica platônica, a história segue os pretensos padrões cíclicos da vida biológica e se manifesta como eterna repetição seqüenciada dos diferentes modos de ser e de existir humanos no interior de um círculo fechado do Tempo.

Toda cidade, portanto, está propensa a atingir o auge de suas potencialidades e a experimentar, depois, uma decadência irreversível, cujo humo alimenta os fundamentos de uma nova organização social. Desenvolve-se, assim, um fluxo de alternâncias pelo qual uma forma degradada é sucedida por outra, numa espiral descendente em termos qualitativos – do comunismo da Idade de Ouro, que segundo Platão existira na origem da vida humana, para a mais degradada delas (a mais indiferente ao saber e à moral). Exatamente como no mito de Hesíodo – ressalta o filósofo – em que as raças e as cidades se corrompem mediante transfigurações qualitativamente comparáveis as do ouro em prata; da prata em bronze; e deste em ferro, até que advenha a catástrofe e, para corrigi-la, ressurja a “cidade perfeita”, recolocando, assim, a vida no seu *Initium* (Ibidem, 547a).

Na condição de analista político, Platão detecta na crise da democracia ateniense crescentes expressões de barbárie, mas como utópico que sonha com o retorno à Idade de Ouro, ele depara-se, desde sempre, com os angustiantes enigmas do poema de Hesíodo. Como foi possível a degeneração de uma raça perfeita? Por outro lado, em que basear as expectativas de reconquista do paraíso perdido neste mundo mesmo?

A referida trajetória da degradação do Homem encontra uma resposta genérica no conhecido mito do dilúvio, ou seja, o da ocorrência de uma catástrofe natural de grandes proporções possibilitada pela perda repentina do controle divino sobre o universo sensível.¹ Essa tragédia, segundo Platão, projeta o humano numa queda abissal na qual ele se esquece progressivamente da sua matriz ideal e passa a governar-se por interesses relativos e mutáveis que refletem, no fundamental, a sua condição material (animal). Essa seria, assim, a fonte de toda a dinâmica da perdição neste mundo: a crescente autonomização dos interesses materiais em relação à essência espiritual e divina do Homem. E esses são também os parâmetros que balizam o projeto platônico: interromper o

curso histórico – movido pelos signos mutáveis das coisas sensíveis – e restabelecer para sempre o domínio da Idéia.

Por fim, Platão acrescenta que, quando a queda chega a seu clímax, advém em seguida, como antecipara Hesíodo no seu poema *Os trabalhos e os dias*, uma nova submissão da coisa à Idéia, que traz de volta a cultura da Idade de Ouro, e assim o ciclo vital do eterno se renova. No entanto, como encarar o momento decisivo dessa ressurreição dos paradigmas humanos originais? Aguardar passivamente o retorno de Deus ao controle deste mundo ou recuperar o seu governo por intermédio de um projeto de reconstrução a cargo dos arquitetos humanos? Por outro lado, se a decisão recair sobre essa última alternativa, onde encontrar personagens tão íntegros em meio a uma raça amplamente degenerada? Eis as questões práticas cruciais que desafiam persistentemente a teoria platônica dos ciclos. Observemos isso de perto, agora na sua dimensão histórico-política.

A teoria dos ciclos e as formas políticas da Grécia clássica

Vimos que a alternância cíclica em movimento perpétuo, na qual desfilam os diferentes tipos de cidade, longe de ser produzida por simples preferências humanas, percorre uma seqüência rotativa típica da vida em geral: do auge à deterioração, e desta à renovação. Por outro lado, cada ciclo – ou cada tipo de cidade – vê-se destinado ao apogeu e depois, já decadente, assiste à sua substituição por uma nova cidade, espelhada em um novo *ethos* e na figura humana que lhe corresponde.

Mede-se o auge de cada ciclo pela moderação (*sophrosyne*) reinante no corpo social, que garante a sua harmonia orgânica. Isso ocorre sempre que os cidadãos orientam as suas finalidades existenciais (*ethos*) e as suas relações sociais por um senso de limite ou de justa medida. Já a decadência se instala quando os associados começam a perturbar as suas relações recíprocas, entregando-se ao excesso (*hybris*) na afirmação de particularidades que afrontam o *ethos* e as formas sociais vigentes.

O limite e o excesso constituem, desse modo, os pólos em torno dos quais se move a dialética vital da sucessão dos diversos tipos de Estado. Ou seja, enquanto o senso de limite aparece como garantia da reprodução harmônica da vida social, a desmedida revela-se o fator preponderante da crise e da transformação: “a verdade é que todo excesso num sentido costuma produzir uma reação no sentido contrário, tanto nas estações como

nas plantas e nos animais, porém acima de tudo nos regimes políticos” (Ibidem, 563e – 564a). E, como a todo excesso corresponde uma carência de moderação que afasta o humano da civilização, é lícito supor que, na seqüência histórica dos tipos de Estado – da “cidade perfeita” à tirania – manifesta-se um deslize progressivo da humanidade no desregramento típico da barbárie.

Na contramão da moderna concepção evolucionista, a história platônica aparece como um processo de degradação vital que, ao atingir o seu clímax, deve ser detido em nome da recuperação da vida autenticamente humana, cujos padrões são aqueles do “reino da Justiça”. Entretanto, a reconciliação com essa autenticidade original, no momento em que a história afundar-se na barbárie, passa a exigir um salto retroativo gigantesco do estado selvático a um acordo intersubjetivo com a rigidez normativa da “cidade perfeita”. Salto que, com certeza, não pode ser sustentado pela dinâmica de uma força cega da natureza, não obstante Platão o situe ainda na esfera do biológico: especificamente pela crença na emergência de progênes sucessivamente inferiores. Mesmo assim, o próprio filósofo alega que o detonador dessa dinâmica regressiva é cultural, pois decorre sempre de um descuido com as regras eugênicas por parte de uma determinada geração:

Aí tendes o número geométrico que impera, em sua totalidade sobre os bons e os maus nascimentos; e quando, por ignorá-los, vossos guardiões unirem as noivas com os noivos em ocasião imprópria, os filhos destes não serão favorecidos nem pela natureza nem pela fortuna. E ainda que os melhores dentre eles sejam designados pelos seus antecessores, tão logo cheguem ao poder se mostrarão indignos de ocupar os cargos de seus pais... (Ibidem, 546c-d)

De qualquer maneira, diante de tal aporia, só resta a Platão admitir a competência humana para interromper o curso nefasto da história e harmonizar-se, por educação e pelo costume, com os valores originais da Idade de Ouro. Quer dizer, exatamente nesse momento de arremate doutrinário – o do reencontro dos humanos com o suposto paraíso perdido – o fatalismo da teoria dos ciclos não consegue mais se sustentar e a fundação platônica acaba cedendo às evidências de que tudo o que é especifica-

mente humano escapa aos determinismos naturais-mecânicos e, por isso, é intrinsecamente subjetivo (ético-cultural). Voltaremos ainda a essa questão.

Por ora, cumpre tratar da matéria que compõe os traços fundamentais da idéia de Estado. Registre-se antes que Platão conserva a consciência do gênio grego sobre a ética como instância constitutiva do ser e do existir humanos. Na esteira dessa tradição, ele pensa os tipos de Estado em conformidade com o caráter (*ethos*) típico dos indivíduos de cada tempo: “as cidades são como os homens, pois nascem dos caracteres humanos (*ethos*)”, e estes, “ao se inclinarem para uma finalidade existencial, arrastam consigo tudo mais”, “de modo que deve haver tantas espécies de caracteres quantas são as formas de governo” (Ibidem, 544d-e).

Cada Constituição pertence a um *ethos* característico das diversas almas humanas, que, conforme já se adiantou, costumam valorizar como fins supremos da existência, respectivamente, o saber; o espírito ou glória guerreira; e os apetites (lucro, liberdade, poder, prazeres sensíveis). Na seqüência, Platão admite que, embora a alma humana seja intrinsecamente capaz de assumir cada um desses fins, ela tende naturalmente para apenas um deles – aquele para o qual pode dar o melhor de si e atingir-se na maior felicidade possível. De modo que o respeito incondicional por essa hipotética tendência natural predominante em cada indivíduo deve ser, acredita Platão, simultaneamente a norma universal do caráter bem formado, da moral, da Vida Boa e da “cidade perfeita”. Por isso, a decadência começa quando surgem caracteres humanos formados por combinações inconvenientes de diversos valores. Tal artificialismo caracterológico (ético) aparece ao filósofo ateniense como uma manifestação mórbida, derivada de um afastamento da unidade genética de cada alma, que termina por despedaçá-la em múltiplos desejos. Exatamente desse repentino desvio do caráter original (natural) dos indivíduos, assegura o mestre, germinam, contra a própria natureza, os nefastos amálgamas das almas e as suas constituições degradadas, que pontuam, uma após a outra, o mergulho vertiginoso da humanidade no mundo abjeto da tirania.

Daí, a primeira geração decaída é aquela que, já não conseguindo mais discernir a hierarquia intrínseca dos valores humanos, promove, por sua conta, o mais grave de todos os destemperos: a mistura das almas (valores). É exatamente esse desejo de apagamento dos limites entre os diferentes modos de ser e os seus respectivos valores que desestabiliza, segundo Platão, a ordem unidimensional e hierarquicamente estruturada do

modelo original da Idade de Ouro (comunismo), instalando a doença pluralista na “alma” humana, fonte da discórdia e do caos social. Entregue ao múltiplo, a cidade começa então a se subdividir em dois “bandos”: os nascidos da “mistura do férreo com o brônzeo” – que passam a valorizar, acima de tudo, as riquezas materiais, mas ainda se inclinam para a virtude e para a antiga ordem. Através dessa divisão, emergem os termos de um primeiro conflito de valores e de tipos humanos, que se manifesta por choques violentos, mas que acaba se resolvendo mediante um pacto de repartição e de conversão dos bens comuns em propriedade privada (Ibidem, 547b). No entanto, acordos à parte, as veias da *hybris* e da decadência encontram-se já plenamente desimpedidas nesse reino inaugural da mistura, da cisão, da propriedade privada e também da servidão, pois, recém empossados, os proprietários (privados) “escravizaram, transformando-os em colonos e servos, os amigos a quem antes haviam mantido e protegido na qualidade de homens livres...” (Ibidem, 547c).

Assim, com a crise do modelo original – em que o saber é hegemônico e controla o desejo de glória do “espírito”, bem como a voracidade dos apetites – sucedem-se quatro corruptelas ético-políticas. Na primeira delas, acima referida, o “espírito” (glória militar) assume o topo da hierarquia axiológica e do governo da cidade. Na segunda, vence o apetite de lucro e de riquezas materiais; mais adiante é a vez do desejo de liberdade e da diversidade; até prevalecer a soberba do puro poder e dos simples prazeres carnis que devastam a cultura humana. Por conseguinte, desde que foi quebrada a suposta unicidade original de cada alma e se instaurou o pluralismo, o domínio específico de cada um dos referidos desejos a cada tempo não exclui mais o culto simultâneo de outros desígnios, pois a mistura passa a ser a regra de toda construção axiológica do caráter. Eis porque é possível constatar na história a prevalência de sistemas binários de valores – glória/dinheiro (timocracia); dinheiro/licença (oligarquia); liberdade/diversidade (democracia); autocracia/devassidão (tirania).

Vê-se isso já na primeira forma corrompida de Estado: a timocracia, que é um “misto de aristocracia e de oligarquia”, pois nasce de uma combinação de traços de caráter em que os indivíduos cultivam os valores militares à margem da tutela do saber e associados, agora, a uma “idolatria pelo ouro e pela prata”. Embora se deva admitir que, em tais indivíduos, a ânsia de honra heróica ainda suplante amplamente o culto do vil metal. Com certeza, Platão refere-se ao modelo espartano implantado em 548

a.C. Um Estado militar baseado num tipo guerreiro ainda visceralmente envolvido com feitos heróicos, que, mesmo mantendo o seu temperamento corajoso e o seu senso de honra, já se deixa ofuscar pelo brilho do vil metal. Este tipo de Estado – dado o próprio fato de ser o primeiro na escala da degradação conserva algumas instituições do comunismo original: tais como as refeições coletivas (*syssítias*), a educação pública, a ginástica, as práticas militares, bem como o exercício do poder à margem das atividades econômicas (Ibidem, 547d).

Contudo, na mesma proporção do crescimento dos bens materiais, decresce o apego à virtude, e, aos poucos, “em vez de amar as honras e a glória, os homens se tornam amigos dos negócios e da riqueza” (Ibidem, 550e). Forma-se, assim, a base do caráter e do Estado oligárquico, que se estabelece de fato na Esparta do IV século, contemporânea de Platão. A rigor, a oligarquia institucionaliza-se exatamente no momento em que “ao rico louvam-no, admiram-no e o põem no governo, mas quanto ao pobre desprezam-no” (Ibidem, 551a). Por isso, impera em tal regime o censo eleitoral, que separa institucionalmente os ricos dos pobres, convertendo o patrimônio material no requisito indispensável para o exercício da cidadania. Assim, o velho homem timocrático, nascido de uma concessão ética ao apetite de lucro, conserva nas suas entranhas o tipo oligárquico: “uma figura sórdida que em todas as coisas visa o ganho, um amontoador de tesouros – um desses que desfrutam os aplausos do vulgo” (Ibidem, 554a-b). Sem controle, o ímpeto acumulativo revela-se insaciável, tentacular e redutor: aos poucos ele afeta um a um dos domínios da cultura, até reduzir toda perspectiva existencial ao “ganho do dia-a-dia”. De modo que, nesse movimento irreversível da dialética da degradação, o Estado da timocracia – sintetizando desejo de honra e apetite de riquezas (antítese do gênio heróico) – reflete, desde o início, uma classe guerreira cada vez mais cúpida, avarenta e acomodada, que, na sucessão das gerações, acaba convertendo o velho poder militar no seu contrário: o Estado comercial.

Por outro lado, o desejo absoluto de riqueza, que está na base da formação oligárquica, torna-se ainda mais intenso até transformar-se no fator preponderante da ruína desse tipo de cidade. É assim que se “produz a mudança da oligarquia para a democracia; devido ao desejo ilimitado que tem cada qual de se fazer o mais rico possível, como se isso fosse o maior dos bens” (Ibidem, 555b). Vale considerar ainda que a cupidez e a possessividade típicas do culto mercantil tornam inevitável a expansão da

miséria em proporções consideráveis e, com ela, aparece também um segmento crescente de “malfeitores”. De modo que a cidade nasce e cresce cada vez mais cindida entre ricos e pobres, que “convivem no mesmo lugar e conspiram constantemente uns contra os outros”. Forma-se, assim, o novo centro da luta de classes: se “as oligarquias apresentam sempre os extremos da grande riqueza e da miséria crônica”, é dessa oposição que deve emergir a próxima síntese histórica.

Ocorre que, na vigência do regime oligárquico, “os jovens da classe dirigente vão se acostumando a uma vida de luxo e de ociosidade, tornando-se preguiçosos e moles para resistir ao prazer e à dor”. Mas quando essa fraqueza é descoberta pelos pobres, os súditos concluem, inevitavelmente, “que homens como aqueles só são ricos porque os outros não tiveram coragem de despojá-los”. Assim, os miseráveis, ao se encontram uns com os outros em lugar privado, vão adquirindo consciência da própria força, e um dia dizem: “temo-los nas mãos, pois não valem nada”. De modo que nesse corpo dividido e depauperado basta “uma pequena causa interna ou externa para deflagrar um grave conflito entre as duas facções” (Ibidem, 556d-e).

Precisamente:

A democracia nasce quando, depois de vencerem os pobres aos seus adversários, matam alguns deles, a outros desterram e aos restantes conferem um quinhão igual de liberdade e poder; e é esta a forma de governo em que os magistrados costumam ser eleitos por sorteio.² É assim que se estabelece a democracia, quer a revolução se tenha efetuado pelas armas, quer o medo tenha forçado o partido contrário a retirar-se (Ibidem, 557a).

Prevalecendo o culto do dinheiro sobre o das virtudes, compreende-se também que, “nas oligarquias tolerem-se cada vez mais a licença”, estimulando-se, assim, o desejo de liberdade, que é a principal fonte de inspiração do caráter e do regime democráticos, pois ali onde “reina a licença, fica evidente que cada qual poderá organizar como mais lhe agrade o seu gênero particular de vida” (Ibidem, 557b). Da invasão da alma por esse apetite libertário é que surgem, então, “o camaleônico homem democrático” e a ordem *caleidoscópica* do múltiplo, com o seu mosaico dos mais variados

modos de ser e de existir. Um mundo tolerante, diga-se, onde nada é obrigatório, pois tudo depende do desejo de cada associado, que

(...) passa a sua vida dia após dia, condescendendo com o desejo do momento, ora embriagado tocando flauta, ora bebendo água e emagrecendo; por vezes cultiva a ginástica, passando depois algum tempo na ociosidade, despreocupado de tudo, e mais tarde dá a impressão de se dedicar à filosofia. Amiúde se envolve na política e, saltando à frente dos cidadãos, diz e faz o que lhe vem à cabeça; e, se lhe ocorre a idéia de emular algum militar, envereda por essa direção; se a algum banqueiro, por essa outra. Não há ordem nem sujeição nenhuma em sua vida; e a essa existência sem norte chama livre, alegre e feliz, e nela insiste a despeito de tudo (Ibidem, 561e-d).

Nenhum outro tipo humano e nenhuma outra forma política ferem tão intensamente os padrões do homem autêntico e da “cidade perfeita” quanto aqueles consagrados pelo ideal democrático de liberdade – com a exceção da tirania, que, para Platão, já não contém mais qualquer manifestação de humanidade. Decreta, então, o mestre: “com que magnífica indiferença ela espezinha todos os nossos ideais (de cidade), sem se preocupar em absoluto com a formação dos que se dedicam à política e honrando qualquer um que se declare amigo do povo”. Assim podemos definir os traços característicos desse regime: “uma prazenteira forma de governo, cheia de variedade e desordem, conferindo indistintamente uma espécie de igualdade tanto aos que são iguais como aos que não o são”.³

No entanto, a democracia, este regime que promete tantos prazeres, acaba cedendo ao excesso e gerando, assim, a sua própria crise. Crise, aliás, não só por abuso de independência mas também de igualdade, em função da qual vão se apagando das relações humanas todas as fronteiras hierárquicas até que “os governantes passem a se assemelhar aos governados, e estes aos governantes”. Desfeitos os laços hierárquicos, acrescenta Platão, a anarquia aos poucos se instala na vida particular e na vida pública:

(...) o pai se acostuma a igualar-se com os filhos e a temê-los, e os filhos a igualar-se com os pais e não ter respeito nem temor algum por eles, pois essa é a sua idéia de liberdade; o meteco

acaba também igualando-se com o cidadão; o mestre teme e adula seus alunos, e os discípulos desprezam mestres e preceptores. Jovens e velhos, todos se equiparam... (Ibidem, 562 2; 563a).

Dessa anarquia estrutural advém, então, um inevitável desprezo pela autoridade pública e pelas normas sociais: “em consequência de tudo que expusemos, vê como se tornam suscetíveis os cidadãos; irritam-se à menor imposição da autoridade e não a toleram. E terminam, como sabes, votando ao mais completo desprezo às leis escritas ou não, para não terem nada nem ninguém acima de si” (Ibidem, 564d).

Por fim, como o desrespeito pelas leis equivale ao menosprezo pelos interesses públicos, acaba surgindo “um profissional da política que só atua em benefício próprio”. No início, esse tipo de político vive às expensas dos ricos e entrega as migalhas ao povo. Mas esse último, com o tempo, sente-se também prejudicado e tenta defender-se buscando um protetor: é “dessa raiz e não de outra que brota o tirano”. Instalado no “carro de honra da cidade, após haver abatido outros, o protetor consuma a sua transformação em tirano”:

(...) nos primeiros tempos anda cheio de sorrisos, saudando a todos que encontra e negando que seja um tirano; promete muitas coisas em público e em privado, perdoa dívidas, distribui terras entre o povo e os de sua comitiva, e se mostra benévolo e gentil com todos (Ibidem, 567d-e).

Entretanto, após ter se livrado dos seus inimigos estrangeiros, o tirano fomenta novas guerras para que o povo não possa dispensar o seu condutor. Ao mesmo tempo, empobrece os associados com tributações excessivas e diante de qualquer oposição acaba eliminando os seus próprios colaboradores. Desse modo, ironicamente, o povo que tanto cultivou a liberdade acaba escravizado à “besta feroz e selvagem” que se oculta por detrás de todos os que governam sob o epíteto de protetor, pois este:

(...) dispendo de uma multidão inteiramente dócil, não se abstém de derramar o sangue dos seus compatriotas; em geral recorre a acusações injustas para arrastá-los aos tribunais e destruir-lhes as vidas, saboreando com a boca e a língua impuras o

sangue fraterno; a uns mata e a outros desterra, ao mesmo tempo que alude a abolições de dívidas e distribuição de terras. Qual pode ser o destino de tal homem? Não tem ele de perecer nas mãos de seus inimigos ou então converter-se de homem em lobo, isto é, em tirano? (Ibidem, 565e; 566a-b).

Fácil perceber a importância que Platão confere às lutas de classes como força motriz dos ciclos políticos. No entanto, por detrás desses conflitos, o olhar platônico detecta a presença determinante de choques ético-culturais, que são para ele, ao mesmo tempo, as verdadeiras causas dos conflitos classistas e das transcendências históricas. Ressalte-se ainda que os choques de valores e os cortes axiológicos descritos na *República* em nenhum momento se remetem a uma essência econômica comum, à maneira de Marx, como pretende Karl Popper.⁴ A ênfase platônica recai genericamente sobre o fundo ético dos conflitos e das transformações e não sobre uma permanente motivação econômica dessas rupturas. Se, num determinado momento da sua história, o grego é atraído pelo *ethos* mercantil, isso não quer dizer, no contexto platônico, que todo o movimento cíclico encontre no econômico o seu impulso decisivo, como acontece com o filósofo alemão. De fato, se a trajetória da era timocrática à oligárquica é caracterizada por uma crescente concessão ao “culto do vil metal”, na ascensão do “homem democrático” predomina o culto da liberdade e da pluralidade, bem como na emergência do tirano prevalece o culto do poder e da devassidão.

Retorne-se, então, às imagens platônicas do “fim da história”, exatamente quando o povo deixa-se dominar pelo caráter tirânico e a tragédia humana assume uma dimensão apocalíptica que anuncia, na sua outra face, a iminência de um renascimento do Homem e da refundação à Idade de Ouro. Novamente, manifesta-se a velha questão do Platão utópico: como atender a esse apelo salvacionista da própria vida, sem que ela nos diga o que fazer? Cruzar os braços na expectativa de uma ressurreição *ex nihilo* da raça de ouro ou assumir energeticamente a responsabilidade de exilar a barbárie e reconstruir a civilização?

Em termos míticos, pode-se até imaginar a regeneração espontânea – palingênese – de um tipo plenamente degenerado em “raça de ouro”. Porém, tal hipótese, no contexto da doutrina platônica, soa absurda. Se o retorno à civilização dependesse de um fenômeno natural, nada depende-

ria do humano e a filosofia política de Platão não faria o menor sentido. De modo que só resta admitir, à margem de toda redução naturalista, o papel decisivo da educação na recondução do humano ao seu suposto berço civilizacional. Veja-se isso acompanhando mais detalhadamente a psicologia política do ateniense.

As crises sociopolíticas que detonam o movimento cíclico dos tipos de Estado são associadas por Platão a um encadeamento dialético de moléstias da alma (*psyché*) – distúrbios de caráter, vale especificar. Pais de determinado tipo, num certo momento, geram filhos que herdaram seus piores valores e que, aos poucos, reconstróem o caráter humano e a cidade à luz de tais valores. O oligarca, por exemplo, “surge do pai timocrático que foi humilhado pelo Estado e perdeu toda a sua fortuna”; e assim por diante. Em tais condições, o determinismo fechado do ciclo vê-se constantemente negado na vida prática, onde se revelam, de modo inquestionável, o papel decisivo das rupturas subjetivas, da educação e do hábito na configuração do caráter e do mundo humanos. É tão incontornável essa qualidade demiúrgica da educação que Platão é obrigado a instituí-la como instrumento privilegiado da própria criação do filósofo. Certamente não há outro tipo humano cuja formação dependa tanto do ensino e, ao mesmo tempo, alguém que seja, por estas mesmas razões, tão distante quanto ele dos controles naturais. Assim, não importa se o pretendido retorno à “cidade perfeita” é representado como um momento inevitável do fluxo vital, o que conta na prática é que ele só pode concretizar-se com o surgimento de uma “raça de filósofos” – e isso é algo que depende intrinsecamente de um longo processo construtivo.

Ainda contrariando o fatalismo dos ciclos, Platão responsabiliza o desleixo com a educação como o detonador das crises sistêmicas: o homem democrático peca, segundo o mestre, por desvalorizar a educação em geral; o oligarca porque, dedicando-se integralmente aos negócios, não tem tempo para preocupar-se com a educação dos filhos. Com efeito, todas as variantes éticas do caráter devem ser, sob a ótica platônica, reprocessados à luz da educação e da moral para conseguirem atingir um determinado patamar civilizacional, ou seja, um determinado senso de limite, que é, como se tem visto, a condição da harmonia e do equilíbrio sociais.

Freqüentemente fica a impressão de que a “teoria dos ciclos” apenas fornece um pano de fundo mítico para a sedimentação de uma apologética do papel da educação na constituição do humano. Tanto mais porque o

encadeamento dos ciclos enunciado na *República* não corresponde rigorosamente à sucessão dos regimes na velha Grécia.⁵ Esse, aliás, é o ponto de partida da crítica de Aristóteles: “Sócrates [Platão], diz ele, fala de uma transformação da timocracia em oligarquia; desta em democracia e da democracia em tirania” (*Política*, V.12.20). No entanto, agrega o filósofo de Estagira, na história grega aconteceu também surgir um governo tirânico entre a oligarquia e a democracia. Mais grave ainda é que Sócrates (Platão) “nada fala do destino das tiranias – se elas estarão sujeitas ou não a transformações, porque razões e em qual constituição elas se transformarão” (*Ibidem*, V.12.25). E “a causa deste silêncio, conclui, jamais encontrará resposta, pois este é um domínio do indeterminado” (*Ibidem*, V.12.25).

Platão até fala, como vimos, do advento de uma nova Idade de Ouro na sucessão da tirania, mesmo assim o genial argumento aristotélico fornece uma contribuição inestimável para a desconstrução da teoria dos ciclos como princípio de explicação das transformações históricas. Verdade que é lícito fundar uma caracterologia nos valores éticos, como o próprio significado do termo *ethos* sugere. Mas, se os valores só se afirmam no humano por força da preferência e da educação, é porque a relação com eles é indeterminada e ocasional. De modo que é literalmente impossível explicar e prever o rumo das transcendências históricas. As constantes passagens de um sistema ético-cultural a outro; de um ser e de uma cidade a outra; a sucessão dos tempos, enfim, pertencem integralmente ao arbítrio humano. E assim como no teatro, a máscara do filósofo, do timocrata, do oligarca, do democrata e do tirano veste quem simplesmente deseja conduzir a sua existência sob os signos axiológicos que caracterizam tais tipos.

Atualizações

I – Ética: o princípio constituinte do ser e do existir humanos

Observe-se, novamente, o papel privilegiado que Platão – na esteira da tradição grega – confere à ética, situando-a, primeiro, na ordem suprema dos sentidos ou fins humanos e, depois, reconhecendo nesses sentidos os princípios determinantes de cada modo de ser e de existir concreto.⁶ Advém daí uma concepção geral da cultura que enxerga todos os seus domínios por referência a um determinado *ethos*, cuja fonte primordial supõe-se encontrar em cada indivíduo. Admite-se assim que cada indivíduo constitui-se a si mesmo como um tipo humano específico por suas finali-

dades próprias, ou seja, por aquilo que deseja nesta vida (sentido) e, em seguida a este momento primordial, passa a informar toda a cultura a partir de si mesmo, quer dizer, por referência ao seu *ethos*. É o que explica, por exemplo, a relação de espelhamento que Platão estabelece entre o domínio de uma forma governamental e o *ethos* específico do tipo de indivíduo dominante num determinado momento histórico. Aplica-se, nesse caso, a regra universal: para cada tipo dominante de indivíduo – ou para cada caráter humano de base – uma categoria adequada de Constituição, de formas de governo e de sociedade. De modo que a política – como toda a cultura – já não pode ser pensada à margem do seu fundamento ético.

Verdade que, nessa questão específica de conceber e definir o humano por referência aos seus valores ou finalidades fundamentais, os helenos nem foram muito originais, pois tal concepção já estava implícita no imaginário oriental das *três ordens*. Assim, se alguma originalidade houve, ela se deveu apenas à contribuição do racionalismo filosófico, que, a partir de Pitágoras, colocou o filósofo, em detrimento do sacerdote oriental, no topo da hierarquia entre os diversos tipos humanos. Contudo, o problema dos antigos (e dos medievais) em geral é que eles, com raras exceções, concebem as expressões éticas sob a ótica do fatalismo tradicional, que atribui o sentido de cada ser a uma suposta natureza específica. E sob essa perspectiva, a relação com os fins humanos jamais pode ser pensada à luz da ordem subjetiva do desejo.

É sabido, entretanto, que desde a emergência da moderna consciência histórica esse ponto de vista, ao mesmo tempo determinista e aristocrático, passa a ser rejeitado em favor do reconhecimento de duas premissas complementares. A de que, dada a igualdade humano-natural, nenhuma hierarquia entre os indivíduos pode ser estabelecida *a priori*. E a de que, em vista do vazio de sentido da vida humana, cabe ao indivíduo enquanto sujeito responder por conta própria – de acordo com o seu desejo – a esta pergunta ética crucial: “para que viver?”.

No entanto, esse reconhecimento original do papel decisivo do sujeito na fixação do destino humano termina eclipsado pelo culto fetichista do progresso – instaurado pelas ideologias capitalista e comunista – que reaproxima o humano do antigo fatalismo tradicional ao elevar a simples idéia de desenvolvimento material-racional à condição de sentido inerente à vida humana. Exatamente essa crença que reduz o humano à condição de simples executor de uma determinação incontornável – na própria medi-

da da sua ampla aceitação durante os dois últimos séculos – fornece o substrato ideal de uma alienação universal ao Progresso que vai apagar da memória moderna a consciência da autonomia criativa e normativa do sujeito ético e da sua capacidade de controle do mundo humano. Pavimenta-se, assim, o terreno para o assentamento de uma mecânica desenvolvimentista que desumaniza o progresso ao se deixar determinar cada vez mais exclusivamente pela cegueira materialista do poder técnico, da acumulação de capital e do desejo ilimitado de consumo. Com efeito, todo o transcurso da história recente acaba sendo experimentado sob o estigma da submissão universal a uma trajetória autonomizada do progresso, cujo fim último pressupõe a constituição de um mundo situado na fronteira da pura coisificação, quer dizer, plenamente emancipado de todo controle subjetivo, de modo a permitir a entronização do capital e da técnica como senhores absolutos do ser e do existir humanos.

E parece ter se chegado ao ápice desse processo de desumanização promovido pelo fetichismo do progresso. Somos hoje arrastados por uma dinâmica desenfreada prenhe de transformações que não nos dizem respeito e que apontam para um futuro sombrio, mas que acabamos por aceitá-las a pretexto de uma vaga sintonia com a marcha progressista da história. Isso indica também que as escolhas vão se tornando cada vez mais decisivas, num leque de opções cada vez mais estreito. Podemos, por exemplo, continuar nos aniquilando em nome desse mesmo progresso que não nos pertence, bem como optar por um novo fetiche “salvador”, mas estaríamos, assim, renunciando outra vez ao sonho tão almejado de atingir a maioria humana. Seguramente, todo ponto de vista humanista com vistas à solução dessa crise à beira da tragédia exige uma reconciliação prévia e universal com o espírito libertário da aurora moderna que colocou o sujeito no topo do mundo humano. Não há, portanto, alternativa no âmbito do humanismo radical: é imprescindível admitir que só a ressurreição do sujeito, ou seja, só a recuperação do nosso poder crítico-criativo, consegue deter a onda recorrente da absoluta alienação e nos colocar diante de novas possibilidades civilizacionais.

A moderação é um princípio universal que se encontra presente de modo decisivo também no campo das escolhas existenciais. O texto platônico confirma isso quando defende, supostamente em nome do limite, o monismo ético – a ligação a um único valor existencial – contra todo desejo do múltiplo. A *mistura* típica do pluralismo ético é, assim, severamente criticada pelo filósofo ateniense sob a alegação de que ela compromete, na base, a constituição do modo de ser e de existir harmônico. Mas é também nesse exato momento que a sua doutrina acaba por incorporar uma incoerência de difícil correção. Na verdade, a moderação no plano ético é a condição fundamental das escolhas plurais – como dizia Hesíodo, “é sob o ponto de vista do meio que se encontra a totalidade”. De fato, só quando se limita ou se relativiza a relação com cada finalidade existencial é que se cria a possibilidade de uma experimentação simultânea em várias dimensões culturais, do que resulta, sem dúvida, uma configuração muito mais abrangente e plena do ser e do existir. Isso, sem qualquer prejuízo da sua harmonia intrínseca, pois, diante da complexidade do universo humano, é através do múltiplo que se atinge o íntegro. Daí que, na contramão da avaliação platônica, são justamente as escolhas monistas que não respeitam o limite, ao equacionarem a relação com a vida a partir da alienação absoluta a um valor único e absoluto.

Aliás, a primeira experiência ocidental de implantação de um sistema ético-cultural sob uma inspiração pluralista acontece justamente na Grécia clássica, em que é possível registrar a presença de um culto simultâneo dos bens interiores (espirituais e intelectuais); dos bens exteriores (glória e conforto material); e dos prazeres sensíveis. Portanto, é a partir de uma posição demarcada dessa ética do múltiplo – e da própria idéia de limite – que Platão estrutura o seu monismo do ser racional-moral, cuja realização, sabe-se, pressupõe uma conduta rigorosamente ascética, sempre em forte oposição às expressões materialistas e às tentações carnis. De modo que, nessa questão específica da ética, Platão perde-se da *sophrosyne* (moderação) e já não fala mais como um grego clássico.

Na modernidade emerge novamente essa tensão entre o pluralismo e o monismo éticos, até hoje resolvida largamente em favor deste último. E a gênese dessa longa hegemonia monista – que é também o berço de uma crise prematura do espírito moderno e que parece ter atingido o seu clímax nos dias atuais – encontra-se já na reviravolta axiológica ocorrida entre o ocaso da Renascença e o alvorecer do século XVII. Exatamente quando o culto da vida terrena – expressão maior do *ethos* moderno – abandona aos poucos a ótica renascentista que valoriza as múltiplas possibilidades culturais do existir mundano, para privilegiar com crescente exclusividade o universo da vida material. Ou seja, a crise se instala com a perda do limite e do pluralismo ético, quando se reduz, então, a promessa moderna de felicidades múltiplas ao *ethos* do burguês pelo qual tudo que se aspira nesta vida tem por referência o desejo de progresso material-racional (técnico). E foi também pela sólida aceitação desse novo monismo que o capitalismo – e depois o comunismo – pôde projetar-se livremente para o seu próprio fim: a infinita acumulação do capital.

Certo, trata-se de um caminho sinuoso e progressivo. A rigor, o capitalismo de classe média dos tempos clássicos conserva uma relação estreita com os universais modernos e ainda resiste às pressões do reducionismo economicista. Mas essa era do limite no âmbito da história do capitalismo esgota-se já nos fins do século XIX com a sucessiva emergência do oligopolismo (das máquinas corporativas), do imperialismo, das duas grandes guerras comerciais, e assim por diante, até atingir o seu pico nos tempos atuais do neoliberalismo e do capitalismo global. De modo que aquilo que alguns chamam, em relação aos nossos dias, de pós-modernidade é apenas o ponto de chegada de uma trajetória que vinha se orientando, contra o pluralismo original, no sentido da constituição de uma reles “religião” materialista. Uma trajetória nascida de um fato inédito na história da humanidade: o da fundação da cultura pelos padrões do espírito de lucro.

A crise aguda da sociabilidade e da moralidade humanas que compõe o quadro trágico da atualidade é, insiste-se, o ponto culminante de um processo histórico iniciado pela reviravolta axiológica que entregou a modernidade à hegemonia da ética mercantil e submeteu todos os demais valores ao princípio do ganho material. Deve-se, aliás, admitir que os ve-

lhos críticos do espírito mercantil – de Sócrates a Marx – já haviam previsto a sua tendência implícita a se projetar para o infinito. E todos esses filósofos, nessa sua certeza sobre os riscos da exacerbação mercantilista, ecoavam os versos proféticos do velho poeta Teógnis: “a riqueza no homem é loucura: os que hoje têm muito, amanhã quererão em dobro”. É também por referência a essa mesma intenção desregrada – a esse mesmo núcleo ético – que se pode atingir a consciência da radicalidade da crise e, ao mesmo tempo, a sua crítica radical.

III – Moral e política: os riscos de uma separação

Destacam-se neste tópico as figuras platônicas do limite e do excesso como extremos morais da boa e da má sociabilidade. Apenas o primeiro – signo da moderação – garante a harmonia social. Enquanto o outro – a desmedida – contribui num sentido oposto para desintegrar os elos societários. A partir daí, a idéia de limite aparece sempre como condição elementar tanto da vida individual-moral (cívica) quanto da boa sociedade. Também o império da lei manifesta-se como expressão civil do reconhecimento dessa idéia fundamental, que, no caso da democracia, se estabelece em nome da preservação da liberdade e da igualdade em sociedade, quer dizer, em oposição aos desimpedimentos morais que caracterizam o estado selvático, onde “todos têm direito a todas as coisas e são, ao mesmo tempo, juízes de si mesmos”. O limite – o acordo sobre aquilo que não deve ser ultrapassado – é, assim, a norma mais elementar e universal da civilização, exatamente porque possui o dom de propagar a harmonia por todos os regimes políticos, com a exceção da tirania, que já expressa por si só o governo da desmedida. Portanto, mesmo que se discorde de Platão (dos gregos) quanto à suposta origem divina da idéia de limite, esta é, sem dúvida, a norma que nos eleva e nos une a todos enquanto humanos, e, em vista dessa sua condição ontológica, deve ser sacramentada por todas as gerações através dos tempos.

Leve-se em conta ainda a clássica definição aristotélica da política enquanto exercício do poder em vista do bem comum e chega-se de imediato à conclusão de que ela – a política – não pode ser separada da moral senão às custas do seu próprio atrofiamiento. Até porque suas normas universais são correlatas: justiça, igualdade, honestidade, solidariedade, etc. Montesquieu, entre outros, resgata essa compreensão para a modernidade:

“falo de uma virtude política que é a virtude moral no sentido em que ela se dirige ao bem geral”. Logo, toda vez em que o elo orgânico entre moral e política se rompe a vida social periclita. Vê-se isso com inegável clareza na crise política atual, em que as estruturas democrático-republicanas encontram-se fortemente abaladas pela falência da cultura da moralidade cívica em meio a uma mentalidade oligárquica (plutocrática) dominante – cúpida e pragmática – que subordina o poder público aos interesses particulares e esparrama a corrupção por todos os poros da vida social.

Mais grave ainda é que a crise já se move no interior de um círculo vicioso. Não estamos simplesmente diante de um conluio político-corporativo localizado no âmbito de uma sociedade puritana. Toda a sociedade vem sendo contaminada pela “voracidade e pela sordidez do oligarca”. Mesmo os que supostamente defendem a humanidade acreditam hoje que podem comprar um passaporte para o paraíso. O fato é que esses quase 30 anos de neoliberalismo – de anarcomercantilismo – foram suficientes para concretizar uma tendência histórica do capitalismo a promover uma ampla dissolução moral em nome da supremacia do lucro sobre o homem. Assim, o que mais se enxerga na realidade contemporânea são indivíduos destituídos de qualquer autonomia, modelados e humilhados pelo poder econômico, pressionados por uma feroz competição, constantemente ameaçados de exclusão, condenados na sua maioria a uma sobrevivência, ao mesmo tempo, incerta e mesquinha. E que, por isso, recolhem-se à solidão dos seus corações e rejeitam toda comunhão até romperem os seus vínculos com os universais modernos: humanidade, nação (projeto comum), sociedade de sujeitos, moralidade cívica (República). Perdem-se, então, da condição de cidadãos e de sujeitos, e não encontram outros referenciais para além da sua crua e débil individualidade em meio a um mundo hostil à beira da “guerra de todos contra todos”.

É nessa desestruturação conjuntural dos pilares morais do indivíduo contemporâneo, portanto, que se situa a fonte primordial da desmoralização das instituições. De modo que não faz qualquer sentido continuar acreditando nesse chavão – extremamente pessimista – que relaciona a corrupção à própria “natureza no poder”. O poder – como toda faculdade humana – não dispõe de uma força corruptora intrínseca, na condição de simples instrumento ele apenas assume as finalidades daqueles que o exercem. Tudo indica, assim, que são os “homens públicos” atuais – pelo menos a maioria deles – que carregam para o centro da vida política a frouxi-

dão da sua consciência cívico-moral. Vale ainda destacar que o reconhecimento desse fato traumático é fundamental para qualquer tentativa de reafirmação do espírito republicano, pois, dado o intenso grau de contaminação da política institucional, toda iniciativa retificadora deve agora partir da própria sociedade civil.

Mas como estancar essa crise geral em que as instituições estão podres e a vida social encontra-se em elevado estágio de desintegração? Como enfrentar essa realidade cultural entregue ao pragmatismo global, em que o desejo de perfeição – a busca da virtude e da excelência em geral, nos limites relativos da espécie – deixou de ser uma referência universal. Diante de condições críticas tão abrangentes, aonde então apoiar um movimento de resistência republicana? Eis o novo enigma da esfinge. No desespero, pode-se entregar a sua solução às futuras gerações, conclamando pela retomada urgente da educação cívico-moral abandonada pelas famílias e pela escola. No entanto, perante uma educação intrinsecamente exemplar, é recomendável confiar essa tarefa a um poder público degenerado? Mesmo que isso fosse possível, a tragédia iminente não se disporia a esperar por resultados de longo prazo. E, assim, só resta a esperança de que ainda existam reservas morais acuadas e silenciadas pela onda pragmática e de que a partir da sua indignação irrompa a exigência de um novo pacto social.

IV – Um olhar platônico sobre a crise da democracia contemporânea

O desfile de tipos humanos e das suas respectivas projeções políticas, na *República*, impressiona pela precisão e ainda mais pela atualidade. Basta perceber como o burguês logo se reconhece no oligarca, em função do mesmo “desejo ilimitado de se fazer o mais rico possível”. Por isso também, o mundo neles inspirado apresenta-se cindido entre os extremos da riqueza e da miséria crônica, manifestando-se assim como um eterno reino da desmedida, não importa em que tempo histórico esteja situado. O fato é que a sociedade daqueles que visam o ganho material acima de tudo estará sempre às portas da desintegração, pois ali onde impera o culto do dinheiro sobre o da virtude, é de se prever que prevaleça, cedo ou tarde, a quebra das regras sociais.

Por outro lado, os vícios que Platão detecta no exame da democracia ateniense parecem também familiares aos olhos de quem observa o subterrâneo da crise democrática contemporânea: a mesma anomia, o mesmo

simulacro do nivelamento, a mesma contaminação do público pelo privado, a mesma indigência cultural, a mesma profanação do limite. A rigor, todas essas semelhanças permitem deduzir que a atualidade das imagens platônicas não estão inscritas no tempo, porém na lógica. Melhor ainda, numa axio-lógica baseada na correspondência necessária entre as formas políticas e os valores éticos de cada tipo humano.⁷ Uma lógica de talião, dir-se-ia: para cada ordem de valores, uma cultura, uma realidade, uma conduta adequadas. E isso chama mais uma vez a atenção para esta norma incontornável: a política só pode ser pensada radicalmente à luz do seu fundamento ético.

Então, de volta à *República* e relevando o exagero ali perpetrado na caracterização da democracia – examinada sempre pela sua face degradada – deve-se destacar do contexto platônico, antes de tudo, a noção de que a crise se instala nesse regime a partir do seu deslize para o *democratismo*. Ainda que estranho ao discurso platônico, *democratismo* é um termo que parece adequado para expressar a situação política de crise definida pelo filósofo ateniense como aquela em que passa a imperar um excesso de igualdade e de liberdade, e que, por isso, prenuncia uma queda iminente na barbárie (tirania). Em geral, a ótica moderna reconhece esse padrão de medida da crise do referido regime, mas rejeita a condição de vício fatal atribuída por Platão, considerando-o, desse modo, apenas um risco que pode e deve ser evitado a todo custo ao longo da práxis democrática. De resto, as consciências se unem na percepção de que o excesso de igualdade pode desintegrar as hierarquias estruturantes da vida humana: pai-filho; mestre-aluno; governante-súdito. Ao passo que o excesso de liberdade, cedo ou tarde, acaba por desfazer o império da lei.

Platão deixa de considerar, no entanto, a possibilidade da ocorrência de um sistema binário constituído pela mistura do desejo ilimitado de enriquecimento (oligarquia) com o desejo desregrado de igualdade e de liberdade (democracia). No entanto, ele próprio deparou-se com uma Atenas que, durante o século V, inaugurara uma política comercial expansionista motivada pelo reflorescimento do espírito mercantil em meio à velha cultura aristocrática. Tudo isso sob o pano de fundo de um sistema democrático cuja inspiração republicana vinha cedendo espaço rapidamente às pressões corruptoras dos particulares. Algo muito semelhante – guardadas as devidas especificidades – ao hibridismo que vem se delineando no curso dos dois últimos séculos e que se deixa definir como um

democratismo oligárquico, justamente porque prevalece nesse sistema um excesso de igualdade e de liberdade que é diretamente influenciado pelo desvario do poder capitalista.

Será que ainda se pode encontrar algo do autêntico universo democrático-republicano nesse regime farsante, inteiramente governado à maneira do oligarca, em que a política exercita-se pelos padrões das trocas comerciais e a maioria dos “homens públicos” tornam-se cúmplices das corporações privadas e do “crime organizado”? Nesse sistema em que a igualdade só se enxerga na redução de todos à condição de títeres do capital, ou ainda no nivelamento indiscriminado que estimula o fim das hierarquias fundamentais? Será que ainda fica algo da liberdade quando esta se manifesta apenas como independência e indiferença em relação ao semelhante, ou quando ela se reduz à liberalização dos mercados, à desregulamentação da vida social, à licença escancarada para a “exploração do homem pelo homem”, para a destruição da natureza, para a transgressão da lei? Pode-se ainda falar em política nesse estado em que nenhum outro universal consegue mais se sobrepor ao deus dinheiro?

Aceitos os questionamentos acima expostos é perfeitamente lícito postular que o humano encontra-se hoje como Platão diante da crise do seu tempo: ou espera que o Divino recolocque a harmonia neste mundo, ou então assume a sua condição de sujeito e enfrenta autonomamente os problemas atuais com a urgência que eles exigem. A bem dizer, com a urgência e a profundidade proporcionais à sua gravidade, pois já não se trata mais, como se viu, de uma simples crise político-moral, porém de uma incompatibilidade plena entre os fundamentos axiológicos do presente e a Vida Boa. Com certeza, o que realmente está em jogo a esta altura da crise é o próprio alicerce do sistema ético-cultural: esse delírio materialista que orienta a existência pelos signos exclusivos do infinito progresso e do consumo ilimitado. Foi a alienação universal a esses valores que provocou e sustentou a mais completa degradação da humanidade moderna. E eles continuam presidindo a atual escalada descendente rumo à barbárie. De modo que, ou a maioria encontra novos sentidos para a vida humana e inaugura um longo processo de reconstrução cultural, ou nada mais poderá ser projetado para o futuro senão as imagens angustiantes de uma catástrofe civilizacional de proporções incomensuráveis.

Notas

1. Ver também a Teoria das Formas, especialmente no mito do *Político* (269d-e), em que Platão revela a sua crença numa alternância cíclica em dimensão cósmica, a partir da qual o Universo sensível ora é governado ora é “abandonado” por Deus, que cede, nesse momento, às imposições da ordem material (Necessidade).
2. Na democracia ateniense do V século, abole-se o sistema eleitoral para certas magistraturas sob a alegação de que, por se tratar de um sistema baseado no critério do melhor (*aristoi*), ele ainda conserva algo da aristocracia. A partir daí, passa então a vigorar o regime de rodízio por sorteio.
3. Platão, ao contrário de Marx, tem plena consciência de que a “cidade perfeita” (a sociedade do Plano) jamais poderá vir a ser um “reino da liberdade e da democracia”.
4. POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Ed. Itatiaia, 1974, p. 52: “o historicismo sociológico e econômico de Platão, sua ênfase sobre o fundo econômico e sociológico da vida e do desenvolvimento histórico (antecipa a) teoria que Marx reviveu sob o nome de “materialismo histórico”.
5. Vale agregar que a relação de Platão com a sua teoria dos ciclos é também tortuosa. No *Político*, ele classifica seis tipos de governos imperfeitos, sem qualquer menção à sucessão cíclica (293a-303b). Por fim, nas *Leis* (Livros III e IV – 703a e segs.), reaparece uma descrição minuciosa do declínio histórico, nos moldes da *República*.
6. Os gregos definem o *ethos* pelas finalidades ou valores fundamentais que condicionam o ser e o existir humanos. Conserva-se, neste trabalho, o significado original do termo ética, reservando-se o vocábulo moral para a designação dos códigos da boa conduta. Para maiores esclarecimentos, veja-se Levy, Nelson. *Ética & história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
7. Vem daí, provavelmente, a promissora figura weberiana da “causalidade por adequação”.

Referências bibliográficas

- ARISTOTE. *La Politique*. Trad. J. Tricot: Paris, J. Vrin, 1982.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Leonel Valandro. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1964.
- _____. *La Republique*. In: *Oeuvres completes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1959.

Resumo

Estudo da análise platônica sobre as diferentes formas de governos experimentadas desde a fundação da pólis – *República*, Livros VIII e IX) – na tentativa de comprovar a sua atualidade, projetando-a para o exame da crise da democracia contemporânea.

Palavras-chave

Platão; Ética; Regimes políticos; Moral e política; crise contemporânea

Abstract

This article aims at rebuilding the platonic analysis about different forms of governs since the *polis* foundation – *Republic*, books VII and IX. It attempts at demonstrating the validity of this analysis, in present times, on the observation of the crisis of contemporary democracy.

Key-words

Plato; Ethics; Forms of governs; Moral and policy; Contemporary crisis.

Contra as redes da invasão: no meio da trama, o sentido e a interpretação*

Ivo Lucchesi

(...), penso que todos nós precisamos de uma *experiência*, ou seja, de um desconhecido, de uma surpresa, dor ou encantamento e, depois, da compreensão desse choque. Será ainda possível? Talvez não (Julia Kristeva, 2000: 29).

O artista não inventa, descobre. Não produz, desvenda. Não cria, divulga. Como os grandes místicos, vê o que os outros não vêem, como eles, tem sua noite escura e suas iluminações, porém, assim como eles, tampouco cria o objeto de seu êxtase: contempla-o simplesmente e, tanto quanto pode, exprime-o e manifesta-o (André Comte-Sponville, 1997: 230).

No meio da trama

As duas epígrafes com as quais abrimos a aventura desta escrita pretendem sinalizar o tom prevalente ao longo das nossas reflexões. As conexões, bem como as possíveis tensões, entre *sentido* e *crise* servirão de suporte para a tentativa de compreensão de uma crise, cujo perfil está em curso e em múltiplas faces, desde a fundação da modernidade.

Obviamente, não é por acaso que Kristeva confere destaque à palavra “*experiência*”, como suporte indispensável ao sentido transformador da vida, razão pela qual, após a “*experiência*”, a consciência a ela exposta não pode mais ser o que, antes dela, o era. A questão que, segundo Kristeva, caracteriza o fluxo vital da contemporaneidade reside no fato de a “*surpresa*”, a “*dor*” e o “*encantamento*” serem estados existenciais ameaçados de não mais sobreviverem como vivências e expressões da subjetividade. Em sendo verdadeira tal suposição, significa que estará em processo crescente o esvaziamento da subjetividade. É, portanto, aconselhável que, para

efeito de melhor compreensão, se recupere o sentido etimológico da palavra “experiência”, a exemplo de como procedeu Manuel Antônio de Castro (2000: 23), de quem recolhemos a explicação: “Ela se compõe do prefixo *ex-* e do radical *per-*. De *per-* se formou o verbo grego *perao*, que significa originariamente: atravessar, e o substantivo *peras*: limite”. Da composição morfológica da palavra se deduz que só há experiência possível se o ser se permitir uma travessia existencial, capaz de conhecer (e, quem sabe, ultrapassar) o limite. Todavia, bem se sabe que a modernidade se instala em meio a um projeto para o qual não se estabeleceram limites. E aqueles que, de certo modo, existiam foram sendo pouco a pouco demolidos. A voracidade, a ferocidade e a velocidade do sistema capitalista, para bem e para mal, se encarregaram de abatê-los. Em nome da liberdade, e em troca de algumas conquistas, varreram-se fronteiras, alterando comportamento, moral, costumes, territórios e hierarquias. Enfim, o motor da crise recebeu renovada injeção de volúpia, multiplicando ao ilimitado a potência de sua ação.

Pensar os desdobramentos e procurar compreender as mutações envolvidas na aventura da modernidade são os propósitos da presente reflexão. Para tanto, o ato interpretativo guiará o itinerário de um mapeamento que se pretende crítico, mesmo correndo o risco de que sempre é alvo a interpretação. No entanto, no limite desse risco, é que se justifica a “experiência” contra uma época em cujo modelo o “mito da informação” tenta desprezar, suprimir e exilar o ato interpretante. A revitalização da interpretação pode constituir-se num fundamento pródigo para a remoção de um quadro societário que parece entregue a um estado de oscilação entre o conformismo cotidiano para o qual parece bastar o perfil descartável da informação e o deslumbramento com a fetichização, ambos capitaneados pela revolução tecnológica. Assim, não nos furtamos em citar mais uma vez Julia Kristeva (2000: 15): “A interpretação, como a compreendo, é uma revolta /.../”, percepção, aliás, bem diversa daquela professada por Susan Sontag, para quem a interpretação representa um procedimento autoritário e contrário à liberdade.

Talvez, uma nova trincheira deva ser erguida, de modo a fazer frente ao formato de uma diferente batalha. O grito revolucionário com que se agitavam ruas e avenidas das grandes cidades fez ampliar o poder dos órgãos de repressão. Isto é fato. Diante dessa constatação, resta apostar na recuperação de procedimentos reativos mais resistentes à força dos mecanis-

mos de controle. Trata-se de investir em práticas tanto discretas quanto silenciosas, ou seja, uma estratégia à altura de reinserir na trama da vida o *sentido* como valor, seja de uso, seja de troca, visto que o modelo societário vigente acena com a falência do *sentido*. Concretamente, deseja-se registrar que, nos atuais tempos, a marca dominante com a qual se comporta a maioria dos seres, em relação à linguagem, está configurada pelo progressivo desinteresse que os agentes dos atos comunicacionais demonstram quanto à compreensão dos significados, em meio à vasta gama de discursos circulantes. Palavras, imagens e sons, ao que parece, são recursos empregados por “agentes comunicacionais” que tendem a banalizá-los, difundindo progressivamente um nível de comprometimento cada vez menor com a *significação*. Em seu lugar, reina a *informação*. Isto quer dizer que o perfil valorizado deve ser portador de ingredientes básicos, tais como: a objetividade e a velocidade, ficando marginalizadas (ou mesmo, excluídas) a reflexão, a criticidade e a interpretação.

A gravidade presente nesse quadro aponta para o fato de que, uma vez subtraídos esses três estados mentais, praticamente se desfaz a rede com a qual se tece a subjetividade, restando apenas a consciência superficial na sua mais frágil e debilitada construção. Daí, a predominância de atos comunicacionais calcada na reprodução de conteúdos, acompanhada da inevitável carência de inventividade. Está, na verdade, em franco andamento, a *mimetização da linguagem*, sob a liderança dos sistemas midiáticos.

Até reconhecemos que, para certas situações típicas da agitada vida moderna, deva concorrer um padrão comunicacional ajustado a determinados fins e exigências. Porém, essa constatação não legitima o arquivamento de processos mais sofisticados com os quais tentamos pensar o mundo e procuramos refletir sobre nós mesmos. Afinal, somos a medida de nossa linguagem. Nem mais, nem menos. Também é impossível a aceitação da idéia defendida por alguns segmentos das “agências comunicacionais”, cujo fundamento está agregado a um raciocínio falso. Acreditam eles que a profundidade de pensamento cabe na superficialidade de um discurso direto. O padrão de linguagem que se destina a informar sobre um acidente na esquina não pode ser o mesmo das implicações dramáticas, políticas e econômicas que se agregam ao acontecimento de um atentado terrorista. As duas situações têm pesos distintos: a primeira se resolve com *densidade objetiva*; a segunda se confronta com *intensidade dramática*. Tal diferença só pode ser demarcada pela linguagem. À primeira

satisfaz plenamente o regime linear da informação, disposto numa cadeia sintático-semântica de perfil simplório. A segunda exige sofisticação analítica, em face das inúmeras implicações que circundam e transcendem os limites do acontecimento.

O cenário, sumariamente aqui exposto, não esconde seu propósito, no sentido de assinalar sérios e gravíssimos descaminhos aos quais está subordinada a vida de milhões de seres, ou bilhões, se fizermos uma projeção em escala planetária. Tudo, ao redor do indivíduo, está preparado com o intuito de o perigo próximo (ou já interiorizado) não se tornar perceptível, para além de seu apelo sensorial. O impacto da notícia deve inspirar o medo, sem contribuir para a tentativa de compreendê-lo e, menos ainda, de superá-lo. Vozes reativas contra essa dissimulada forma de dominação existem aqui e ali, no âmbito do pensamento teórico e crítico. Todavia, o alcance de seu eco é demasiadamente tímido, não chegando aos segmentos necessários, o que os restringe a um círculo depositário desse saber, instituindo, com isso, redundância e ineficiência, sem, portanto, remover o abismo entre os detentores do conhecimento e os contingentes populacionais destituídos de saber, além de outros que acreditam havê-lo adquirido.

Aos professores, principalmente do ensino médio e secundário, restaria o papel de difusores do pensar crítico, não estivesse sua grande maioria também impregnada de igual “intoxicação”. Dando-se conta, ou não, os agentes educacionais reproduzem a matriz viciada, até porque muitos deles são já resultado de um processo histórico implantado à luz de um modelo deformador.

Algo de profundamente impactante abalou a subjetividade do ser ocidental, principalmente na última metade do século XX. Alteraram-se de modo considerável o ritmo e o sentido da *duração*, com repercussões diretas na subjetivação, transformando o processo de fruição narrativa, seja no âmbito da recepção estética, seja no campo das relações interpessoais, atinentes à realidade vivencial. Em várias áreas da cultura, detecta-se, em consequência de tais mudanças, a impaciência contra o tempo exigido para que a experiência fruidora permita o ato interpretante, capaz de traduzir um *sentido*. O ritmo da vida moderna, em aliança com as novas ferramentas tecnológicas, o que será objeto de desdobramento em partes à frente, desviou a prática da reflexão para o regime compulsivo da excitação febril, produzindo fraturas na relação ser e linguagem. Certa *entropia comunicacional*

tomou lugar do que antes era a experiência estética e, em sentido amplo, gnosiológica. Em outros termos, deseja-se caracterizar que novos sintomas surgiram no campo societário contemporâneo, suficientes para desenharem um quadro de crise na comunicação.

Consideremos, pois, alguns aspectos tradutores daquilo que, nos parágrafos anteriores, foi objeto de observação. A julgar pelo que se faz reconhecível nas cenas do cotidiano, é patente quanto a vida moderna se vê invadida pela presença do culto à desconexão e à dispersão. Talvez se mostre útil a explicitação de algumas situações concretas, responsáveis, em grande parte, por aquilo que será abordado sob o nome de *relações disjuntivas*:

1. celulares e *e-mails* disparam a todo instante em todas as direções, desde os necessários até os mais inúteis, o que se dá na maioria dos casos. As pessoas tendem, diante das novas ofertas, a um estado de deslumbramento, sem perceberem que estão colaborando para o fortalecimento de práticas de controle, rastreamento e perda de privacidade. Em nome de raras ocasiões de real necessidade, vendem a autonomia de todas as demais para as quais a necessidade não se apresenta. A posse da mercadoria lhes parece mais atraente que cultivar a expansão de uma vida interior. A cada sobressalto provocado pelo disparo de um celular, corresponde a interrupção de um *fluxo subjetivo*, enquanto uma companhia telefônica faz a fatura contábil dos impulsos.

A propósito da questão que envolve a frenética prática da comunicação a reger o ritmo do cotidiano moderno, convém salientar a atmosfera de fantasmagoria a pairar sobre as práticas comunicacionais, com base na lógica perversa instalada tanto pela tecnologia quanto pelo ideário da Nova Ordem Mundial, a partir do episódio do atentado aos EUA, em 11 de setembro de 2001. A oferta de disponibilidades comunicacionais parece diretamente proporcional aos níveis de ameaça, decorrentes dessa mesma oferta. À ampliação da oferta de “ferramentas” da comunicação corresponde a profusão de perigos cujo efeito tende a imobilizar e silenciar as pessoas.

Algo de mais grave, porém, pode estar em curso: potencializa-se a difusão da informação e sataniza-se a troca de mensagens. A primeira diz respeito a um prazeroso convite à liberdade; a segunda sugere um confinamento resignado, em nome da segurança. Nessa feição tensionada lucram os detentores da informação, ou seja, os agentes da mediação: os veículos de comunicação. Na outra ponta do arco, alocam-se seres que, sitiados pelo medo, recusam a troca sobre o que recebem, como fogem da

experiência concreta do corpo-a-corpo, em nome do fantasma da Aids. Estaremos, portanto, retornando ao tempo das vozes silenciadas, tanto pelo pouco que tenham a dizer quanto pela interiorização do receio pelo que tenham a comunicar? O modo eficaz para encobrir essa possibilidade real talvez resida na falsa sensação de proliferantes “redes interpessoais de comunicação”, preenchidas na maioria dos casos por futilidades e textos descartáveis.

A reflexão acima quer significar quanto se revela preocupante o progressivo aprisionamento em torno das relações comunicacionais, em nome da segurança: telefones, sob o controle de “escutas clandestinas”; *e-mail*, além do rastreamento da CIA e do FBI, sob a permanente mira de vírus e, por fim, o secular hábito da carta, agora objeto de potencial contaminação letal pela presença de alguma “arma” química. Eis aí uma ironia plantada no epicentro da sociedade da informação, ou como a denominou Adam Schaff, na obra *Sociedade informática*;

2. comerciais se sucedem nas programações tanto televisivas quanto radiofônicas, gerando na subjetividade receptora a suspensão de emoções ou de idéias que paralelamente, porventura, estivessem em curso. Na outra ponta, alguém lucra;

3. na internet, dada a facilidade oferecida pela ferramenta, desliza-se de um *site* para outro, independente de afinidades temáticas ou de outra ordem. Simplesmente, o ato é ditado pela fácil possibilidade de realizá-lo, perdendo-se, com isso, a continuidade de um estado que poderia permitir algo de produtivo;

4. imagens irrompem de todas as partes e sob todas as formas (letreiros luminosos, cartazes, *outdors*, painéis, vitrines), deteriorando a capacidade de selecionar e fixar aquilo que, efetivamente, haveria de merecê-lo;

5. músicas penetram os mais diferentes ambientes (apropriados e inadequados), de modo a multiplicarem tanto a banalização de que muitas delas são portadoras quanto a trivialização daquelas que mereceriam audição reservada e especial, fazendo perder-se o sentido de uma experiência estética com a qual se pode inibir o processo de embrutecimento do ser;

6. a proliferante tagarelice – que tanto permeia, a título de entretenimento, as freqüentes “entrevistas” televisivas, voltadas ao incremento da “cultura da fofoca” quanto igual vazio se reproduz, na maior parte das conversas, ao longo do dia – alimenta a prática de uma comunicação banal, bem como o hábito por um linguajar beirando o vulgar, fato hoje verificável no próprio meio universitário;

7. a institucionalização da indisciplina quanto ao descumprimento de horários, mesmo aqueles cuja essência demandaria certa regularidade, a exemplo dos horários de aulas, filmes, *shows*, peças de teatro. Tudo é vivenciado com base numa vida na qual a narrativa desapareceu e a ritualização foi associada a uma norma velha. Então, nada tem princípio, meio e fim, ficando a impressão de que a experiência existencial pode ser costurada pela combinação de retalhos completamente desconectados entre si, razão pela qual, também, nesse modelo se perde a memória, dada a ausência de referências;

8. há a ilusão de que a vida não requer mais um projeto, importando apenas que nela seja injetada “adrenalina”, como modo de, artificialmente, conferir emoções intensas à sucessão de uma existência esvaziada de maiores apelos e apegos;

9. a escrita, a leitura, a fala e os contatos pessoais parecem destinados ao tempo de um comercial ou de um *clip*. Tudo rápido e rasteiro, sem deixar rastro e sem firmar vínculos. O tempo da palavra deve durar o tempo de uma imagem numa telinha, ou seja, vive-se sob o triunfalismo da *excitação*, conspirando-se intensamente contra a *reflexão*, sem se perceberem as implicações decorrentes dessa substituição e sem se atentar a quem tal processo interessa, seja como fatura, seja como esquema de dominação;

10. a crença ingênua em terapias salvacionistas e bulas de remédio fabricadas pelo poderoso *laboratório da auto-ajuda* fecham a paisagem de uma realidade patológica, cujos seres por ela gerenciados vão ao encontro tanto da droga quanto da violência, seja como sobrevivência psíquica, seja como afirmação corpórea. Para tanto, as forças sistêmicas sinalizam mentes desconectadas em corpos cada vez mais fortes e esbeltos, isto é, o culto às aparências ganha, com isso, mais um *round* na luta contra a consciência.

O quadro descrito permite a percepção crítica acerca de alguns ângulos que fragilizam a suposta robustez de certas “matrizes teóricas” com as quais o projeto da modernidade, durante décadas, procurou ser compreendido e analisado. A propósito de tal questão, vale lembrar a eficaz reflexão de Alain Touraine, na abertura da terceira parte de *Crítica da modernidade*, ao focar o “nascimento do sujeito”, como marco de fundação de um novo estágio civilizatório do Ocidente. Touraine se faz uma pergunta: afinal, a modernidade teria sua identidade assinalada pela “racionalização” ou pelo “desencantamento do mundo”?

Dar-se-ia, pois, com Descartes (e o inevitável desdobramento em Kant e Hegel) a percepção efetiva da inauguração de um projeto emancipatório do indivíduo, ou, mais adiante, já no auge de um processo acelerado pela segunda etapa da Revolução Industrial, a Max Weber caberia destinar o crédito autoral com que melhor sintetizaria os rumos da modernidade sob o signo do “desencantamento”? Touraine não se equivoca ao flagrar essa dupla possibilidade. Todavia, outras referências a essas podem ser somadas e, entre elas, não faltariam a turbulência poética de Baudelaire, nem as “dores do mundo” proclamadas pelo verbo esgarçado de Schopenhauer. Menos ainda perderiam lugar na galeria das contribuições reflexivas e inventivas de Marx, Nietzsche e Freud, culminando em Heidegger e Sartre.

Compreender a travessia da modernidade na qual Baudelaire percebeu residir o ponto nevrálgico – para o poeta, o fundamento da modernidade diz respeito ao sentido do tempo: o eterno no instante – representa o enfrentamento de uma aventura intelectual árdua e não menos apaixonante. Em linhas gerais, o curso da crise com que se move a modernidade pressupõe o reconhecimento da vitalidade crítica e, ao mesmo tempo, a incompletude de todas as matrizes teóricas: racionalismo (Descartes e Kant), iluminismo (Voltaire, Rousseau, Diderot), liberalismo (Smith), materialismo dialético (Hegel), positivismo (Comte), materialismo histórico (Marx), teoria psicanalítica (Freud), fenomenologia (Husserl), pragmatismo (Dewey), existencialismo (Kierkegaard, Heidegger, Sartre) traduzem a tentativa de desvendar a esfinge do tempo capitalista que, célere, segue imprimindo o ritmo avassalador impulsionado por uma vontade incontida e ilimitada. Contra essa marcha voraz, ergue-se a muralha do pensamento teórico com suas multifacetadas angulações. Na realidade, há de se constatar que todas as formulações filosóficas e econômicas, além de outras tantas proposições estéticas (do Renascimento às vanguardas européias), padecem de um conflito interno insolúvel entre a beleza de um pensar arguto e a inevitável limitação oriunda da implacável aceleração dos acontecimentos e das mutações históricas.

Fazendo uma ponte entre os tempos de outrora e o de agora, tudo indica que tais “matrizes” desmoronaram junto com as “torres gêmeas”, sobrando delas pensamentos em ruínas. Que destino terá, por exemplo, todo o esforço reflexivo de um Habermas que apostou suas fichas no “cassino” do *consenso* e na “roleta” da *eficácia comunicativa*? E o próprio Schaff,

já citado? E que fazer com o deslumbramento do “teórico” Pierre Lévy que, agora, ao lado do mundo encantado do *cyberspace*, tem de acoplar o fantasma do “terrorismo eletrônico” e a proliferante volátil rede mundial do capital especulativo, parceira (involuntária ou não) da bilionária receita oriunda do crime organizado, fazendo bola da vez essa ou aquela economia, de modo a transformá-la em mero títere de crises manipuladas? Ou seja, instalou-se uma *entropia* no próprio pensamento teórico, frente a uma realidade que, em minutos, pôs abaixo estados de crença, convicções mais metodológicas que propriamente filosóficas, mais da ordem do “operatório” que do “saber”, na distinção proposta por Pierre Fougeyrollas, na obra *A filosofia em questão*. Igualmente desmancha-se todo o empenho de um Norberto Bobbio dedicado ao esforço de compatibilizar a prática do liberalismo com o ideário da democracia. Diferente destino também não têm os que mais recentemente embarcaram no “titanic” do multiculturalismo (nada além de uma face da globalização aplicada ao produto cultural), reduzido agora a uma esfinge com um perfil irremediavelmente aporético. Enfim, as torres dos santuários nas quais as seitas “teóricas” cultuavam os rituais do pensamento de propósito hegemônico foram abatidas pelo inesperado que suas fórmulas não continham.

Em breves considerações (o elenco do diagnóstico ainda comportaria outros registros), estão alinhavados aspectos de uma trama na qual se pode deprender que, se o *sujeito* já não está morto, seguramente agoniza. Tal recorte adquire plena visibilidade, ao identificarem-se quatro processos estruturadores de um controle em âmbito societário:

1. a *ação* do indivíduo se faz refém de uma *vontade sistêmica* (é sempre o “outro” que quer e deseja), em troca de pequenas fantasias de consumo descartável;

2. a *produção do discurso* se tornou propriedade da esfera midiática, transformando os demais seres em meros reprodutores de pequenos e enganosos relatos (noticiários): a *verdade* adquire o formato do que cabe numa notícia, deixando de sê-lo o que dela estiver fora;

3. o mundo parece condenado ao estigma da *falsificação*, sob a regência de uma “afinada e afiada orquestra do *marketing*” que não poupa esforços em invadir os mais variados setores da vida societária;

4. a consciência aturdida se vê prisioneira de uma tensão entre esperança e desassossego, tutelada pela seguinte fórmula: a ciência, de um lado, a prometer um futuro fantástico, e a tecnologia, de outro, a produzir artefa-

tos mirabolantes, em nome dos altos benefícios para a humanidade, tornam-se responsáveis por certa fantasmagoria, em decorrência das próprias descobertas e realizações. Claro, não se pensa aqui em promover um discurso contra a ciência ou contra a tecnologia. Elas seguem seu caminho na espiral da História e da pesquisa. Afinal, o conhecimento não dá passos atrás e, menos ainda, contenta-se em não seguir em frente. É indiscutível o benefício que ambas emprestam à vida. Por outro lado, não é menos perceptível o elenco de malefícios gerado por ambas. Trata-se de mais uma armadilha que só o ser humano pode desfazer, exigindo-se para isso, porém, que ele sofistiquem sua capacidade de perceber quando está (ou não) sendo atraído para a mais recente tentação.

Enfim, uma radical disjunção se instalou na relação entre *ser e linguagem*, de modo a tornar opacas a visibilidade e a legibilidade de um certo real no qual desfilam cadeias de signos com sentidos congelados pelas consciências aturdidas. O desafio está posto: desenvolver mecanismos reativos, à altura de ampliar a massa crítica da população, sob pena de tudo transformar-se num imenso arrastão de crises e rupturas existenciais cuja consequência haverá de ser o inevitável aumento de um “mal-estar” administrado crescentemente por doses de “prozac”, ou equivalentes. O ser contemporâneo parece haver perdido a dimensão subjetiva do êxtase, para, em troca, permitir-se ralos momentos de prazer ofertados por uma pílula mágica cujo nome é, sintomaticamente, revelador: *ecstasy*.

O enfrentamento da crise requer a reinvenção de uma *pedagogia do olhar*, capaz de redefinir o sentido profundo da vida, sem que tal estratégia se confunda com a retórica de um gasto discurso humanista ou voluntarista. O corpo societário, nos tempos atuais, não exige apenas investimentos em educação, mas também outros tantos destinados à *reeducação*. Neste sentido, a situação brasileira é gravíssima, seja pelo expressivo contingente de excluídos pelo analfabetismo, seja pelo vasto espectro populacional *deseducado* pelo modelo recebido. É preciso registrar que, nas últimas décadas, se tem acentuado um processo educacional no qual o “saber fazer” se afirma em detrimento do “saber pensar”, disto resultando a deformação cognitiva e perceptiva, geradora de uma existência cada vez mais reificada, sem que os seres se dêem conta quanto à procedência do desconforto presente em suas vidas. Progressivamente divorciados de atos mentais interpretantes, perdem-se como reféns de ofertas falsamente salvíficas. E assim a bola de neve tem crescido no calor dos Trópicos, derretendo-se

sob a forma da escalada da violência. Temos, pois, um quadro composto por subjetividades violadas e corpos violentos.

O primeiro passo na direção de um novo perfil societário consiste no reconhecimento crítico do elenco de valores, bem como a recusa de tudo que se faça orientar por mistificações e projetos inautênticos. A questão está posta. Falta dar a partida...

Talvez não se ofereça melhor atalho crítico para traçar o esboço da modernidade, senão o reconhecimento da contradição com a qual o espírito da modernidade se insinua. Em seu nascedouro, há uma inevitável justaposição de forças contrastantes: de um lado a aposta na aventura libertária e gozosa; de outro a fantasmagoria oriunda dessa mesma aspiração como se se unissem a euforia e a melancolia na profunda convicção de que aos ganhos da conquista irremediavelmente se iria somar o desencanto das perdas. Nesse sentido, portanto, vê-se a modernidade como um projeto produzido na fratura de um ideário a marcar o Ocidente pela passagem da juventude à maturidade crítica. O atingimento de tal estado faz pressupor a constatação de três perdas: a *pureza*, a *ingenuidade* e a *inocência*. São elas configurações que em nada dizem respeito a estágios cronológicos e sim a *experiências perceptivas* e, portanto, modificadoras de um olhar com o qual se passa a ver o mundo, ou seja, a modernidade trouxe à consciência dos seres a inevitabilidade de sua contaminação com a *ordem do mal*.

A *ordem do mal* constitui-se, pois, numa aporia na fundação da modernidade da qual a cultura do Ocidente parece não ter como dela se descartar. O processo não abriga retrocessos. Não é de todo improvável que Kant tenha percebido essa questão, ao propor a distinção entre o *mal* e a maldade¹. Trata-se, na verdade, de um movimento espiral cuja única diferença é determinada pela intensidade do movimento (mais ou menos acelerado), porém contínuo.

Compreendido um dos pilares de sustentação da modernidade, cabe conceituar o inventário das três perdas. A *perda da pureza* é a revelação do *mal* à consciência do ser. Saber-se habitado pelo mal implica um corte profundo com a idealização infantil acerca do bem. Num certo aspecto, podemos afirmar, menos afinados com o pensamento de Rousseau e mais próximos às formulações engendradas por Freud, que o *mal* governa os destinos da civilização, sendo o bem uma invenção humana com a qual o corpo societário procura conter os avanços do mal. Já a *perda da ingenuidade* se refere à consciência de que vivemos em meio à territorialidade do mal, ou seja, tomamos

ciência de estarmos inapelavelmente condenados a nos defrontarmos com seu espectro, ou a nos confrontarmos, ou ainda a sucumbirmos perante ele. Por fim, a *perda da inocência*. A esta resta a consciência de certa “culpa” que existencialmente temos de assumir, porque nos fazemos parte inseparável do conjunto societário e contingencial no qual estamos inclusos. No contraponto dessas “perdas”, instaura-se a definição do *ethos*. A conquista da ética deriva necessariamente da capacidade de o ser adquirir o equilíbrio possível, à altura de fazê-lo suportar a *dor* das perdas, traçando para si o caminho retilíneo com o qual constrói o projeto de sua existência.

A despeito de os pensadores da Antigüidade Clássica não haverem formulado conceitos acerca da plurissignificação, nem por isso Platão e, mais incisivamente, Aristóteles ignoraram a necessidade de analisar-se tanto a ordem do discurso na perspectiva crítica das intenções, como de seus naturais efeitos no âmbito do receptor. Por outro lado, aos estóicos não escapou a noção primeira de *signo*. Os estóicos formularam com clareza a relação dual do signo em significante e significado. Para tanto, valeram-se de nomeações tais como: *semeion* (signo), *semaínon* (significante) e *semainoménon* (significado), fontes das quais Saussure bem se soube servir.

Igual inclinação teve a Retórica Clássica ao manifestar o entendimento quanto ao fato de a ordem discursiva suscitar significações para além de sua estrutura de superfície, ou seja, o nível manifesto do discurso. Diferente também não foi a preocupação de Horácio e Longino.

Dando um salto na história – já que o propósito aqui não é orientado por um rigor cronológico – podemos creditar a Hegel, no volume IV de *Estética: a arte clássica e a arte romântica*, uma das mais esclarecedoras referências quanto ao que mais modernamente veio a tornar-se o eixo central das teorias do discurso. Sem dúvida, Hegel, antes do surgimento dos semiólogos, problematiza a questão do signo, a despeito, ainda, de fazer uso de um jargão tradicionalizado, em torno do binômio *forma / conteúdo*:

A arte que ainda é obrigada a procurar ou a inventar o seu conteúdo, abandona com negligência este aspecto da forma; mas onde a criação da forma aparece como o interesse essencial e a tarefa própria do artista, o conteúdo desenvolve-se e torna-se cada vez mais explícito, à medida que a forma cada vez mais se desenha, o que aliás se explica pelo que dissemos sobre o paralelismo que existe entre a perfeição do conteúdo e a perfeição da forma (Hegel, 1972: 30).

Ora, o que o texto de Hegel nos permite inferir diz respeito diretamente ao problema de fundo que norteia, posteriormente, o pensamento do norte-americano Charles Sanders Peirce, empenhado na classificação dos signos. Hegel, a despeito de, necessariamente, não haver explicitado, equaciona, com precisão, o drama no qual ingressava a arte romântica (ou moderna): a obrigatoriedade de, para conteúdos já sacralizados pela tradição clássica, encontrar novas formas, sem que um plano viesse a violentar o outro. Em última instância, Hegel estava delineando os fundamentos dos quais adiante se ocupariam tanto Saussure quanto vertentes da semiologia, no tocante a texto e subtexto, construção e significação e demais concepções binárias, base para o ideário estruturalista. Ao tratar da tensão *forma / conteúdo*, Hegel antevê o estado de perplexidade quanto ao destino de aguda crise diante da qual haveria de se ver a estética romântica: o prenúncio do esgotamento do signo.

Na raiz do sofrimento romântico, afora o que, a respeito dele se declara, se inscreve a esgotabilidade de um investimento na conquista da felicidade, alojando-se, como sintoma, de um reconhecimento: a perda da *transparência do sentido*. Tem início, na estética romântica, a expressão de um “eu” que teme viver a fratura radical entre *ser e linguagem*. Daí decorre a procura agônica por uma *forma tensionada*, oscilante entre a metáfora e a antítese, à altura de ainda, como último espasmo de crença, comunicar algo e, assim, a subjetividade poder escapar da sentença final: a vivência de uma *relação disjuntiva* entre *sujeito e mundo*. Em última instância, Hegel abre o vigoroso caminho que, *a posteriori*, viria ser trilhado por fenomenólogos, semiólogos do século XX, principalmente nas ricas contribuições de Gaston Bachelard, J. L. Austin, Merleau-Ponty, Roland Barthes, Umberto Eco, Julia Kristeva, Tzvetan Todorov, entre outros.

O campo interdisciplinar da Teoria da Literatura tem a propriedade de agenciar os saberes orbitais que compõem o amplo espectro das Ciências Humanas. Destituída de uma concepção excludente, sem no entanto, perder o foco de seu objeto, a Teoria da Literatura estimula permanente sondagem ao ilimitado das representações sígnicas. Seu compromisso supremo se volta para a tentativa de legibilidade dos signos, tencionando, com isso, capturar a rede de sentido. Para tanto, o pensamento teórico fixa a obra como *realidade* construída na *linguagem* e esta, por fim, convertida em *discurso*. Nessa perspectiva, os fundamentos do pensamento semiológico não ignoram e muito menos se opõem à investigação hermenêutica. A

experiência do ser no mundo se manifesta na capacidade de o sujeito convertê-la numa cadeia de signos. O signo, portanto, se oferece como mediador a estabelecer, entre a subjetividade e o plano de realidade, uma proposta de *sentido*, razão pela qual todo o esforço da aventura humana consiste na necessidade de ela instrumentalizar o *potencial de leitura*. Isto quer dizer que a realidade não é, obrigatoriamente, um signo. Realidade é o signo de cuja leitura se extrai *sentido*. Deste princípio, decorre a questão de fundo a permear o suporte reflexivo a definir o tema da presente reflexão.

À luz do exposto, pretende-se investigar como, perante os desafios determinantes para a vivência contemporânea, a subjetividade, sob forte impacto das múltiplas linguagens, vem sendo capaz de operar, com eficiência, a *leitura dos signos*, de modo a permitir-lhe a expansão da consciência, ou se, contrariamente, se multiplicam os mecanismos de obstrução, instaurando, com isso, a proliferação do *estado de aturdimento*. Este é o ponto fulcral a exigir a avaliação de algumas questões, a seguir formuladas:

1. Estará havendo, na sociedade contemporânea, a formação de subjetividades vitimadas pelo fenômeno que nomearemos de *concomitância das assimetrias*, ou seja, a convivência simultânea com regimes discursivos, em si mesmos, excludentes?

2. A crescente oferta de linguagens sofisticadas, veiculadoras, porém, de conteúdos banais, pode ser responsabilizada pelo esvaziamento da leitura?

3. Como, diante de tal paradoxo, hão de se situar as fronteiras entre o discurso referencial e o discurso ficcional, sob o ponto de vista da recepção?

4. Estarão as linguagens midiáticas e infográficas formatando o imaginário e, com isso, empobrecendo a *imaginação*, a ponto de, progressivamente, instaurar-se uma relação disjuntiva entre *ser/ signo/ e realidade*?

5. Por outra, a convergência das distintas modalidades de linguagem, longe de potencializar, no usuário dos códigos, a capacidade de aprofundamento da experiência sujeito/mundo, não reduzirá tudo ao mero consumo do significante, fazendo, em conseqüência, proliferar o *estado de aturdimento* no qual a subjetividade se vê confinada a um isolamento irreconciliável com a *ordem do sentido*?

6. A velocidade – traço constitutivo das linguagens nascidas à luz da sociedade industrial – não haverá instituído, na subjetividade, um novo conceito de “duração”, a ponto de transformar radicalmente o processo de entendimento do que significam as próprias linguagens para o ser a elas exposto?

7. Em que medida a *duração* das imagens (visuais) numa tela contamina o *tempo de leitura*, em oposição ao exigido pelo discurso verbal?

Enfim, a cena contemporânea impõe o repensar radical acerca do que se situa na base de sustentação de um estágio civilizatório, à altura de sinalizar rupturas violentas jamais imaginadas. Claro está que os dramas a envolverem a *gnose* contemporânea não se resumem às sete questões acima propostas. Por outro lado, é igualmente reconhecível o fato de não ser possível o exercício de reflexão sobre o atual quadro, sem que as mesmas questões sejam enfrentadas criticamente. São, na verdade, indagações a exigir um novo mapeamento para a compreensão das subjetividades emergentes. Algo, no entrelaçamento *ser / linguagem* foi rompido com ressonâncias inevitáveis à relação *sujeito / discurso*, findando por redesenhar o campo das significações. Isto, inevitavelmente, evoca o exame das intrínsecas conexões entre modos de *ler / modos de ver/ modos de ser*.

A análise do fenômeno literário que, à luz das problematizações ditas pelo perfil da realidade presente, não levar em conta o *lugar* da literatura frente à incursão das novas linguagens, bem como o efeito destas na constituição do imaginário do leitor (receptor), sofre o sério risco de se tornar uma avaliação desfocada. A tradição analítico-interpretativa fixou grande parte de seu investimento no empenho em *mostrar* o signo (*zeigen*), em detrimento de uma não menos importante questão: a legibilidade do signo na perspectiva do leitor, o que veio a se tornar objeto da estética da recepção.

Nenhuma das três vertentes crítico-teóricas (Semiologia, Hermenêutica e Estética da Recepção) pode, hoje, prescindir do vasto instrumental que, em conjunto, as três tenham a oferecer. Ao que parece, está definitivamente esgotado o tempo firmado na crença de um saber prevalente sobre outros saberes, a despeito da insistência de algumas “territorialidades acadêmicas” em se outorgarem posturas hegemônicas. São todas honestas em seus propósitos de elucidação, porém todas incompletas perante a extensão da crise instalada no Ocidente.

Há um aspecto novo, no tocante à configuração das subjetividades emergentes. Gerações passadas perseguiram, como um valor pleno, a crença no sentido das coisas e, para tanto, investiam no conhecimento, referendando e reverenciando correntes do saber que melhor lhes satisfizessem o objetivo supremo de alcançar a compreensão profunda do que procuravam. *Ler* um romance e *ver* um filme ou uma peça de teatro significavam estados de abertura do ser à experiência *extática*, cujo ponto culminante

adviria da extração de tudo que pudesse sugerir *revelação*. Havia, na subjetividade, uma espécie de predisposição à vivência da epifania. Todavia, o perfil constatável no mundo vigente parece tanto silenciar sobre esse passado não muito distante, quanto inviabilizar a tentativa de revivê-lo.

O reconhecimento na existência de um mundo no qual a velocidade a reger as transformações se revela incompatível com o potencial de absorção por parte da consciência subjetiva pretende configurar o perfil de duas categorias de seres: a *subjetividade descentrada* e a *subjetividade prospectiva*, cujas configurações foram propostas no ensaio publicado no número 27 desta revista (cf. bibliografia).

Enfim, a questão central gravita em torno do esforço reflexivo em compreender, na ponte possível entre o pensamento teórico e o pensamento especulativo, como, no mundo imposto à consciência subjetiva, se equacionam as relações entre *sujeito*, *discursos* e *interpretação*.

O sentido e a interpretação

De início, faz-se indispensável o esclarecimento quanto ao que cerca a palavra “sentido”. Trata-se de um termo de amplo espectro semântico ainda em plena vigência na língua. Quatro, pelo menos, podem ser as acepções: 1. como particípio de “sentir”; 2. como substantivo, cujo radical também figura na palavra “sentimento”; 3. como substantivo equivalente a “direção”; 4. como substantivo relativo a “significado”.

Não devemos ignorar que, em italiano, a expressão presente na orientação de trânsito é “*senso único*”. Em português, “senso” – palavra da qual também se origina “sensibilidade” – reaparece na expressão “bom senso” (juízo / razão). Portanto, “direção”, “sentimento”, “juízo” e “significado” parecem constituir um campo semântico a criar em si correlações nem sempre levadas em conta na prática comunicacional da contemporaneidade. Em algum momento da modernidade, uma fratura de perfil ontológico separou a *razão* da *sensibilidade*, contrariando a origem das palavras.

A título de melhor clareza quanto ao que se deseja expor, é aconselhável explicitar a teia de significados acima discriminada. Não há “sentimento” desprovido de uma “direção” definida por uma “razão”, cuja essência é da ordem do “sensível”, visto que o ato de pensar não pode prescindir do momento que o antecede. Algo precisa comover o ser, a fim de este entregar-se à reflexão. De igual modo, não se consolida um sentimento sem que ele não se torne uma *dobra* do próprio pensamento.

Sem o esforço de pensar o sentir, o ser se esvai na febril sucessão dos acontecimentos e nestes finda por se perder. Não pensando o sentir, o ser também fica impossibilitado de sentir o pensar. Assim, destituído do pensar e do sentir, resta-lhe, como derradeiro reduto, o agir. Que eficácia, porém, terá para a construção da vida uma ação divorciada do pensamento e do sentimento? Talvez, a desconfiança de que um vazio prolongado circunda a ação é que impulsiona o ser na direção de outras sucessivas e ininterruptas ações. Uma insatisfação permanente, mas de procedência ignorada, torna esse ser anônimo presa de um cotidiano frenético. Quanto mais nele mergulha, mais dele se faz dependente. Sem arte, sem discurso, sem utopia, como assim Drummond traça o perfil de José, o ser da cena contemporânea cada vez mais se distancia de uma reconciliação com o *sentido*. Atônito, disperso e fragmentado, o ser vive o delírio de uma diáspora. De igual modo, divorciado de uma cumplicidade com a ordem do sentido, o ser abandona o processo interpretativo, sem se aperceber de que, com tal atitude, na verdade ele abdica de sua condição de sujeito leitor, fazendo-se mero receptor passivo de uma estratégia contra a qual não poderá oferecer resistência.

À primeira vista, a proposta de uma abordagem reflexiva em torno do sentido poderia sugerir o investimento numa trilha já amplamente percorrida e explorada, seja pela filosofia, seja pelas ciências da linguagem. A fenomenologia, de um lado, e a psicanálise, a lingüística e a semiologia, de outro, não pouparam esforços na tentativa de elucidação do problema que envolve o campo do significado e da interpretação. Não são poucas, por isso, as contribuições teóricas e operatórias legadas por um elenco de pensadores que, ora em áreas específicas, ora em campos do saber cujas fronteiras nem sempre são radicalmente definidas, sobre os enigmas a cercarem a linguagem, em torno do binômio *sentido / interpretação*, lançaram seus olhares. Nessa direção, faz-se indispensável a referência a Friedrich Schleiermacher - que, em 1801, inaugura a investigação formal em torno da questão do sentido e da interpretação ao publicar a obra *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. A ele se seguem Freud, Saussure, Husserl, Peirce, Ogden y Richards, Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty, Austin, Paul Ricoeur, Chomsky, Umberto Eco, Roland Barthes, Julia Kristeva, e mais enfaticamente Hans Georg Gadamer.

A despeito da riqueza fixada pela *gnose* ocidental, no tocante a tudo que se relaciona com a ordem do sentido, não há de se desconhecer o fato de

algo aflorar na vida contemporânea, de modo a exigir uma análise à luz de outros fundamentos e configurações.

Se à margem deixamos o vasto acervo de reflexões do qual se ocupou a tradição do pensamento ocidental, que outra vereda especulativa se afigura, então, a ponto de justificar a proposição de um novo caminho?

A motivação inicial a dar suporte ao desafio provém da constatação de que, na vida contemporânea, se multiplicam mecanismos de codificação numa intensidade e difusão jamais registradas em épocas anteriores. O saber humano, principalmente ao longo do século XX, desenvolveu uma tecnologia capaz de redesenhar e redefinir percepções, concepções e relações entre ser, linguagem, espaço e tempo. É um equívoco considerar-se que apenas dispomos de outras “ferramentas”. Não se trata de simples e mera substituição técnica. A passagem de um texto manuscrito para um texto datilografado não se confunde com o transporte dessas modalidades para a digitação, sem citarmos outras situações ainda mais complexas e sofisticadas.

De certo modo, um texto manuscrito ou datilografado encerra um tipo de produção discursiva na qual se verifica uma experiência concreta entre o ser e a linguagem. A palavra consignada na folha de papel assume uma presença, cuja concretude tanto preenche um espaço quanto parece paralisar o tempo. Todavia, quando a palavra se transforma em sinal luminoso na tela de um visor, fica a impressão de não mais ser a mesma. Instala-se outra mediação capaz de tornar a palavra desprovida de qualquer responsabilidade maior. Tão rapidamente e silenciosa surge quanto velozmente desaparece, sem o menor vestígio de haver existido. É a ascese comunicativa. Nela não há lugar para o delito da linguagem.

No novo tempo, também a linguagem, no seu uso cotidiano, se vai moldando a uma espécie de “limpeza étnica”, sob o rígido controle instituído pelo cânone do “politicamente correto”. Não há rabiscos a acusarem um enigmático subtexto; inexistente uma camada superposta de um corretor, seja em forma de crosta, seja como fita adesiva. Fica um texto absolutamente “limpo” no qual nada indica as idas e vindas de um pensamento. Sequer há lugar para um gesto de revolta que outrora se materializava no corajoso ímpeto de rasgar o papel escrito. Basta agora um “clique” para tudo ser lançado ao nada. É uma espécie de estado de *nirvanização* da linguagem. Um leve toque basta para eliminar vestígios de um pensamento recusado.

A digressão em torno do tema das novas tecnologias a circundarem a experiência da escrita nos atuais tempos em nada se confunde com um possível lamento por uma época ora sepultada. Menos ainda se deseja ignorar a praticidade que as “ferramentas” modernas ofereçam. Não é isto que está em jogo. O que se pretende é avaliar em que medida efetivamente as novas tecnologias comunicacionais alteram (ou não) a subjetividade, principalmente no que o tema diga respeito à cognição e à percepção, a fim de se configurar (ou não) um quadro cultural, com reverberações no âmbito existencial, em que estaria instalada, para as novas gerações, a *crise do sentido*, porque, em assim sendo, afetada também estaria a subjetividade, bem como tudo o mais que dela decorreria.

Partamos, pois, de uma hipótese. Se espaço e tempo adquirem outra dimensão, é pouco provável que a subjetividade, como territorialidade existencial, permaneça inalterada. Seguramente, tal afecção não atinge o ser forjado e formado em outras épocas. Para este, o que se oferece é ou a sumária exclusão, mediante uma atitude de caráter fóbico, ou a mera assimilação funcional exigida pelos novos “instrumentos”. O problema, na verdade, está posto para as novas gerações em cuja realidade já encontram as máquinas com as respectivas linguagens. Não podemos ignorar que, a partir das últimas décadas, o contato com o mundo é mediado por processos audiovisuais, determinando experiências entre ser e mundo anteriores ao período de alfabetização. Na cena futura, não muito distante, – e para algumas camadas privilegiadas da população já o fato se constitui presente – a descoberta da palavra dar-se-á simultaneamente com o contato com televisão e computador. Estímulos sensoriais, portanto, estarão mapeando a subjetividade nascente dos seres, modificando, substancialmente, as relações perceptivas e cognitivas. Tratar-se-á de um outro regime no qual a palavra passará por um processo de redefinição quanto ao sentido de ritmo, de modo a fixar-se nela diferente conceito de duração. O fato quer sinalizar que o tempo da palavra haverá de se subordinar à impregnação da velocidade proveniente das tecnologias da imagem. Estaremos, pois, a supor a emergência de um novo ser para o qual se impõe um novo sentido de *duração*? E sendo isto verdade, quais as possíveis conseqüências no tocante à construção da subjetividade?

Já uma observação mais atenta a fenômenos comportamentais contemporâneos dá existência de que se detectam transformações tanto em crianças quanto em adolescentes. A velocidade do mundo (e implícitas estão as

novas linguagens) tem modificado acentuadamente o ritmo da fala. O modo como os mais jovens se expressam se vem definindo por um ritmo nervoso, agravado pelo descompasso entre a aceleração da fala e a insuficiência de repertório verbal. Em termos mais precisos, deseja-se acentuar que a aceleração decorre da interiorização do ritmo das imagens e a insuficiência verbal deriva do vocabulário limitado, propiciando, na fala, a inserção de insistentes recursos fáticos, além de repetições tanto lexicais quanto sintáticas, num resultado final que não ultrapassa o nível rústico da comunicabilidade. Em resumo, parece conspirar contra a eficácia comunicativa dos novos tempos a cumplicidade de dois fatores de efeito letal para a atividade pensante: a tirania do tempo e a diáspora das imagens, ambas sob a tutela da tecnologia.

Faz-se igualmente perceptível a deficiência progressiva no ato da escrita, particularmente quanto às construções sintáticas, freqüentemente habitadas por truncamentos, desconexões, além de inevitáveis deformações de caráter semântico, com ênfase na justaposição de conteúdos díspares (heteróclitos), sob o revestimento de um processo cada vez menos subordinativo e mais simploriamente coordenativo.

É sabido que as linguagens audiovisuais privilegiam, sobretudo na realidade brasileira, a entropia, ou seja, a comunicação centrada tanto no ruído (taxa dispersa de informação) quanto na mudança brusca de assuntos. O cruzamento de tais procedimentos finda por potencializar a cadeia significativa que, por conseqüência, acarreta, no âmbito da recepção, estimuladora perturbação do significado. Vale dizer: há no modo de codificação das mensagens e de disseminação dos conteúdos um incentivo ao “sentido entrópico”.

Curiosamente, o século XX, sobretudo nas suas últimas décadas, se tornou palco de estratégias políticas, com conseqüências diretas nos sistemas educacionais, marcadas por eficientes métodos de controle tanto no âmbito do *sentido* quanto na esfera da *interpretação*, determinando o enfraquecimento do pensamento crítico-analítico. A massificação do ensino, de inspiração norte-americana, em muito para tal concorreu, ao exportar o modelo da “múltipla escolha”. Prontamente, os sistemas educacionais adotaram-no, a ponto de excluírem quaisquer outros métodos. Duas gerações, pelo menos, foram formadas à luz dessa dinâmica. Também, no campo acadêmico, se ouviram vozes que, sob a forma de artigos e ensaios, proclamavam a falência do *sentido*, sob a alegação de que o investimento no

sentido se revestia de um manto autoritário. Igual caminho tomou a crítica, no tocante à *interpretação*, alvo de banalização, sob o argumento de que interpretar seria um ato menor, inexpressivo e perigoso, dada a sua falta de suporte científico.

Paralelamente à adoção de métodos que inibiam o culto ao sentido e à difusão de retóricas que ridicularizavam o exercício interpretativo, floresciam, no interior da cultura de massa, produtos cada vez mais chapados na “realidade”, em nome de um “realismo denunciante”, fazendo imperar a “cultura jornalística”. Cinema, teatro, literatura, novelas (e outros derivados) pegaram carona e, assim, a cultura e o pensamento se foram esvaziando em direção ao quase absoluto ostracismo e desprestígio. Não havia mais o que interpretar, se tudo estava à mostra. O fascínio diante de uma imagem de televisão e de uma foto estampada em jornal ou revista bastava para silenciar qualquer tentativa de “ler” para além do visível. Com essa fórmula, estava assegurada a solidez dos regimes democráticos ou ditatoriais.

Daquela época para esta, se vem constatando progressiva perda, seja na capacidade de codificação, seja na potencialidade da decodificação. O que se verifica é a intensificação de ofertas cujo horizonte de provocação não vai além de um grau mínimo de exigência. Tudo está incorporado pela indústria do entretenimento a serviço da espetacularização do mundo. Descartes e Kant parecem referências cada vez menos reconhecíveis, o que faz supor a fragilização crescente das conexões gnosiológicas atinentes à composição triádica *sujeito / conhecimento / representação*. Nessa perspectiva, o ato de interpretar, à luz dos valores hoje preconizados, está condenado a constituir-se num procedimento de pouca ou nenhuma relevância. Para alguns segmentos forjados no modelo cibernético-tecnicista, *interpretação* significa uma “viagem irresponsável”, própria de mentes conspiratórias. Assim, *interpretação* e *sentido* não mais integram o campo da inteligência. Esta, segundo novos padrões prestigiosos, tem a ver com rapidez na informação que, por sua vez, forma aliança com a acelerada destreza na operacionalização das ferramentas tecnológicas. O novo modelo tem pleno respaldo das estruturas educacionais. Nelas, se encontra o primeiro degrau para o crescente desprestígio da prática interpretativa, em nome de um ajuste às demandas do progresso.

As inovações midiáticas e infográficas, além do aperfeiçoamento técnico por que passaram as invenções do século XIX (fotografia e cinema), fundaram diferentes elos, desfazendo antigas e, até então, perpetuadas associações entre as quatro configurações (ser / linguagem / espaço / tempo).

O novo instrumental midiático-tecnológico instalou uma ruptura esquizóide na aura do “sentido”. É, pois, no centro desse “quadrado” da identidade do sujeito que o “sentido” entra em crise. Não se trata mais da crise da linguagem, conforme tematizaram as vanguardas das duas primeiras décadas do século XX, mas a “crise do sentido” como processo capaz de afetar a instância subjetiva.

Enquanto a tradição ocidental procurou ocupar-se com o desvelamento do sentido oculto em todas as coisas, a contemporaneidade para a qual proporemos o conceito de *hipermodernidade*, parece apostar na possibilidade de “fruir” qualquer experiência, abdicando de buscar, na vivência da fruição, o sentido. É nessa perspectiva que a presente proposta reflexiva não encontra respostas nem soluções satisfatórias em nenhuma fonte anterior.

A falta de referências, à altura de explicarem os atuais impasses, obviamente não provém da fragilidade intelectual dos pensadores, e sim do fato de que estes não tinham diante de si o quadro hoje posto. É bem verdade que os frankfurtianos, com especial destaque para Adorno, Horkheimer e Benjamin, deram os primeiros passos. Contudo, o diagnóstico por eles realizado careceu de referências mais precisas, em face da inexistência das invenções que os sucederam. Diante deles havia, como novas modalidades, o rádio e a televisão, e, ainda assim, com uma estetização e alcance bastante diversos daqueles que tais meios foram, com o avançar dos tempos, incorporando e produzindo.

A defasagem de época que atualmente separa as configurações do mundo contemporâneo em relação às percepções dos teóricos frankfurtianos é suficiente para, em parte, tornar frágeis outros tantos argumentos, quando confrontados com os mais recentes acontecimentos de perfil macrossistêmico. A própria formulação de “Indústria Cultural”, como Adorno a conceituou em 1947, não dá conta dos novos pactos firmados entre a subjetividade e as tecnologias midiáticas e infográficas. Por sua vez, a “perda da aura” na obra de arte, fruto da democratização a que ficou exposto o objeto estético, de acordo com o vaticínio de Benjamin, fica hoje a dever (e a merecer) reavaliações, frente aos distúrbios relativos a que, nos tempos atuais, se opõe a “fruição estética”. Em síntese, pretende-se caracterizar que o legado reflexivo articulado pela matriz frankfurtiana se esqueceu de problematizar como se desdobrariam os processos de subjetivação, por haverem os teóricos priorizado o enfoque centrado no conceito de massa.

Seguramente, à época dos citados teóricos, entre as décadas 30 e 60 do século XX, por mais que atentos estivessem, ser-lhes-ia inimaginável o revolucionário e intrincado desdobramento promovido pela tecnologia, com seus reflexos inevitáveis nas esferas da política, economia e cultura em que, a partir daí, estariam enredadas as gerações sucessoras.

Reconhecemos, no mundo atual, a existência de condições radicalmente diferentes daquelas que marcaram a experiência de vida em épocas anteriores não é mais uma questão de opção. Na verdade, o cenário posto impõe nova visibilidade a todo aquele que se destina a pensar os caminhos da cultura e da formação do ser. É no rastro, pois, desse reconhecimento que se capturam da realidade evidências indicadoras de perturbação que hoje permeiam tanto as relações superficiais quanto as de caráter essencial, no tocante ao embate entre o ser e o mundo.

Intenso estranhamento parece atravessar as conexões que antes uniam o eu à realidade objetiva. Saliente-se que o estranhamento aqui nomeado não se confunde com a homônima categoria que, no entender dos formalistas russos, era componente inseparável da arte. Estranhamento aqui significa um modo *esquizo* que a consciência assume ao entrar em conflito com a ordem constituída, até o próprio sujeito não mais se reconhecer como tal. Desse processo finda por ressentir-se também a própria arte, como portadora, que é, de sentido. Sob esse aspecto, talvez, seja oportuno lembrar as considerações articuladas por Adorno na abertura de sua *Teoria estética* (s.d.: 11):

A autonomia que ela [a arte] adquiriu, após se ter desembaraçado da função cultural e dos seus duplicadores, vivia da idéia de humanidade. Foi abalada à medida que a sociedade se tornava menos humana. Na arte, as constituintes que dimanaram do ideal de humanidade estiolaram-se em virtude da lei do próprio movimento.

Impasses e proposições em torno do *sentido*

Num certo sentido, poderá parecer extemporâneo, frente às transformações em curso, sugerir um repensar a respeito do *sentido*. De certo modo, buscar o sentido das coisas não mais se afigura como um valor em si mesmo. Vive-se, como bem o percebe Paul Virilio, a era da *dromologia*². Tudo é regulado pela relação entre eficácia e rapidez. No novo modelo,

não há lugar nem tempo para o ato reflexivo, ou seja, o pensamento carece daquilo que sempre lhe foi indispensável: a dobra sobre si mesmo. O regime da velocidade com o qual se pauta a realidade da informação não se afina com a lentidão requerida pelo pensamento. Assim, refletir, relativizar, ponderar e examinar são estados mentais cada vez menos freqüentes e prestigiosos. Nessa perspectiva, revela-se inevitável a instalação de um quadro no qual se torne a crise do sentido o foco necessário para possibilitar a provocação reativa.

A reatividade, originada do impulso de ir contra o modelo, impõe, de início, um nível de envolvimento com, pelo menos, o encontro de sentimentos que tanto atravessam a inquietação febricitante quanto desencadeiam surtos de desconforto. Todavia, se algum preço há a ser pago para tal enfrentamento, há também de restar o consolo do quanto isto é melhor que o estado de indiferença. Mais não seja, visitar criticamente o terreno movediço da atualidade – “pós-modernidade” para outros – implica tomada de posição diante das profundas contradições que os novos tempos não se intimidam em formular numa voraz mutação, sempre pronta a capturar a consciência desatenta e, em conseqüência, instalar, na ordem constitutiva do sujeito, a propensão à vivência de um estado de torpor. Como isso afeta o território da subjetividade? De que maneira o atual quadro de referências se faz perceptível à capacidade maior ou menor de os indivíduos promoverem a leitura adequada, no tocante aos níveis de inserção de suas existencialidades na condução das respectivas vidas? Este parece configurar um quadro tanto enigmático quanto conflituoso. Tal reconhecimento é o suficiente para justificar um esboço de análise.

O fascínio exercido pelo insólito ou pelo inusitado, no imaginário das pessoas, é, em tempos atuais, algo de mais clara visibilidade. É bem verdade que os meios de comunicação de massa têm investido intensamente na exploração sensacionalista acerca de tudo que possa parecer aberratório. O reconhecimento desse fato, porém, não basta. Para tanto, é indispensável compreender-se o quadro de conexões responsáveis pela manifestação de tal tendência. Algo de mais profundo, portanto, há de atuar no regime de cumplicidade entre o que é exposto pela mídia e o que é da aceitação do público. Ao menos, duas perguntas, a respeito dessa questão, devem ser propostas: 1^a. Que estranho impulso move pessoas dos mais diferentes segmentos e formações em direção a conteúdos identificados com o apequenamento da vida?; 2^a. Terá a realidade perdido a capacidade de ofe-

recer encantos semeadores de projetos instigantes, e, por conta disso, estará sufocado, no indivíduo, o desejo em querer descobri-los?

As questões acima formuladas parecem ir ao encontro de um denominador comum: a assimetria criada entre o indivíduo e o conhecimento. A fratura produzida no interior desse binômio era, já nos arredores dos eferescentes anos 1960, alvo de preocupação presente na escrita de Pierre Fougeyrollas (1972: 11), a exemplo do que a seguinte passagem revela:

Não apenas o público utiliza as técnicas mais modernas, ou delas se beneficia sem saber em que consistem os processos que comportam, e sem poder, a maior parte das vezes, adquirir tal saber, mas os próprios especialistas são reduzidos à mesma ignorância em relação a todas as técnicas que não pertencem à sua especialidade.

De modo contundente, conclui Fougeyrollas (1972: 11): “A tecnificação do mundo tem como inevitável contrapartida certa extensão da ignorância humana.” Inúmeras razões têm concorrido para a criação de um painel cujos contornos da moldura são definidos por conteúdos absolutamente desconexos, afetando gravemente instâncias do conhecimento. O saber que, nos tempos atuais, se oferece à aquisição pela mais variada gama de formas e possibilidades parece não mais constituir-se num instrumento produtor de consciências capazes de promover níveis rentáveis de reflexão, inviabilizando, assim, a própria natureza do que podia sustentar o exercício do diálogo e do debate.

No cenário posto pela turbulência da era tecnológica, em regime de cumplicidade com a estratégia das leis de mercado, é a linguagem que se vê alvo de frontal ameaça, o que tem concorrido para o desprestígio do pensamento. Contra essa situação, parece prevalecer certa inércia ou aceitação passiva, inclusive nos redutos nos quais o problema deveria ser radicalmente combatido. Diante do novo quadro, fica a sensação de que o pensamento de Martin Heidegger, ao fixar a máxima de que o ser se realiza na linguagem, seja algo de um passado irrecuperável. Também se vê debilitada a crença de Félix Guattari, ao apostar na eficácia da revolução molecular. Restará, portanto, aos mínimos focos de resistência crítica apenas o consolo de um legado fatalista e pessimista com o qual Cioran traçou os destinos dos novos tempos? Ou, por outra, ainda será viável a aparição

de intercessores, como o pensou Gilles Deleuze? As questões estão postas, em confronto com os obstáculos que se fazem visíveis. O que falta é determinação reativa. Quem são os parceiros dispostos à aventura? Onde estão? Ainda existem, ou, simplesmente, des(x)istiram?

No rastreamento de uma goma gelatinosa com que se configura a realidade presente, salta aos olhos a mistificação crescente em torno do poder da informação. A comodidade oferecida pela matéria condensada passou a predominar sobre qualquer outro processo de aquisição do saber. A ilusão de sentir-se conectado aos mais recentes acontecimentos do mundo sugere enganosa sensação de segurança. O ser não se dá conta do *vão* (do latim *vanu* – radical de devaneio) que o cerca. Por perversidade ou incompetência, a *grade midiática*³ constrói a rede de informações, subtraindo-lhe as relações internas geradoras do *sentido*, com as quais o receptor poderia promover o grau de entendimento necessário.

Na medida em que o nexó é ocultado, priva-se a consciência do domínio sobre as coisas, instaurando o regime do absurdo. Não havendo disposição ou instrumental teórico à altura da decodificação exigida, o ser se deixa atrair pela suavidade quase gozosa do *devaneio*⁴. Não mais o *vanu* libertador – estado de transgressão criativa contra o aprisionamento da asfixiante realidade – mas aquilo que nega a possibilidade de centramento do sujeito, condenando-o à ilusória sustentável leveza do ser, capaz de inviabilizar-lhe a experiência profunda da *gnose*, na sua relação com a existência.

Divorciado de um saber eficaz, o ser da modernidade é levado a compreender a realidade como expressão do que é irredutível à ordem do sentido, passando a considerá-la desprovida de logicidade. Como o *devaneio*, sem função libertária, se torna um estado insuportável, o ser sai em busca do que se lhe apresentar como promessa de *sentido*. É nesse movimento equivocado que se instala o culto ao aleatório, aqui entendido como a inserção de uma experiência destituída de qualquer nexó quanto a situações antecedentes ou conseqüentes, cujo efeito torna o valor da razão aviltado pelo aceno de um discurso que se encarrega de produzir significado aparente para as coisas. Como resultado, o ser retira de si a condição de órfão do sentido, para confortar-se com a explicação ofertada.

Pelo exposto, nivelam-se e multiplicam-se, na vivência da agonia moderna, práticas esotéricas, consumo de drogas, receituários astrais, curandeirismo e outros mecanismos de auto-ajuda escapista, inundando, com apelos dos mais sedutores, as vitrines e os anúncios do *marketing espi-*

ritual, ou *mercado das subjetividades*. O sintoma adquire perfil de progressiva gravidade, ao perceber-se o crescente número de adeptos cuja origem provém de uma esfera onde, supostamente, agiria, como antídoto natural, o saber crítico. Há, portanto, uma deliberada substituição de uma matriz por outra, sem que as novas tribos percebam o que efetivamente está sendo alvo da troca: o saber estruturante pelo conteúdo aleatório.

Em nome da salvação da subjetividade, proliferam práticas obscurantistas, revestidas de aparentes “saberes” que, para serem absorvidos, exigem ritos de iniciação, linguagens cifradas, configurando uma avalanche de novas “religiões do desespero”. Sob tal regime, abolem-se critérios de logicidade. Os mapas astrais, por exemplo, sinalizam *informações*, independentemente de a astronomia se haver desenvolvido, modificando referências anteriores. Igual problema se estende à credence que cerca a simbologia dos números. A legião de devotos tocada por essa investigação não se dá conta de que tudo parte de um pressuposto também aleatório: a data de nascimento é produto de uma convenção cultural arbitrária. O calendário católico, por exemplo, não é igual ao judaico e muito menos o é para os chineses. Todavia, mesmo a mais elementar e óbvia argumentação não encontra mínima aceitação, se o que está em jogo é a regressão intelectual como forma de sobrevivência psíquica.

Esmagado pelo racionalismo que impõe saberes sofisticados e acuado por um pragmatismo irrefreável que determina práticas construtoras de uma ética dos interesses, o ser mediano, desinstrumentalizado de conteúdos à altura de lhe possibilitarem leitura profunda acerca do que se instala em âmbito sistêmico, se permite capturar por sedutores e mágicos apelos. Deste modo, “devanear” (culto ao vazio) se torna um verbo associado à entronização da *falsa lógica*, rainha de uma supra-realidade, transformando em escrava a razão que, neste contexto, a compreendemos como um processo cognitivo elaborado pelo ser, na sua experiência com a realidade, capaz de instrumentalizá-lo criticamente, de modo a viabilizar-lhe uma existência criativa, ousada e liberta de contaminações oriundas da estratégia do mascaramento. Somente ancorado à investigação crítica, a partir da escolha de critérios filosóficos, estéticos e éticos, o indivíduo far-se-á parceiro de seu imaginário. Por esse viés, há como a razão dialogar com o *acaso*. Sem isto, é fatal que o saber seja aviltado pela contaminação do *aleatório*, e destituído, a partir daí, de qualquer reconhecimento prestigioso, fora dos limites determinados pela lógica dos interesses sistêmicos.

Enquanto o acaso tem a propriedade de surpreender a realidade com algo inesperado a fundar um novo sentido, o *aleatório* se encarrega de camuflar as situações de vida, forjando no ser sombreamentos que o inviabilizam de perceber corretamente os fenômenos. É nesta estratégia que o sistema investe radicalmente.

O primeiro leva a uma reavaliação do conhecimento adquirido e, assim, poder dar conta do dado novo. O segundo desvia o ser de seu propósito de entendimento real, em face da presença de um discurso da *falsa lógica*. Em síntese, enquanto o acaso se faz cúmplice da liberdade, o *aleatório* emerge, sob a face da ilusão possível, para sinalizar o espasmo residual de miragem libertária.

A acentuada predominância e difusão do aleatório devolve à realidade contemporânea algo que, na Idade Média, se tornou um dos pilares daquela cultura: o obscurantismo. Se, na Idade Média, a verdade era refém de severo controle e protegida eficazmente por um modelo de sociedade que fazia do controle sobre o saber a exclusão da plebe, a fim de garantir a homogeneidade nos limites das elites palaciana e eclesiástica, não é menos evidente que, na atualidade, a sofisticação tecnológica produza resultados semelhantes.

Na Idade Média, a verdade pressupunha um valor em si mesma, com respaldo em determinações apriorísticas, legitimadas pelo poder e pelo prestígio de quem a professava. O exercício do contraditório, portanto, não era admitido, salvo quando o propósito fosse o de fortalecer o que se estipulasse como verdade. Em nome do sagrado, o Estado teocrático excluía o saber que pudesse ameaçar o princípio da soberania. Segundo os cânones medievais, o saber adquirido deveria destinar-se à ratificação do paradigma, silenciando qualquer voz da diferença. Já nos tempos da sofisticação tecnológica, a *verdade* se torna instrumento dos interesses que a regem, ora para divulgá-los, ora para ocultá-los. A esse propósito, presta-se o mito da informação. A informação que poderia servir como abertura para a construção do sentido finda por constituir-se na ferramenta com a qual se conspira contra a criticidade e o vigor analítico. Em tal descompasso, alargam-se horizontes sombrios.

As estratégias de mascaramento do real que, em passado distante, disseminavam temor, hoje, com nova roupagem, servem ao entorpecimento. A face do poder despótico cedeu lugar ao aparato tecno-científico ardidamente engendrado, pronto a *virtualizar* imagens, conceitos e fenôme-

nos, consagrando-lhes a *estandardização da aparência*. Aí se aloja a armadilha da *falsa lógica*, alimentadora do que, na *hipermodernidade*, se propaga como *culto ao devaneio*, firmando no ser o abandono da consciência e a recusa ao *sentido*. Ou seja, promovemos hoje a entronização da *doxa* (o livre e descompromissado exercício da opinião), em detrimento da afirmação da *episteme* (o ajuizamento do saber, a partir do encadeamento lógico e organizado, sob o suporte da *eficácia argumentativa*). Esclareça-se: a questão não é impedir a prática do livre discurso opinativo. Trata-se apenas de inserir sua função num quadro de adequação, de modo que a ordem do saber não se sinta alijada de sua condição. Em favor da exacerbação da prática opinativa, a “falastrice” passou a contaminar os redutos até então reservados ao exercício do saber. Essa inversão tem gerado inúmeros equívocos e deformações.

Paradoxalmente, não têm sido apenas os meios de comunicação de massa os responsáveis pelo grau de banalização reinante. A própria esfera do saber acadêmico, ao longo das últimas décadas, vem contribuindo com sua parcela: ora pela incapacidade de propor um discurso de ressonância eficaz, ora pela apressada tentativa de acompanhar os modismos teóricos, aplicando-os de maneira desorganizada e repassando-os a platéias desprovidas de um domínio do próprio tradicionalizado saber elementar. O reconhecimento de tal estado de coisas não deixa dúvidas quanto ao que tem sido realizado. Durante décadas, textos de Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Foucault, Lacan, Eco, Derrida, Barthes, Deleuze, entre outros, povoaram cursos e geraram mais encantamento que conhecimento. O problema, obviamente, não se situava (e não se situa) nos respectivos pensadores mas na utilização que deles se fazia (e se faz). As platéias foram (e são) expostas a conteúdos complexos, sem o fornecimento de um suporte de saber a preceder a apreciação desses mesmos teóricos e pensadores. Por fim, tudo redundava em algo caótico. Assim, “apolíneo”, “dionisíaco”, “autenticidade”, “descontinuidade histórica”, “desconstrução”, por exemplo, se tornaram jargões discursivos aplicados às mais distintas situações. Em resumo: uma geração, perdida no seu próprio labirinto, padece da ausência de uma visão orgânica a respeito dos engendramentos que fundamentam o princípio de realidade, desencadeando o estilhaçamento da subjetividade.

Filhos midiáticos, agora em estado de deslumbramento com a virtualização ofertada pelo *kit multimídia*, e habituados ao modelo simplificador da mensagem, querem transferir, para a complexidade dos textos teóricos, o grau de referencialidade típico do padrão jornalístico,

sem atentarem para a natureza incompatível entre as duas modalidades, seja de escrita, seja de leitura. Enquanto a reflexão prima pelo exercício da abstração, em harmonia com a duração necessária à maturação das idéias, a informação privilegia a concretude, parceira do descartável. Tomar uma pela outra significa assinar o pacto com a perda do domínio sobre ambas. Desse equívoco advém uma das aporias da modernidade cujo perfil identificamos como *orfandade do sentido*. Isto quer dizer: a incapacidade de segmentos supostamente letrados, quando expostos a discursos simples ou complexos, viabilizarem procedimentos perceptivos e cognitivos num nível de entendimento razoável. Enfim, o paradigma instituído pelo *mercado cultural*⁵ parece não abrir mão do processo de abastardamento, em nome de uma máxima cínica a justificar e legitimar qualquer coisa: “O que importa é o que vende”. Outro padrão de referência, segundo consta, inexistente. Ou seja, o “império da esquizofrenia”⁶ não dá sinais de reversibilidade.

Na sociedade de consumo, em aliança com a economia de mercado, tudo pode ser justificável, sob a alegação de que há “público”. À luz de tal princípio, atender a demanda parece ser uma forma legítima e legal de consolidar relações democráticas (assim diz a “voz oficial”). Remover a *orfandade do sentido* é, portanto, um desafio inadiável, perante o quê não há como transigir. Combater, portanto, o primado do devaneio deve significar, em tempos atuais, restituir à ordem da razão o que dela vem sendo roubado. Fora isso, o que vigorará, em escala alarmante, será a *tribalização*, orientada por práticas de controle esquadrihadas em estratégias centradas no projeto de *nazificação do mundo*⁷. Aguardar o desfecho, ou transformar, é a questão...

Notas

* A presente escrita, com pequenas alterações, é a introdução da tese de doutoramento, *O sentido e a crise no curso da modernidade: a diáspora dos signos*, defendida em 19/09/03, na Faculdade de Letras da UFRJ, tendo obtido o grau “excelente”, com recomendação para publicação. Revisto o texto, em setembro de 2008, para esta publicação.

1. É na obra *A religião dentro dos limites da simples razão*, publicada em 1793, que Kant firma a diferença entre as duas manifestações. Para Kant, a maldade é a expressão acidental, subordinada a uma situação específica, enquanto o *mal* faz supor o engendramento de um processo constitutivo do ser (ou da História?).

2. Paul Virilio propõe esse conceito, ao analisar as relações entre velocidade (*dromologia*) e vida moderna, com especial ênfase nas áreas da arte e da política, notadamente em duas obras, ambas publicadas no Brasil em 1996: *A arte do motor* e *Velocidade e política*. (cf. bibliografia).

3. Por grade midiática, entenda-se o conjunto de estratégias construídas pelos meios de comuni-

ção, com o propósito de produzir no corpo societário a aparência de realidade.

4. Neste contexto, o termo é empregado para caracterizar o estado de recusa ao entendimento da realidade, não se confundindo com o caráter transgressor com que ele figura na ebulição do Romantismo, ou mesmo, nas vanguardas modernistas, no início do século passado. Nessas matrizes, o conceito de “devaneio” está associado a um sentimento libertário. Como tal, fundador de novos vislumbres do real.

5. Baseando-me no conceito de “indústria cultural”, formulado por Theodor Adorno, uso a expressão “mercado cultural”, em razão de a palavra “mercado” traduzir com mais propriedade a situação presente. Além disso, é bom destacar que o conceito de Adorno remete o entendimento da questão ao campo da produção, enquanto a idéia de mercado desloca a análise para a esfera da distribuição, o que se situa em melhor acordo com a abordagem proposta.

6. Trata-se de um conceito que desenvolvo no livro *Crise e escritura: uma leitura de Clarice Lispector e Vergílio Ferreira* (cf. bibliografia).

7. Com o rótulo de “nazificação do mundo”, procuro configurar um estado crescente de controle que, sobre o indivíduo, vem sendo exercido, em atendimento a interesses identificados com a ordem do capital, a partir das novas relações de poder por ela posta em prática na sociedade contemporânea.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, [s.d.].

_____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

CASTRO, Manuel Antônio de. *Poética e poesis: a questão da interpretação*. Rio de Janeiro, Faculdade de Letras / UFRJ, 2000. (Série Conferências, V. 5).

CYRULNIK, Boris. *La naissance du sens*. Paris: Hachette, 1995.

COMTE-SPONVILLE, André. *Tratado do desespero e da beatitude*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DELEUZE, Gilles. *A lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974. (Col. Estudos, 35).

ECO, Umberto. *The role of the reader: explorations in the semiotics of texts*. Indiana: Bloomington, 1984.

_____. *Interpretação e superinterpretação*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Os limites da interpretação*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1995. (Col. Estudos, 135).

_____. *O leitor modelo*. In: _____. *Lector in fabula*. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: Perspectiva, 1986. (Col. Estudos, 89).

- FOUGGEGYROLLAS, Pierre. *A filosofia em questão*. Trad. Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- HEGEL, G. W. F. *Estética: a arte clássica e a arte romântica* (vol. 4). Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1972.
- _____. *Estética: arte simbólica* (vol. 3). Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1970.
- _____. *O pós-socialismo*. Trad. Sonia Godfeder e Ramon A. Vasques. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Crítica da razão pura*. In: *Kant* (I). Trad. Valério Rhoden e U. Baldur Monsburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os pensadores).
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In: *Kant* (II). Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os pensadores).
- KRISTEVA, Julia. *Sentido e contra-senso da revolta: poderes e limites da psicanálise I*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- LUCCHESI, Ivo. *Crise e escritura: uma leitura de Clarice Lispector e Vergílio Ferreira*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. *O papel do educador na sociedade contemporânea*. In: *Anais do VIII Congresso Nacional de Estudos de Lingüística e Literatura*. Rio de Janeiro: Corujinha / Conselho Federal de Cultura, 1983. pp.1-20.
- _____. *O vigor do sentido contra o devaneio obscurantista*. In: VÁRIOS. *Revista Aquila* (1). Rio de Janeiro: Universidade Veiga de Almeida, 1997. pp. 137-164.
- _____. *Os sentidos da dor e duas traições: Rousseau e Machado*. In: VÁRIOS. *Comum* (14). Rio de Janeiro: OHAEC, 2000. pp. 119-140.
- _____. *Comunicação e crise*. In: VÁRIOS. *Comunicação & comunidade*. Rio de Janeiro: OHAEC, 2001. pp. 41-44.
- _____. *O ler, o ver e o ser na sociedade creôntica e imagofrênica*. In: VÁRIOS. *Comum* (27). Rio de Janeiro: OHAEC, 2006. pp. 26-85.
- RICOEUR, Paul. *Conflitos das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: RÉS, [s.d.].
- _____. *Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II*. Trad. Alcino Cartaxo et Maria José Sarabando. Porto: RÉS, [s.d.].

- _____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.
- SANTOS, Roberto Corrêa dos. *Para uma teoria da interpretação: semiologia, literatura e interdisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- SCHAFF, Adam. *A sociedade informática: as conseqüências sociais da segunda revolução industrial*. Trad. Carlos E. J. Machado e Luiz A. Obojes. São Paulo: Brasiliense / UNESP, 1995.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. e apresentação Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SONTAG, Susan. *Contra a interpretação*. Trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- TAMEN, Miguel. *Maneiras da interpretação: os fins do argumento nos estudos literários*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Trad. Elia Ferreira Edel. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- VIGNER, Gerard. *Lire: du texte au sens - éléments pour apprentissage et un enseignement de la lecture*. Paris: Clé International, 1979.
- VIRILIO, Paul. *Velocidade e política*. Trad. Celso Mauro Puciornik e prefácio de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- _____. *A arte do motor*. Trad. Paulo Roberto Pires. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- WEBER, Max. *An intellectual portrait*. New York: Doubleday, 1960.
- _____. *Weber: textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1997. (Col. Os Economistas).

Resumo

O presente texto é uma reflexão sobre múltiplos aspectos que, na sociedade moderna, geram dificuldades para o exercício da interpretação e para a “estética do sentido”, em função de um modelo cultural que, cada vez mais, estimula a “estética da ilusão”.

Palavras-chave

Interpretação; Crítica; Paradigma cultural.

Abstract

This paper is an reflective attempt on the multiple aspects of what, in modern society, produces difficulties for interpretation exercises and to a “sense aesthetics”, due to a cultural pathern that, increasingly, stimulates the “ilusion aesthetics”

Key-words

Interpretation; Critics; Cultural paradigm.

Música e riso

Pedro Murad

*A sereia sibila e o ganzá do jazz-band batuca.
Eu tomo alegria!
(Manuel Bandeira, Não sei dançar)*

Este estudo tem por alvo delinear uma ponte, discutir aproximações, quiçá um ponto de encontro, conexões ocultas, enfim, um *imbricamento* elementar entre riso e música. A problemática acerca do riso tem se desenrolado à exaustão na literatura crítica. Igualmente as teorizações referentes à música. Desde os gregos, ambos os temas vêm sendo abordados, com alguma regularidade, embora com focos metodológicos bastante distintos. Todavia, as interligações entre comicidade e música não receberam a mesma atenção. A literatura disponível se debruça assaz sobre a canção, ópera, a opereta, a ópera-bufa, o riso no teatro, a farsa, o melodrama, a comédia musical, a música no teatro, a música no cinema, todas as formas perpassando a *poíésis* sonora na ficção dramatizada. O foco deste estudo é anterior ao fenômeno musical no teatro, à institucionalização de estruturas cênico-musicais mais complexas, como a ópera a que nos referimos e mesmo o teatro musical, o teatro de revista, a música inserida no amplo espectro de realizações espetaculares, cômicas ou não. O que intentamos descrever precede o terceiro sinal, a abrigação das cortinas, as luzes inundando a ribalta: enraíza-se no drama ainda embrionário, em estado bruto. O que buscaremos a todo custo delinear, enfim, é a conexão mais íntima e elementar entre música e riso.

Deste modo, como dissemos, a literatura que trata desse *imbricamento* não é tão farta como poderia ser. Mas podemos apontar um fragmento de Kant, mais especificamente o §54 da *Crítica da faculdade do juízo* que, ao tratar da questão do riso, estabelece um cruzamento, situando música e riso num mesmo plano. No livro, o filósofo alemão estabelece uma diferenciação entre o belo e o agradável. O primeiro repousa no entendimento, na intelecção, impõe um julgamento, atrela-se à razão, ainda que seja objeto de uma satisfação desinteressada. O segundo, *jogo livre das sensações*, é isento de qualquer julgamento, qualquer atividade racional delimitadora. “Na música este jogo vai da sensação do corpo a idéias estéticas (...) e destas então de volta ao corpo” (Kant, 1995: 177). Essencialmente corporal, anterior ao próprio entendimento sem o qual qualquer experiência do belo seria inviável, o regozijo experimentado na música e no riso está diretamente relacionado às sensações; a matéria de ambos não está relacionada com a atividade racional, é desprovida de qualquer fundamentação, alheio à noção kantiana de belo¹. Riso e música, “duas formas de jogo com idéias estéticas, ou ainda, com representações do entendimento, ao fim das quais nada é pensado” (Alberti, 2002: 163); dois modos pelos quais todo entendimento encontra seu cadafalso e o corpo regozija-se em sua plenitude. A mudança dos estados, o movimento inútil do entendimento que se desfaz. Pois, como menciona Kant, “o riso é um afeto resultante da súbita transformação de uma tensa expectativa em nada” (1995: 177). O riso nasce do inesperado, de uma idéia que se dissolve subitamente. Assim, a nulidade na atividade racional por alguns instantes gera uma afecção peculiar: o riso, prazer análogo ao proporcionado pela música, experiência essencialmente desprovida de atividade racional, isenta de todo conceito. Onde todo esforço racional revela uma falência constitutiva, liberando o corpo ao puro deleite, Kant situa analogamente riso e música.

Ora, se partimos do princípio que riso e música guardam entre si pontos em comum, tentemos extrair, através de um breve exame desta última, algum esboço sobre o primeiro. Pensando num, esmiuçando-lhe detalhadamente, quiçá podemos abrir uma nova perspectiva sobre o outro.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche estabelece alguns conceitos valiosos para a compreensão sobre a música e a tragédia grega. Segundo o autor, toda produção artística ocorre mediante dois momentos: sonho e embriaguez. Mais claramente: toda *poíesis* decorre de um triunfo sobre a subjetividade, um outrar-se, rompimento do *principium individuationis*, es-

facelamento da individualidade do artista, onde segundo o próprio filósofo, este se transforma em obra de arte, numa confluência imediata e irrevogável com a realidade. Vida e arte se mesclam. E este processo é percebido pelo autor entre os gregos em pleno vigor, onde, nos cultos e orgias ao deus Dionísio, ele percebe um movimento de reincorporação do homem à natureza, ao uno-primordial. Com isso, Nietzsche atenta para dois impulsos primordiais a todo poetar: o apolíneo e o dionisíaco. O primeiro diz respeito à aparência, à figuração, à beleza, à medida, individuação, à plenitude do sonho. O segundo, potência emocional, trata do holocausto de toda tentativa de individuação, da desmedida, do horror inebriante, da dor e do prazer, da embriaguez, da comunhão total com a natureza. Todavia, embora antagônicos, o próprio autor confirma que “o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco” (2006: 27). Toda *poíesis* se viabiliza justamente na equação entre estes dois impulsos, embora um assuma certa primazia sobre o outro, de acordo com a atividade criadora de cada período. Não obstante, Nietzsche encontra justamente na música o dionisíaco em sua mais vigorosa afirmação. Ao se debruçar sobre as festas dionisíacas e o surgimento do teatro grego, ele chega a atribuir à música o próprio nascimento da arte trágica. Justamente por “ter encontrado o dionisíaco no âmago da civilização apolínea leva Nietzsche ao coração da tragédia, e, portanto, à música” (Dias, 1994: 26). Por sua singularidade frente às demais manifestações artísticas, sua total isenção de conceito, figuração, símbolo, a música é desprovida de um idioma, qualquer referencial, qualquer analogia direta com o estatuto empírico da realidade, plena imaterialidade. Através de sua eloqüência lírica plena, a música vive o horror e o esfacelamento dionisíaco de modo mais significativo.

Ora, nem precisaríamos ir muito longe para exemplificar esta noção. Ao ouvirmos uma música não-ocidental, de culturas outras, somos acometidos por um certo incômodo, estranhamento, e, em muitas ocasiões, uma experiência verdadeiramente terrificante. Desprovidos dos filtros culturais costumeiros e da familiaridade cotidiana, andando por territórios sonoros alheios, em idioma estrangeiro, percebemos com mais nitidez o horror que perpassa toda experiência musical. Num ambiente cultural nosso, a música torna-se mais palatável, menos perigosa, pela membrana protetora que nos envolve, pelo aparato cultural que dispomos e através do qual filtramos o som.

Desta forma, a música é a expressão mais plena de morte, da aniquilação do indivíduo, pela supressão de todo verbo, de todo significado, pela impossibilidade de dizer alguma coisa – a música exprime o não-dito, o nefando, o impronunciável da aventura humana. E, justamente neste ponto, Nietzsche percebe o dionisíaco. Mas à medida que a palavra se mistura ao som, pelo canto, quando o coro grego reveste a música de uma textualidade, temos aí o início de uma dualidade entre o apolíneo e o dionisíaco. O teatro grego nasce justamente desta dualidade, pela introdução do diálogo, buscando alguma inteligibilidade à pura irradiação sonora. Assim, não por acaso, “a música fecunda o mito e o mito protege o espectador do impacto da música” (Dias, 1994: 62). Como que um elemento de contensão, de mediação entre público e espetáculo, o dionisíaco e o apolíneo plenamente conciliados, cerne de toda arte verdadeiramente trágica.

Todavia, quando atentamos para esse caráter dionisíaco da música forçosamente identificamos um breve liame com o postulado kantiano pelo qual a música (e o riso) descarta o entendimento, sacia o corpo. Neste ponto podemos arriscar uma perene mortandade do sujeito e de toda racionalidade, um *grau zero do entendimento*, igualmente presente na experiência dionisíaca. A música, como mencionamos, seria a plena extinção de todo conceito e de todo juízo.

Neste ponto, atentamos para a ponte entre duas margens bastante antagônicas, sem o qual o teatro grego não teria nascimento: música e palavra, através do canto. Segundo Harnoncourt, “em várias línguas ‘poesia’ e ‘canto’ se exprimem pela mesma palavra. Ou seja, a partir do momento em que a linguagem transcende a sua função de informação prática e adquire profundidade, ela está associada ao canto” (1998: 23). A mescla entre ambas é antiqüíssima, precede os gregos, mas guarda consigo um problema curioso que merece uma investigação. Diversos autores buscaram pontos insondáveis de compatibilidade entre música e texto, em alguns momentos privilegiando um em detrimento do outro. Em outros, a pura incompatibilidade². Ora toda textualidade encerra conceitos, significados, ao contrário da música. Mundos inteiramente distintos, que por algum feliz acaso se sobrepõem continuamente, numa conjunção nem sempre harmoniosa. Pois reside aí, uma impossibilidade de confluência plena entre palavra e música. Esta incompatibilidade é exposta por Nietzsche quando aponta o esvaziamento da música e do coro a partir no teatro euripídiano, consistindo num sintoma do fim da tragédia entre os gregos. Assim, fica

visível a incongruência de uma expressão que rejeita toda fundamentação com um modo de expressão essencialmente verbal, fundador de sentido. O filósofo alemão atenta que “a própria música, em sua completa ilimitação, não *precisa* da imagem e do conceito, mas apenas os *tolera* junto de si” (2006: 51). Desta forma, a música desestabiliza, desfigura, implode o texto, num processo convulsivo que anula todo sentido. Aqui, o texto funciona como uma fronteira, um delimitador, um modo de estruturação apolíneo, somado a uma dramaticidade e *performance* específica, onde toda canção – da mais corriqueira – encerra uma teatralidade, sendo embrionariamente espetacular. “Comparada à música, toda expressão verbal tem qualquer coisa de indecente; dilui e embrutece, banaliza o que é raro” (Dias, 1994: 75). Como dissemos, horror dionisíaco em estado bruto, toda música rejeita o verbo, a representação, a limitação redutora do conceito.

Porém, a problemática em relação ao canto ultrapassa a tensão entre texto e música. Agrega outro elemento que merece nossa atenção: a voz. Elemento intruso, outro, constringe qualquer tentativa de simplificação à equação entre música e texto. Essencialmente corporal, dotada de uma dinâmica toda própria, a voz inaugura e sedimenta a junção entre melodia e verso, por uma característica enunciativa que lhe é toda própria: a transgressão involuntária que estabelece entre música e texto, modificando ambos, extrapolando os limites, singularizando a *performance*, afirmando-se enquanto *presença*. “A voz não é expiração, é essa materialidade do corpo emanada da garganta. (...) Corporalidade do falar, a voz situa-se na articulação entre o corpo e o discurso” (Barthes, 1990: 225). A voz não é portadora de sentido, potencializa-se no sussurro, no timbre, no volume, entre elementos anteriores ao texto. Mesmo numa conversação cotidiana, diversos elementos gravitam em torno da voz, que muitas vezes ultrapassam o sentido estreito do discurso verbalizado, pois, como lembra Zumthor, “há na voz uma espécie de indiferença relativa à palavra” (2005: 64). Ouvimos, com mais frequência do que pensamos, o que está ao fundo, à margem, entre o rumor e o balbúcio, uma *outra música* que oscila entre as palavras, como que um contraponto à melodia do canto, talvez um ruído muito baixo, uma respiração mais ofegante, uma *presença*, qualquer coisa que extrapola o próprio canto. Logo, “a voz não traz a linguagem: a linguagem nela transita, sem deixar traço” (Zumthor, 1997: 13).

Assim como o conteúdo semantizável de um texto literário escapa ao impresso, à caligrafia, igualmente a música, a qualquer notação definitiva.

Em ambos exige-se um esforço hermenêutico por parte do leitor/executante, uma decifragem, uma re-apropriação do jogo discursivo, e, num certo sentido, um investimento semântico sem o qual, livro ou partitura não se viabilizam. Em se tratando do canto – síntese precária entre música e palavra – este terceiro elemento comprometedor, a voz, ao performatizar música e palavra, lança o canto numa circunstância diversa, tempo-espço outro, espetacular, onde o gesto, o corpo, o espirito, atuam vigorosamente – talvez neste ponto possamos delinear uma origem do teatro na música, pois música e texto, conjuntamente, se viabilizam através da *performance*.

Neste ambiente líquido, difuso ao paroxismo, buscar um substrato textual mais rígido torna-se uma tarefa ingrata. Igualmente, desvelar alguma escritura, principalmente uma escritura através da qual qualquer comediografia se viabilize. Como ainda pensar em dramaturgia, na possibilidade de escrita frente ao bombardeio da voz e da própria música? Neste cenário toda escritura se perde, num processo de erosão inevitável.

Ora, num certo sentido se tomamos a escritura como um processo estanque, restrito aos enunciados, à superfície textual da página, consequentemente, anulamos qualquer potencial poético do texto. Anulamos, inclusive, o próprio texto. Convém sempre lembrar que todo texto – com maior ênfase o texto literário – é mentiroso por natureza, falho, precário, essencialmente fluido. Existe um processo contínuo de mortandade que acompanha o texto, uma corrupção que lhe é constitutiva, íntima, como que uma degenerescência, uma dissonância, que põe abaixo qualquer sentido único, definitivo. De alguma maneira, cada texto guarda consigo seu auto-aniquilamento dionisíaco, sem o qual o jogo erótico com o leitor estaria seriamente comprometido. Enfim, todo texto possui uma música silenciosa – mas igualmente destrutiva. Não obstante, toda música possui uma textualidade senão remota, a nostalgia de uma escritura. A simples audição de uma música, através dos efeitos que acometem o ouvinte, perfaz um jogo de associações que reclama para si um verbo, uma palavra. Mesmo o silêncio e a plena inexistência da palavra sublinham uma escritura, desejam dizer qualquer coisa indizível. Igualmente com a própria voz, pois “ao fundo das vozes que escutamos no presente ressoa (...) o eco das vozes perdidas” (Zumthor, 2005; 83). Uma leitura e escuta carecem sempre estabelecer qualquer verticalidade frente à horizontalidade inercial do discurso, desvelando, camada por camada, a musicalidade submersa do texto e a textualidade oculta da música.

Curiosamente, no que concerne à comediografia ressaltamos um sintoma recorrente: o ritmo, o pulso, aceleração contínua, o absurdo, o inesperado, a suspensão do sentido, fragilidade de rigor narrativo, as aberturas no texto – leiam-se os vazios textuais – ao improviso e à ação corporal do ator – o texto em demasia é inimigo do riso, a comicidade reclama uma gradual extinção dionisíaca do texto. Onde podemos visualizar alguma similitude com a música, embora ainda precária. Avancemos. Busquemos o riso no seio da própria música.

Logo, caber-nos-ia indagar pela existência de comicidade na música, algo aparentemente improvável: uma música essencialmente cômica. Ora, o riso e a música percorreram juntos por diversas ribaltas, passando pela ópera-bufa, pelas canções satíricas e pelas mais diversas variantes cômico-musicais no teatro e no circo. Exemplos não faltam. Todavia, se percorreram juntas, o fizeram a certa distância. O riso numa paródia musical ou a uma ópera cômica se deve mais ao texto cantado que propriamente à música. Aliás, como bem demonstrou Hanslick, ao analisar um fragmento de *Orfeo*, de Gluck³, o caráter cômico ou pungente de uma ária deve-se em grande parte ao libreto: mudam-se alguns versos e a ária transfigura-se num átimo. Canções melancólicas que causam acessos de lágrimas nos ouvintes, parodiadas, levam o mesmo público às gargalhadas.

Mas pensemos na música anterior ao texto, onde o cômico musical prescindiria de uma textualidade estrita. Música licenciosa, onde poderíamos incluir a música circense, o frevo, as antigas marchinhas de carnaval, músicas de gafeira, o jazz, o próprio ragtime, como diria um personagem de Baricco, essa “música que Deus dança, quando ninguém o vê” (2000: 12)⁴.

Ora, mesmo nesse caso não podemos deixar de perceber a importância da *performance* na produção de riso. O que ocorre na dramaturgia que quando encontra o riso, o faz em meio ao espetáculo. Num certo sentido, estas manifestações sonoras incorporam um espaço perdido nas mediações, a exemplo do êxtase radical vivenciado pela música não-ocidental que nos referimos há pouco, onde o horror da música nos aparece *sem filtros*, intacto, em estado bruto. Assim, estas experiências musicais, num certo sentido, são um modo extra-ocidental e arcaico, no seio das sociedades ocidentais modernas, de interação musical ritualizada (o que explica em grande parte sua ocorrência no carnaval ou em ambientes apartados, marginais, sempre noturnos). Todavia, o erotismo, a licenciosidade e o riso vivenciados numa

música surgem sempre a partir da *performance*. Onde podemos notar algum embaraço em definir uma música essencialmente cômica, pois, como mencionamos, o cômico se dá *a posteriori*, no ritual, pelos diversos tratamentos, re-leituras, execuções, modos de representação e interação com o público, o que nos dificulta vislumbrar uma melodia *per se* dotada de comicidade⁵.

Deste modo, o que está em jogo é ritualizado e atua diretamente sobre o corpo, no movimento de emergência do corpo nas representações que principiou no século XX, atravessando a modernidade tardia. O que explicaria, aliás, a explosão do jazz e dessa *música das partes baixas* neste mesmo período, como o samba, o rock, a música eletrônica, entre outros, pelas fortes implicações que possuem com o corpo. Um modo de vivência do sacrifício e do horror, vivência ritual de dor e prazer, essencialmente espetacular – onde podemos apontar a gradativa invasão do corpo na música ocidental, cada vez mais espetacularizada, como sublinha Calado na relação entre jazz e espetáculo, uma vez que “o espetáculo, através da relação direta entre *jazzman* e o público, influi concretamente sobre a música executada – e criada – no momento de sua ocorrência” (2007: 27). Ao contrário da música culta até fins do século XIX, que prima pela “economia da sala de concerto tonal, onde músicos no palco produzem som afinado, o público permanece em silêncio e o ruído fica fora da sala (só voltando ritualmente ao final da execução na forma de aplauso)” (Wisnik, 1989: 45).

Ora, precisamente a partir do século XX, esse mesmo ruído (e poderíamos ver uma semelhança com o riso do público intervindo na comédia) não esperaria aparecer ao final da música, pois se insere violentamente por toda música, num ambiente disperso, com fronteiras entre intérprete e público cada vez mais fluidas⁶. E, justamente neste ambiente espetacular, qualquer experiência risível germina.

Todavia, se deslocamos a problemática do riso no âmbito do espetáculo, corremos o risco de adentrar por veredas pouco seguras, pois não podemos deixar de perceber no riso sua inserção (e, mesmo, sobrevivência, visto *sendo sempre em espetáculo*) em meio à cultura, como lembra Peter Burke, “o que faz uma geração rir tem pouco efeito sobre a seguinte. Daí a existência de um lugar para a história do riso, para a sociologia ou antropologia do riso” (Bremmer, 2000: 94). Qualquer tentativa de apartar o riso de um espaço-tempo delimitado pode ser falaciosa, pois, como sublinha Le Goff, “de acordo com a sociedade e a época, as atitudes em relação ao riso, a

maneira como é praticado, seus alvos e suas formas não são constantes, mas mutáveis. O riso é um fenômeno social” (Bremmer, 2000: 65). Deste modo, o riso possui uma pátria, uma nacionalidade, uma história, o que, num primeiro momento, jogaria por terra nossa tentativa de vinculá-lo à música. Onde, por maiores e mais diversas que sejam as considerações sobre o cômico, “uma falha comum a todas estas tentativas é o pressuposto tácito de que existe algo como uma *ontologia do humor*, que humor e riso são transculturais e anistóricos” (Ibidem: 16).

No entanto, o que nos retém os movimentos, ao mesmo tempo nos abre uma outra possibilidade de compreensão. Como sublinha Harnoncourt, uma fuga de Bach é executada nos dias atuais de maneira inteiramente diversa do século XIX, quiçá no momento de sua concepção, nunca sendo a mesma fuga, embora uma partitura comum lance todas as execuções num mesmo grupo, instituindo uma mesma *autoria* a experiências sonoras amplamente diversas. Um mesmo músico executante nunca *repete* a mesma música, variações são sentidas pelo ouvinte e, num certo sentido, estão inseridas num escopo cultural bem preciso.

O mesmo ocorre com o humor: a montagem de uma peça de Dario Fo não pode prescindir de uma re-escritura do texto por parte da encenação⁷. A representação de uma comédia de Molière ou Goldoni exige uma *traição* deliberada a Molière e Goldoni, sob pena de adormecer o público. O riso é transitório, mutável, atento a cada platéia, imerso em cada cultura. Qualquer tentativa de fixar o jogo cômico coloca em risco qualquer possibilidade concreta de comicidade. O texto precisa ser triturado pelo ator, violentado pela encenação, a própria ilusão cênica desfeita, a máquina teatral desmontada, toda autoria desrespeitada, ainda que de modo inconsciente. Se as obras de Sófocles ou Racine guardam ainda alguma inteireza na representação – inteireza, aliás, duvidosa, diga-se de passagem – a comédia, mulher voluptuosa, é acometida de um despudor mais violento.

Ora, talvez neste ponto, podemos apontar uma característica comum à música e ao riso: ambos possuem um comprometimento acentuado com a cultura. Num certo sentido, esta noção encerra uma contradição evidente, que pode colocar em risco tudo o que falamos acima. Prossigamos.

A cultura sedimenta a sociedade. Sociedade pressupõe um movimento de supressão violenta das diferenças. Assim, toda cultura não deixa de ser coercitiva, pois todo corpo social impõe uma ordem, um valor. A sociedade consiste numa luta titânica e feroz de uma unidade frente à diversida-

de⁸. Sua sobrevivência depende deste movimento hegemônico e centralizado, o imperativo do sentido.

No entanto, como afirmamos ao início, riso e música partilham do não-sentido, da nulidade do entendimento, da insubordinação ao conceito. Ao mesmo tempo, ambos se enraízam diligentemente na cultura, em muitas vezes, reforçando o próprio caráter hegemônico e coercitivo da sociedade⁹.

Assim, quedamos defronte um cenário paradoxal e pouco promissor: riso e música, plena irrestrrição, em meio à restrição extrema da cultura.

Ora, nos embrenhemos neste mesmo paradoxo com vistas a desfazer qualquer embaraço. Conforme mencionamos, para Kant o regozijo experimentado pelo riso e pela música (e poderíamos aí incluir a voz) é exclusivamente corporal. Igualmente o trato do corpo é um dos aspectos mais elementares de toda cultura, onde não seria um exagero afirmar que o próprio processo civilizatório tem no controle, na expansão, no aparato e na significação do corpo, seu postulado mais significativo. Desta forma temos no corpo um nexu entre riso e música, e, por contingência, entre ambos e a cultura.

Quando mencionamos cultura, um breve relance sobre o contemporâneo percebe pistas pertinentes. Quando atentamos para as transformações na música (através do esgotamento do tonalismo e desenvolvimento do serialismo, atonalismo, ressurgência do modalismo, entre outros) e no humor (um riso anárquico e aniquilador, antipedagógico, não-normativo, gargalhada que faria corar Bergson), percebemos uma instabilidade que acomete o próprio corpo. O riso dos dias que correm saúda o grotesco, a impiedade, num ataque deliberado ao corpo, às representações do corpo edificadas ao longo de quatro séculos de modernidade. Igualmente, a música caminha em direção à apropriação – verdadeiro sobressalto – do corpo na escuta – uma escuta menos contemplativa, menos comportada, onde o corpo vibra. Se tomamos, por exemplo, a música de massa, o jazz, o rock, a valorização do elemento percussivo em grande parte das experiências sonoras atuais, percebemos uma música inserida numa dimensão que prima pela oralidade, pela *performance*, pelo espetáculo. O ouvinte acomodado à poltrona dá lugar ao ouvinte em trânsito – corpo em movimento contínuo; uma escuta que não pára, extática, ritualizada, onde poderíamos tomar, por exemplo, várias manifestações musicais dos últimos 50 anos, como o rock mesmo que “oferece a possibilidade de uma relação intensa, forte, viva, ‘dramática’ (no sentido que ele próprio se oferece em espe-

táculo, de que a audição constitui um acontecimento e é encenada), como uma música que é pobre em si mesma, mas através da qual o ouvinte se afirma” (Foucault, 2006: 393). Ao contrário do que afirma Harnoncourt, a música atual não está reduzida a ornamento da vida cotidiana, ela se integra mais radicalmente à pele, aos ossos, ao pulmão – antes tatuagem que ornamento. Segundo Zumthor “o corpo hoje assume nos costumes e nas artes, em séculos de opressão, uma revanche selvagem, e pouco importa que ela leve algumas vezes até ao grotesco!” (2005: 164-165), num processo onde riso e música estabelecem uma relação bastante ambivalente com o corpo.

Neste cenário, tanto riso quanto música deixam à mostra uma submissão um tanto precária frente à cultura. O papel do riso e da música no seio da civilização é ambíguo, pois se, num momento, percebemos uma adequação diligente e *natural*, em outro percebemos que constituem um solvente, verdadeiro ácido, onde a própria cultura é dissolvida em suas bases. O corpo da cultura é prontamente desfigurado pelo riso e pela música. Justamente neste elemento intermediário entre música/riso e cultura, perfaz-se subterraneamente a plena insubmissão. Ao contrário do que afirmam Le Goff, Bremmer e Burke, no tocante ao riso, podemos sim pensá-lo fora do âmbito da cultura. Se o riso possui mesmo uma pátria, exila-se continuamente. Pois, como mostra Minois, “toda civilização tem essas duas faces e a irrepreensível necessidade de rir de si mesma. Esse riso se reveste de diferentes formas, mas, no fundo, é eterno” (2003: 390). Ao contrário do que propõem diversos autores, e podemos incluir Propp, não existe riso bom, tampouco riso mal. O cômico verdadeiro, em sua origem, é anterior a toda moralidade, embora se disfarce nela. O mesmo se pode afirmar sobre a música, por razões bastante óbvias que não caberiam nestas páginas detalhar.

Tomemos por exemplo o tonalismo na música, uma vez que “olhando internamente, o discurso tonal é também o discurso progressivo, ‘narrativo’, subordinante, baseado na expansão do movimento cadencial, no desdobramento seqüencial, no princípio do desenvolvimento” (Wisnik, 1989; 106). O tonalismo, síntese de um pensamento musical moderno, como sublinha Wisnik, chega a um ponto de esgotamento onde sua vitalidade esmorece de modo acentuado, num processo de convulsão em sua gramática, onde se percebe uma saturação e, talvez num futuro não

muito distante, sua mortandade. E poderíamos citar também o romance, o drama burguês, todo o arco nas artes plásticas a partir do Renascimento: em todos os casos, o princípio de desenvolvimento está igualmente presente. Modos de representação essencialmente modernos, teleológicos, normativos, que perseguem a unidade, a verossimilhança, a mimetização plena da realidade – num certo sentido, a produção irrestrita de realidade –, como que re-encantamento do mundo pela imagem e pela letra, utopia de uma arte distinta das demais atividades humanas, que dá as costas ao diário e ao comum, sacraliza o autor, distingue público de representação – o público, enquanto massa organizada, ordeira, pagante e receptiva é uma anomalia exclusivamente ocidental.

Assim, tanto riso quanto música, por sua ilogicidade que lhes é própria, livres de todo conceito e toda figuração, são anteriores à cultura. Possuem uma mesma autonomia, como a “dança, prazer puro, pulsão corporal sem outro pretexto que ela própria, por isso mesmo, consciência” (Zumthor, 1997: 210-211). Mas o corpo reclama seu espaço perdido: o público, em hordas selvagens, transborda espetáculo adentro, a leitura dissipa o silêncio, coletiva-se nas mediações de massa, essencialmente midiaticizadas. Como aponta Artaud,

(...) se a música age sobre as serpentes, não é pelas noções espirituais que ela lhes faz, mas porque as serpentes são compridas, porque se enrolam longamente sobre a terra, porque seu corpo toca a terra em sua quase totalidade; e as vibrações musicais que se comunicam à terra o atingem como uma sutil e demorada massagem” (2006: 91).

Riso e música, *jogo livre das sensações*, cessação plena do entendimento, experiência dionisíaca de dor e prazer, de revivência do sagrado, do horror, aniquilação de toda individuação, guardam entre si um ponto de contato que não poderíamos deixar de sublinhar: enquanto consciência do corpo, plenitude do corpo, transe corporal, riso e música, curiosamente, flertam a morte.

Talvez neste ponto tenhamos, enfim, tateado o *imbricamento* elementar entre riso e música a que nos referimos ao início deste artigo. A nulidade

do entendimento e o assomamento do dionisíaco em ambos prefiguram, justamente naquilo que mais regozija o corpo, um enamoramento primordial com a morte.

Enfim, uma música que ri, qualquer riso que se insinua *allegro vivace* em meio ao espetáculo sonoro, verdadeira ópera-buffa que – como uma cantiga de ninar, uma valsa, uma canção de amor – não faz mais que celebrar o horror.

Notas

1. Curioso notar a co-relação levantada por Aristóteles, em sua *Poética* entre o cômico e o feio. Em toda tradição, o riso sempre esteve relacionado à fealdade, ao grotesco, ao disforme. Embora as concepções do belo variem enormemente entre os autores, persiste uma percepção unânime do cômico como experiência relacionada ao feio.
2. Como lembra Hanslick: “a exatidão declamatória e dramática e a perfeição musical avançam até o meio do caminho, mas depois se separam” (1989, p.54)
3. “J’ai perdu mon Eurydice, / Rien n’égale mon malheur” por “J’ai trouvé mon Eurydice / Rien n’égale mon bonheur” (Hanslick, 1989: 45)
4. E não poderíamos deixar de citar, também, Manuel Bandeira: “Sim, já perdi pai, mãe, irmãos. / Perdi a saúde também. / É por isso que sinto como ninguém o ritmo do jazz band. / Uns tomam éter, outros cocaína. / Eu tomo alegria!” (1991: 93)
5. E tomemos por exemplo as diversas interpretações de “Basin Street Blues”, de Louis Armstrong, de uma cantora como Shirley Horn, onde a música assume uma textura mais branda, até a interpretação estridente e carnalizada (e poderíamos afirmar cômica) de uma Jazz Band, que evidencia o papel da *performance*.
6. Devemos destacar um ponto ignorado por Carlos Calado: mesmo a música clássica tradicional se viabiliza como espetáculo. O músico de orquestra, ao contrário do que afirma o autor, não é tem sua individualidade tão uniformizada assim. Mesmo a execução de uma sinfonia de Brahms ocorre de modo ritualizado, embora numa frequência mais sutil, onde, como lembra Hanslick, “é ao maestro que se atribui a maior precisão na expressão dramática” (1989: 47). As diferenças, embora não devam ser ignoradas, residem em intensidade, não sendo de modo algum absolutas.
7. A própria tradução, em muitos casos, costuma *adaptar* o texto a uma proposta de encenação específica.
8. E tomemos por exemplo a cidade, materialização emblemática deste embate, que ostenta uma concretude precária, ilusória, sendo essencialmente fluida, flutuante, semovente.
9. No tocante ao riso, esta questão já foi bastante amadurecida por diversos autores, como Bergson. O riso, em alguns momentos, assume uma função pedagógica e coercitiva.

Referências bibliográficas

- ALBERTI, Verena. *O Riso e o risível: na história do pensamento*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. 19ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

- BARICCO, A. *Novocentos: um monólogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- BARTHES, Roland. *O óbvio e o obtuso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BREMMER, Jan. e ROODENBURG, Herman (org.). *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- CALADO, Carlos. *O jazz como espetáculo*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- FOUCAULT, M. Michel Foucault/Pierre Boulez: a música contemporânea e o público. In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- HANSLICK, E. *O belo musical: uma contribuição para a revisão da estética musical*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.
- HARNONCOURT, Nikolaus. *O discurso dos sons: caminhos para uma nova compreensão musical*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- WISNIK, José Miguel. *O som e o sentido*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ZUMTHOR, Paul. *Escritura e nomadismo*. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.
- _____. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

Resumo

Este ensaio lança um breve olhar sobre as relações entre música e riso, buscando um nexos essencial e embrionário entre ambos, detalhando o modo símile como se imiscuem nos processos de escritura espetacular.

Palavras-chave

Riso; Música; Corpo; Voz; Performance.

Abstract

This essay brings a brief view about the relation between music and laughter, seeking an essential and embryonic connection between both, stressing the similar way as they are being introduced in the spectacular writing process.

Key-words

Laughter; Music; Body; Voice; Performance.

Histórias de Mia Couto: entre a oralidade e a descrição de uma paisagem cultural

Ricardo Benevides

O autor-contador de histórias (de seu tempo, de sua terra)

Recebido com aplausos demorados, o escritor moçambicano senta-se ao lado do brasileiro Antônio Torres para dialogar sobre a escrita vinculada ao tema “terra”. O evento é a V Festa Literária de Parati (2007), para a qual Mia Couto foi convidado, parte de uma seqüência de acontecimentos que levariam-no a falar sobre a própria obra e sua repercussão, em diferentes cidades e instituições brasileiras – antes na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sobre sua experiência como leitor de Guimarães Rosa; depois no Centro Cultural de Parati, sobre sua ligação com a editora Língua Geral, do angolano José Eduardo Agualusa; na semana seguinte, no Congresso de Leitura, na Unicamp; nos intervalos, concedendo entrevistas a jornais, revistas, emissoras de tevê de sinal aberto e a cabo.

Esta se tornou a rotina de Antonio Emílio Leite Couto, tido como “uma das vozes mais originais da literatura de expressão portuguesa contemporânea”, no dizer da professora Marilene Felinto¹, um dos “mais prestigiados escritores” africanos², segundo as especialistas Rita Chaves e Tânia Macedo (ambas da Universidade de São Paulo), sócio correspondente da Academia Brasileira de Letras – ocupa a cadeira de número cinco. Em cada oportunidade, repete-se a mesma ocorrência: às perguntas

conceituais sobre sua obra de literatura e seu papel afirmativo da identidade moçambicana, ou quicá sobre sua representatividade para o *fazer literário* africano, Mia Couto responde, em numerosas situações: “Deixem-me contar uma história sobre isto” – à qual se segue o relato e a conclusão com referência direta ao enunciado da pergunta. A recorrência desse “modo de lidar com os públicos” (acadêmicos, midiáticos ou formados simplesmente por seus leitores e fãs) tem correspondência direta com a gênese literária do autor, tanto quanto com sua experiência como leitor. Trata-se do desejo intenso de tornar tudo ao redor uma narrativa, uma história *contada*.

A análise dos discursos de Mia Couto supõe a convergência entre estes depoimentos em ocasiões públicas e as próprias obras do moçambicano, todas elas marcadas por uma oralidade muito singular. Os enredos dos romances são construídos em torno da idéia de que há várias histórias a serem contadas (e trançadas) para se atingir os objetivos de cada criação. Isto pode ser observado quando da consideração particular sobre cada estrutura textual de sua produção romanesca. Cada uma poderia subsistir, quase que independentemente do enredo, sem considerar as divisões estruturais – capítulos, partes –, e sim pequenos trechos, páginas de relato que poderiam perfeitamente entreter o *ouvinte*, se faladas ao redor de uma fogueira ou em quaisquer lugares adequados ao *conto* falado, em voz alta, desgarrando-se dos contextos de seus livros. Também se pode observar o fato em certos momentos de sua obra, aí sim considerando as subdivisões mencionadas.

Veja-se, por exemplo, *Terra sonâmbula*, que recebeu o NOMA African Award, tendo sido eleito, pelo júri da Feira Internacional do Livro de Zimbabwe, um dos 12 melhores livros do século XX na África. A narrativa se inicia com os personagens Tuahir e Muidinga em deslocamento na estrada, a estrada com as marcas da guerra que assolou Moçambique por quase duas décadas, a estrada com os cadáveres – como Kindzu, cujo corpo aparece no início da trama, ao lado de uma mala – que vão se interpondo no caminho. “A partir daí, a narrativa se constrói pela alternância do foco narrativo, já que o narrador em terceira pessoa onisciente, que abre a narrativa, passa a palavra a Kindzu, autor dos escritos dos cadernos encontrados dentro da mala e que vão despertar a curiosidade de Muidinga” (Silva, 2000: 114). O trecho, destacado pela professora Rejane Vecchia da Rocha Silva em sua tese de doutorado, indica que há então um paralelismo entre as narrativas, que poderiam existir isoladamente, não fosse a inter-

ferência dos cadernos de Kindzu na vida do menino, como revela o trecho: “Tuahir havia entendido: os escritos de Kindzu traziam ao jovem uma memória emprestada sobre esses impossíveis dias. Ao menos ele acreditasse tudo aquilo ser fantasia, estoriuzinha que se conta para fazer de conta.” (Couto, 1995: 152) O fato é que o recurso de contar por vias diversas, mesmo considerando o efeito de um relato em outro, nos leva à possibilidade de existirem independentemente, como os capítulos de Graciliano em *Vidas secas*. Ou como na proposição dos autores Bourneuf e Ouellet (1976: 93) sobre as narrativas múltiplas: “Um parêntese de algumas linhas sobre o destino de uma personagem secundária, uma digressão explicativa, constituem já uma narrativa na narrativa, presente nas obras mais antigas”.

Em outro romance de Mia, *A varanda do frangipani*, um fantasma é o narrador, e incorpora o inspetor Izidine Naíta em missão à Ilha de São Nicolau, para onde é enviado com a intenção de investigar o misterioso assassinato do diretor de um asilo, Vasto Excelêncio. Mas talvez seja incorreto dizer que este espírito incorporado é mesmo o narrador, na medida em que ocorre novamente a alternância de vozes, a cada capítulo. O primeiro se chama “o sonho do morto”, o segundo, “estréia nos viventes”. E eis que todos os seguintes se alternarão entre narrativas do xipoco (termo usado para designar o fantasma) e dos demais personagens, depoentes sobre a morte de Excelêncio. Estes relatos tão singulares consistem, eles próprios, histórias dentro de uma história, considerando que permitem recuperar fatos vividos, aspectos de uma cultura e de um tempo – no caso, e como veremos mais adiante neste estudo, ligados à historiografia e aos costumes moçambicanos –, sendo humanizados pelos narradores, em sua maioria os velhos do asilo. Representativo que sejam os idosos a contar suas versões sobre o fato, qual seja a morte do diretor e o desaparecimento do corpo, porque na verdade há por trás de cada fala uma oportunidade de tratar do tema da “perda da memória coletiva” de um povo. Ora de maneira mais sutil, ora mais explicitamente, Mia Couto pretende mesmo abordar as questões da discursividade e sua importância para os destinos de uma nação ou, de modo menos amplificado, os destinos de um romance. Porque é justamente aí que se esconde o grande tópico de *A varanda do frangipani*: só a oralidade pode ajudar o Inspetor Izidine Naíta a descobrir o assassino. Paradoxal como pareça, esta descoberta é dificultada por um fato histórico, o de que o saber antigo está sendo apagado. Isto se torna mais

evidente quando deparamo-nos com o diálogo do homem da lei com a enfermeira, Marta Gimo:

- Olhe para estes velhos, inspector. Eles todos estão morrendo.
- Faz parte do destino de qualquer um de nós.
- Mas não assim, o senhor entende? Estes velhos não são apenas pessoas.
- São o quê, então?
- São guardiões de um mundo. É todo esse mundo que está sendo morto.
- Desculpe, mas isso, para mim, é filosofia. Eu sou um simples polícia.
- O verdadeiro crime que está a ser cometido aqui é que estão a matar o antigamente... (Couto, 2007: 57).

Parece claro que o autor refere-se às raízes de um povo e sua relação direta com as decisões e o viver no tempo presente, além da importância de recuperar a experiência passada. Está em questão também a clareza dos discursos, sua veracidade, sem que seja preciso chamar a atenção do leitor, já que toda a atmosfera do asilo supõe, ao menos potencialmente, o delírio, a esclerose e outros sintomas a turvar a lucidez dos relatos. Ainda assim, não há dúvida de que o ponto principal aqui é o da desconsideração quanto ao papel do idoso, tema já abordado por Mia em entrevistas como a que foi concedida ao Caderno Prosa & Verso, do jornal O Globo³:

A idéia de que, em África, os velhos são sempre respeitados resulta de uma mistificação. Isso nem sempre sucede, mesmo em sociedade que não foram desarrumadas pela colonização. Subsiste na visão sobre a África ainda uma idéia cor-de-rosa, certa romantização do “bom selvagem”. Mas é verdade que, em certas sociedades – e muitas delas estão vivas em Moçambique –, o lugar dos mais velhos é fonte de prestígio e saber (...). Essa tradição está sendo reconstruída pela atualidade. A modernidade africana convive de modo atribulado com isso que chamamos de tradição e está refabricando rituais e crenças. Mas isso sucede num universo em que a miséria absoluta vai corroendo aquilo que antes era dominado pelo

respeito. Num mundo ajoelhado perante a mercadoria, sucede na África aquilo que sucedeu em outros continentes: velhos e crianças estão desvalorizados porque produzem pouco e compram menos ainda.

Não é incorreto, portanto, afirmar que a obra de Mia Couto tem um lugar nesse projeto de refabricação dos rituais e das crenças, de redefinição a partir do conceito de tradição, sendo ela marcada por numerosas e significativas ocorrências em que personagens se remetem aos costumes dos antigos, por intrigas que demandam um *voltar atrás*, no passado de seu povo, no reconhecimento dos valores da atualidade moçambicana, face à necessária reconstrução identitária do pós-guerra – outro tema que merece abordagem mais aprofundada, no futuro. Tanto quanto seria custoso não perceber o ideal humanitário, nesta fala, em confronto com todo o sistema de significados em torno do mundo globalizado, no qual a expressão dos objetivos humanos parece ligada aos interesses do capitalismo, ao menos segundo a colocação do autor.

De todo modo, no contraponto à ideologia dominante, na busca por um jeito próprio de descrever-se, de compreender seu lugar no mundo – sem glamurizações, como evidencia o alerta sobre a “romantização do ‘bom selvagem’” –, a opção de Mia Couto privilegia uma narrativização dos costumes, sua atualização a partir dos romances em que estes personagens velhos encerram um saber e uma possibilidade: a de contribuir para a reconstrução da identidade de seu povo por meio da cultura.

Nesse sentido, é importante entender o papel da oralidade, mas também sua fragilidade latente. A lembrança é feita novamente por Rejane Vecchia Silva (2000: 129): “A tradição oral ajuda a preservar a memória moçambicana, mas não é suficiente.” Na Terra Sonâmbula onde personagens perambulam à procura de si mesmos, histórias poderiam ajudá-los a alcançar este intento, porém os contadores estão extintos: “Em contexto de guerra, Moçambique não consegue manter suas tradições e a transmissão das suas histórias, não há mais o luar, nem os contadores, e Muidinga sente falta de se reconhecer nas histórias contadas, as histórias de seu povo” (idem, ibidem). Os cadernos de Kindzu, entretanto, constituem o precioso registro. A professora então arremata: “A história oral precisa ser escrita para ser preservada, já que os contadores de história e toda a sua tradição não existem” (idem, ibidem). E este tem sido o elemento impulsionador

da gênese literária de Mia Couto, cujas histórias, segundo a professora Celina Martins, da Universidade da Madeira, “resgatam o imaginário ancestral moçambicano profundamente enraizado na oralidade”⁴.

O tema também não escapou ao professor Gustavo Bernardo Krause, em resenha ao livro *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra*: “o universo da oralidade não é menor, mas sim um outro sistema de pensamento que ele (Couto) quis tomar como a sua principal escola”⁵. Perguntado sobre se estaria a criar um novo gênero, entre a escrita e a oralidade, Mia responde que antes dele “já houve esta fusão”, mas explica sua opção em decorrência dos questionamentos de seu exercício jornalístico, à procura de uma forma que desse conta de comunicar a realidade: “verifiquei que em Moçambique muitas vezes se contam notícias contando histórias”⁶. Acerca da busca por um modo de expressão híbrido, o escritor ainda acrescenta que “ao abandonar a actividade jornalística, estava consciente de que queria manter um certo laço com a oralidade, queria encontrar outros caminhos para a transmissão de informação em Moçambique”. Num evento, em Parati⁷, tornou a afirmar sua escolha: “A oralidade é outra casa onde eu moro”. Tornando-a sua residência ou acomodando-a nos aposentos de sua escrita, é preciso considerar o caráter contraditório desta proposta, como adverte o professor Krause:

É como se o escritor tentasse se calar para ressaltar não as linhas, mas as vozes, tentando recuperar uma sabedoria prévia a toda a escrita ocidental: ‘o silêncio, doutor. O silêncio é a língua de Deus’ (in: Couto, 2003: 150). O efeito desse processo no leitor também será contraditório, provocando os sentimentos mistos de beleza e estranhamento.⁸

Talvez o próprio Mia Couto tenha intuído este movimento dialético entre a escrita e a oralidade:

Inclusive a maneira como eu escrevo nasce desta condição de que este é um país dominado pela oralidade, um país que conta histórias através da via da oralidade. E hoje eu me sinto assim, eu não tenho nenhum território, neste aspecto de quando algo me fascina. Por exemplo, eu leio Guimarães Rosa, eu leio 50 vezes a mesma página, porque aquela escrita

me atira para fora da escrita, me empurra para fora da página, porque me acendem vozes dos contadores de histórias da minha infância (Felinto, 2002).

O fato de sentir-se como que “atirado para fora da página” possivelmente revela o transbordamento da oralidade, em experiência de leitura que não remete à representação do signo escrito como que dando origem a imagens, mas, para além desta construção, levando este leitor a uma certa sonoridade, de um tempo, de uma linguagem falada e dos conteúdos historicamente vinculados ao signo.

Pois ao tentar dar “materialidade” ao que é oral, Mia Couto incorre com frequência, como já abordado anteriormente, na temática da escrita, do diário, do relato anotado, as representações dos discursos vivos na voz de seus personagens. O assunto lhe é caro até mesmo quando não se trata de discutir sua obra “por dentro dela”, tomando como ponto de partida exemplos da ficção. Talvez seja ele um escritor “engajado” – com os riscos que a expressão encerra –, levantando esta bandeira, de um mundo com mais histórias, para além da condução de uma carreira em literatura, espécie de prática de cidadania. Diz ele: “Eu seria uma pessoa pobre se não fosse capaz de produzir histórias, de fazer da minha própria vida uma narrativa que posso emendar, apagar e enfeitar. E eu não sou diferente de ninguém”⁹.

Está claro que, como intenção, esta discursividade que ultrapassa as fronteiras da página, das descrições dos costumes, da recuperação dos valores e da tradição, esta narrativização, se não o faz de maneira exclusiva, também exerce função importante para a afirmação histórica da nação moçambicana diante do modo de ação e dos valores europeus. Tomemos como objeto de análise deste contexto o livro *O último vôo do flamingo*.

Massimo Risi: o geógrafo cultural?

Outro aspecto freqüente nos discursos de Mia Couto sobre a própria obra, além dos já enunciados até aqui, remete à recusa na inscrição de seus romances em gêneros literários, como o realismo-mágico, o fantástico, entre tantos. A explicação é que, para ele, a realidade é tão fugidia quanto a variedade de apreensões desta mesma realidade, nas diferentes partes do mundo em que se faz literatura¹⁰. Dito desta maneira, quis o moçambicano afastar-se de uma tipologia *típica* de seu país ou de seu continente (um

realismo-mágico africano), sem nunca negar que várias das circunstâncias presentes em sua obra estão na ordem do sobrenatural, portanto, do que não pode ser explicado segundo princípios racionais e, assim, do que é próximo às definições de maravilhoso, fantástico e estranho.

Tzvetan Todorov (2004) circunscreve os três gêneros como vizinhos entre si, cabendo ao primeiro a condição de aceitação do leitor quanto ao sobrenatural como algo passível de acontecer dentro da ordem lógica de um enredo. No segundo caso, o do fantástico, o leitor terá a eterna suspensão, sem saber ao certo se a *situação sobrenatural* proposta na obra de ficção de fato aconteceu, na história, ou se se trata apenas de delírio, sonho, engano ou truque. O fantástico faria, então, com que o leitor vacilasse entre as possibilidades de ser algo com explicação lógica – encoberto por uma atmosfera onírica – ou matéria da ordem do inexplicável. Em relação ao estranho, teríamos o sobrenatural provisório; ao fim, encontrando um esclarecimento segundo as leis que regem o mundo natural.

Não é intenção deste estudo determinar em qual desses gêneros se pode “encaixar” a escrita de Mia Couto, mas sim compreender que a atribuição recorrente do maravilhoso como algo próprio de seus romances é decorrência das escolhas que levam-no a misturar histórias de seu povo com histórias inventadas, a partir de imaginação livre das amarras da descrição positiva do real. Estas escolhas, como veremos a seguir, marcam decisivamente o romance *O último vôo do flamingo*, que recebeu o Prêmio Literário Mário António, que distingue obras e autores dos países africanos lusófonos e do Timor Leste.

O deflagrador da intriga é uma situação misteriosa que, a princípio, só poderia ser plausível nos discursos de ficção: conhecidos como boinas azuis, os soldados da ONU que atuam na vila de Tizangara começam a explodir, sem qualquer explicação lógica, restando nada de seus corpos a não ser suas genitálias e os chapéus celestes que os identificam. Apresentado assim o fato que irá permitir o desenvolvimento da trama, seria possível supor que o sobrenatural, sendo ou não explicado, consiste numa situação muito inusitada – a inexistência de vestígios em contraste à parte do corpo humano que permanece intacta levam o leitor a pensar nos sentidos escondidos que o romance há-de revelar-lhe à frente. E, para dar conta deste enigma, é convocado um oficial italiano das forças de paz da ONU, Massimo Risi.

A exemplo do que ocorre em *A varanda do frangipani*, está em curso uma investigação, empreendida por um indivíduo de fora – neste caso, um estrangeiro mesmo –, à busca de uma explicação satisfatória que torne a conferir a noção de ordem à vila, segundo os princípios do homem europeu. Mas o que se vai ver é o choque cultural entre dois mundos, entre duas visões. As semelhanças, nesse sentido, podem ser ainda maiores entre os dois livros (*frangipani* e *flamingo*), se considerarmos que no primeiro o Inspetor Izidine Naíta tem que lidar com a realidade de um corpo cadavérico que também não existe – teria desaparecido. Há igualmente a incompreensão dos dois protagonistas em relação aos ambientes em que são lançados, confrontando sua sagacidade com os aspectos muitas vezes insondáveis de cada cultura local.

Mas, atendo-nos ao *Último vôo*, muitas outras questões hão de surgir para atribuir-lhe esta atmosfera maravilhosa, que será potencializada pelo fato de que o olhar é externo.

Este investigador domina a língua portuguesa. Ainda assim, o Administrador da vila – Estevão Jonas – designa um tradutor para acompanhá-lo, que aliás vem a ser o narrador *sem nome* deste romance. E o que se vai perceber adiante é que a decodificação lingüística não consiste em problema, frente às dificuldades de traduzir a cultura, os costumes e o modo dos habitantes de Tizangara *lerem* o presente. Os fatos sobrenaturais, então, merecem destaque.

Primeiro, o aparecimento de uma personagem repleta de simbologia, Temporina, mulher com feições de velha e “corpo surpreendentemente liso, de moça polpuda e convidativa” (Couto, 2005: 39). Personagem em paradoxo (velha-nova), sobre ela recai um castigo dos espíritos – recusando-se a deitar com os homens até o fim da adolescência, adquirira o rosto enrugado em uma noite. Os espíritos ainda se fazem presentes de outras maneiras: como insetos (o louva-deus é o ser humano morto reencarnado), ou com a forma antiga (a mãe do tradutor que volta para encontrá-lo).

E seria custoso não mencionar a singularidade da história do pai deste narrador-tradutor, o Velho Sulpício. Guardiã do saber local, resistente à imposição cultural do estrangeiro, este homem diz ser capaz (o que se revela “real” ao final) de retirar todos os ossos do corpo, “insubstanciando-se” (idem: 212).

Tamanha gama de acontecimentos sobrenaturais, com sua contextualização em torno da atmosfera do sonho ou, em certos casos,

da lenda, leva a professora Carmen Lúcia Tindó Secco a considerar este romance como:

(...) uma fingida narrativa policial, pois começa e termina de forma fantástica, afunda Moçambique através da explosão dos capacetes azuis, como eram chamados os soldados da ONU que tinham vindo trabalhar no pós-guerra, na desminagem do país. O grande enigma, na verdade, são as destruições da cultura moçambicana vítima de tanto desprezo pelas tradições durante a colonização portuguesa e mesmo no período da guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO.¹¹

Mas é o próprio Mia Couto quem surpreende ao afirmar que a idéia original desta história nasceu de um relato registrado em uma de suas viagens ao interior¹², no exercício de seu ofício de biólogo. Havia a fala do homem interiorano sobre o soldado que explodiu, não por pisar numa mina, mas apenas por ter se deitado com as mulheres da terra, deixando como vestígio o pênis. Retomando a temática da alternância dos discursos, no romance, o depoimento do feiticeiro Zeca Andorinho vem ratificar a versão ouvida por Mia: “cada um deixa cair o que não pode segurar”; e contextualiza:

(...) eu não gosto das maneiras dos estrangeiros actuais. Quando éramos antigos passavam por aqui os longínquos e escorregavam com as nossas meninas. Mas não lhe carregavam de qualquer maneira. Nós escolhíamos, juntos, as moças leváveis. Agora, não. O desconhecido, num instantâneo, já fica marido sem sogro nem cunhado, ilegal no respeito do antigamente (Couto, 2005: 151-2).

Trata-se justamente disto: discutir o conflito de valores, a postura impositiva e etnocêntrica do europeu em sua incursão à África, e fazer isto a partir da voz do indivíduo que relata a explosão de um soldado, e também no desenvolvimento do romance do *flamingo*.

Sabendo não ser esta colocação algo raro em sua obra, há o peso de uma denúncia, e isto consiste em motivo suficientemente forte para se atribuir à prosa miacoutiana, tanto quanto aos discursos que a acompanham, papel

importante na afirmação da identidade moçambicana. Tudo porque, como se sabe, isto se dá num contexto histórico pós-independência e pós-guerra civil, num processo de reestruturação nacional gradualmente conduzido por diferentes setores daquela sociedade, onde é ainda incipiente a reflexão sobre o país que se quer construir, onde se fazem presentes os problemas decorrentes do desfecho de suas mais recentes disputas. Nesse cenário, o romance coloca em xeque, a todo o momento, a influência externa.

O tradutor-narrador observa o investigador italiano: “os europeus, quando caminham, parecem pedir licença ao mundo. Pisam o chão com delicadeza mas, estranhamente, produzem muito barulho” (Couto, 2005: 35). E se a presença ruidosa do europeu é mesmo indesejável nesse sentido, Mia Couto deixa isto claro ao compor a cena na qual o investigador vai inquirir o padre Muhando, que, antes de se pronunciar, lança a proposta: “imaginasse o italiano que era o contrário. Isto era: que um grupo de negros africanos surgia no meio da Itália, fazendo inquéritos, remexendo intimidades. Como reagiriam os italianos?” (Couto, 2005: 123).

Os questionamentos quanto à inversão de papéis como forma de colocar em perspectiva o jogo de influências ideológicas continua, páginas à frente, quando o tradutor conversa com seu pai e fala a respeito dele:

(...) durante séculos quiseram que fôssemos europeus, que aceitássemos o regime deles de viver. Houve uns que até imitaram os brancos, pretos desbotados. Mas ele, se houvesse de ser um deles, seria mesmo, completo, dos pés aos cabelos. Iria para a Europa, pedia lugar lá no Portugal Central. Não o deixavam? Como é: ou se é português ou se não é? Então se convida um alguém para entrar em casa e se destina o fulano nas traseiras, lugar da bicharada doméstica? Mesma família, mesma casa. Ou é ou não?” (Couto, 2005: 135-6)

Aqui ficam bem explícitas as contradições da proposta de *intervenção* europeia no modo de vida da (ex) colônia. E Mia ajuda a tornar este pensamento ainda mais claro, ao falar da passividade de seu povo ante ao furor com que se materializa o projeto de penetração cultural europeu.

Esse encontro de culturas é sempre, em princípio, traumático, porque não se trata de um encontro, é uma incursão

abusiva. O que chega a estas culturas africanas não são as culturas européias. São emanações, representações simbólicas por via da tecnologia. Mantemos ainda a imagem dos primeiros encontros dos descobridores europeus que trocavam umas *bugigangas* que reluziam diante dos olhos dos africanos. Estamos mais ou menos repetindo esse modelo de relação. Não existe globalização, o que existe é exportação e imposição de sinais, nem sequer são modelos, o modelo fica junto do produtor, os africanos consomem passivamente aqueles sinais mais brilhantes e apelativos¹⁵.

Eis que devemos tratar do conceito de paisagem, para em seguida procurar vislumbrar o que poderia ser a paisagem cultural moçambicana na obra de Mía Couto, pois, ao que parece, a cada romance que ele publica, a tão mencionada “identidade” de sua nação ganha novos elementos para sua reconfiguração ante a influência cultural externa já abordada. E isto ocorre em perspectiva bem própria ao terreno da Geografia Cultural.

Este campo do saber “preocupa-se com a maneira como a paisagem está carregada de sentido, investida de afetividade por aqueles que vivem nela ou que a descobrem” (Clával, in: Corrêa e Rosendahl, 2004b: 52). Em outro plano da observação do ambiente físico, nunca é demais lembrar que a idéia de paisagem remete à de moldura ou enquadramento de um determinado lugar, permitindo sua investigação em diferentes níveis. Ocorre que, para além da percepção objetiva das características físicas do lugar, o geógrafo cultural tem como meta os significados próprios que cada paisagem pode produzir. Ele deve ser sensível à “dimensão cultural das paisagens”, como sugere Paul Claval (idem: 40), observando os “marcos e os sinais visíveis sobre o terreno: as igrejas nas pequenas cidades, as cruces ao longo dos caminhos, (...) e os minaretes, os cemitérios de geometrias indecisas, a meio caminho entre o jardim e o terreno baldio”. Surge portanto a noção de que é “viajando, familiarizando-se com paisagens diferentes, que os geógrafos se tornam sensíveis a esses marcos, cuja presença repetida é sinal de pertencimento, de reconhecimento, de confirmação de identidades” (idem: 41).

Na proposta de Paul Claval, trata-se, portanto, de *ler* a paisagem e tudo o que ela pode ter em sua composição para se chegar a uma adequada compreensão do ambiente à luz da Geografia Cultural. Será preciso ficar

atento às transformações do lugar e reconhecer que toda paisagem, na verdade, não é algo alheio ao observador, sendo este o responsável por criá-la a partir de um certo ponto de vista. A apreensão do que se vê segundo um critério de objetividade faz pensar então no papel exercido por este geógrafo – na verdade, o papel limitado de qualquer pesquisador, à busca de evitar a interferência de valores internos no ato de analisar o objeto proposto; numa outra perspectiva, Claval recupera o pensamento de Sautter e afirma que não é mais a realidade objetiva que desejamos reconhecer na paisagem, mas “a maneira como essa realidade fala aos sentidos daquele que a descobre, a maneira pela qual entra em harmonia com seus estados d’alma ou contraria seus humores” (ibidem: 49).

Ora, não estaria o protagonista de *O último vôo do flamingo* na posição de um geógrafo cultural, à procura de respostas para um enigma aparentemente *policial*, mas diante da necessidade primeira de dar sentido à paisagem de Tizangara, seus costumes, suas regras, seus ritos e, principalmente, o pensamento dos indivíduos que o cercam?

Seu impulso é o da observação e o da consideração de todas as variáveis presentes naquele cenário. O rigor de seu método revela-se em mínimas questões. A Massimo Risi¹⁴ é oferecida uma residência oficial, quando de sua chegada a Tizangara. Mas ele recusa a oferta, preferindo instalar-se na pensão local. “Queria manter as independências, fora dos esquemas montados pelas autoridades locais” (Couto, 2005: 35). Para onde vai, acompanha-o gravador, máquina fotográfica, bloco para anotações. Tudo tem o propósito de por ordem, entrever as soluções do mistério. Porém, há que se instruir sobre o mundo novo, passar pelas provações que lhe serão impostas. Temporina chama sua atenção: “Desculpa, Massimo, mas você não sabe andar (...). Não sabe pisar. Não sabe andar neste chão. Venha aqui: lhe vou ensinar a caminhar (...). Falo sério: saber pisar neste chão é assunto de vida ou morte”.

O confronto das visões do europeu Massimo e da realidade moçambicana ajuda a desenhar a paisagem local, cultural. Há o espanto por alojar-se numa pensão em que cada quarto tem utensílios para dar cabo dos insetos (moscas, baratas, preservando-se os louva-deus), ou mesmo em relação à ausência quase total de água, e a incerteza quanto ao seu caráter potável.

A partir do clima de feitiço que surge entre Massimo e Temporina, “encantados pela paixão”, o leitor pode começar a pensar que está em

curso uma verdadeira adaptação do italiano – este potencial geógrafo cultural – ao *modus operandi* do moçambicano. Mas seus sentimentos são permeados pelo medo do desconhecido. Ele investiga a hipótese de terem ocorrido, de fato, as explosões por obra de feitiço, retaliação dos espíritos pelo fato dos soldados deitarem-se com as mulheres da terra. A certo momento, o tradutor surpreende-se com o comportamento do investigador: “Afinal, você acredita no feitiço?” E ele responde: “Sei lá em que é que acredito” (Couto, 2005: 101).

O que parece ocorrer é a elaboração de um enredo rico em possibilidades descritivas desta paisagem cultural, revelando-lhe muitas facetas, para além das observações oriundas do protagonista – e então nesse sentido o livro consistiria num objeto caro à atualização sobre os valores e o estado de constituição nacional de Moçambique na contemporaneidade. E o motivo tem estreita relação com o enredo. Em artigo, James Duncan sugere que “a justaposição das leituras do ‘outsider’ e do ‘insider’ pode ajudar a desfamiliarizar a relação entre paisagens, ideologias dominantes e práticas políticas ou sociais” (Duncan apud Corrêa e Rosendahl, 2004b: 109). No caso, teríamos o *outsider* Massimo e o *insider* tradutor como duas faces opostas e dialeticamente unidas para delinear a cultura local, para representar a denúncia de imposições culturais ao povo daquela província, daquele país.

Notas

1. In: “Folha de S. Paulo”, Caderno Mundo, 21/07/2002. Também in: <http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm>, acessado em 17/07/2007.
2. Da matéria “Caminhos da Ficção da África Portuguesa”, na revista *Biblioteca EntreLivros*, edição especial, nº 6.
3. “O prazer quase sensual de contar histórias”, entrevista concedida a Cristina Zarur, Caderno Prosa & Verso, jornal O Globo, em 30/06/2007.
4. “O estorinhador Mia Couto – a poética da diversidade”. Entrevista concedida por Mia Couto, em 22/04/2002, Madeira, Portugal. In: Revista Brasil de Literatura, disponível em <http://www.rbleditora.com/revista/abertura.html>, acessada em 29/06/2007.
5. In: “A palavra épica”, resenha ao livro *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003), publicada em O Globo, 12/04/2003.
6. Idem à nota 4.
7. Encontro com Escritores da Editora Língua Geral, Casa de Cultura de Parati, 06/07/2007.
8. Idem à nota 5.
9. Idem à nota 3.
10. Em depoimento à mesa “Terra”, na V Festa Literária de Parati (RJ), em 06/07/2007.
11. “Escritores africanos”, CD-ROM, série *Escritores*, volume 2, LPPE, Uerj.

12. Idem à nota 10.

13. Idem à nota 4.

14. Nas obras de Mia Couto, os nomes exercem função para além do simples desígnio dos personagens, considerando sua elaboração semântica. Uma abordagem mais detalhada dos sentidos propostos, latentes ou expostos, ainda está por fazer na tese de doutorado que ora empreendo. Mas seria custoso não mencionar a percepção de certa ironia na escolha do nome deste investigador italiano (Máximo Riso), quando se recupera o contexto no qual se dão as relações entre as duas culturas – europeia e africana –, com a pretensão de uma superioridade da primeira.

Referências bibliográficas

BOURNEUF, Roland e OUELLET, Réal. *O universo do romance*. Coimbra: Almedina, 1976.

CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004a.

_____. *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004b.

_____. *Terra sonâmbula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

_____. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *O último vôo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *A varanda do frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SILVA, Rejane Vecchia da Rocha. *Romance e utopia: Quarup de Antonio Callado, Terra sonâmbula de Mia Couto e Todos os nomes de José Saramago*. Tese de Doutorado em Literatura Comparada, defendida na Universidade de São Paulo, sob orientação do professor Benjamin Abdala Jr., 2000.

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 2004

Documentos

- “Escritores Africanos”, CD-ROM, volume 2, série *Escritores*, elaborado pelo Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino, do Departamento de História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, ISBN 978-85-99427-03-3

- Jornal O Globo, “A palavra épica”, resenha ao livro *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003), publicada em 12/04/2003.

- Jornal O Globo, “O prazer quase sensual de contar histórias”, entrevista concedida a Cristina Zarur, Caderno Prosa & Verso, publicada em 30/06/2007

Sítios de internet

Revista Brasil de Literatura, disponível em <http://www.rbleditora.com/revista/abertura.html>, acessada em 29/06/2007. “O estorinhador Mia Couto – a poética da diversidade”. Entrevista concedida por Mia Couto, em 22/04/2002, Madeira, Portugal.

Resumo

Este artigo pretende investigar a obra do escritor moçambicano Mia Couto, destacando sua estratégia narrativa marcada pela oralidade. Também levanta a hipótese de que sua contribuição maior à construção da nova identidade de seu país se dá por meio do confronto entre valores culturais.

Palavras-chave

Oralidade; Tradição; Literatura africana; Geografia cultural.

Abstract

This article aims to investigate the work of the Mozambican writer Mia Couto, highlighting its strategy marked by verbal narrative. It also raises the possibility that its greatest contribution to the construction of the new identity of their country is given by the confrontation between cultural values.

Key-words

Orality; Tradition; African Literature; Cultural Geography.

Aporias filosóficas: algumas diferenças entre sociedade e cultura de consumo

Fred Tavares

Marta de Azevedo Irving

As teorias¹ relacionadas ao entendimento do consumo, em geral, abordam temas econômicos, sociológicos, psicológicos, culturais, semiológicos e psicossociológicos. Embora o campo semântico seja amplo e complexo, Barbosa (2004) oferece indicações objetivas sobre as diferenças entre sociedade e cultura de consumo.

Inicialmente, Barbosa (*ibidem*) salienta que as teorias sobre consumo problematizam, principalmente, questões como os processos sociais e subjetivos, que estão na raiz da escolha de bens e serviços, assim como os valores, as práticas, os mecanismos de fruição e os processos de mediação social a que se presta o consumo.

Barbosa explica:

Teorias sobre a sociedade de consumo dizem respeito à natureza de realidade social. Mapeiam e analisam alguma característica que lhe é atribuída como específica e que a define e cogitam sobre o porquê do consumo desempenhar um papel tão importante no interior da sociedade contemporânea ocidental (*ibidem*: 29).

O consumo tem um papel na constituição da tecitura social. Para essa reflexão um ponto de partida importante se origina em Jean Baudrillard,

visto que seu olhar tem influenciado diferentes correntes de pensamentos nas ciências sociais e humanas, e servem de base para o entendimento da lógica do consumo, na sociedade contemporânea. Baudrillard é um dos interlocutores no debate entre sociedade e cultura de consumo.

Baudrillard (1988) relata que, no decorrer do século XX, os mecanismos adotados pelo capitalismo para ocultar seu caráter explorador alteram seu centro de gravidade do campo da produção para o do consumo. Ou seja, o consumo tem substituído a lógica produtora como o eixo principal da atividade social, em um mundo cada vez mais fragmentado das sociedades contemporâneas, e regulado pela ordem do consumo dos objetos (produtos).

Para o sociólogo francês, a abundância dos objetos e a publicidade, veiculada através dos meios de comunicação de massa, têm sido determinantes na constituição dessa sociedade.

Evidência fantástica do consumo e da abundância, criada pela multiplicação dos objetos, dos serviços, dos bens materiais, originados como que uma categoria de mutação fundamental na ecologia humana. (...) ao espetáculo permanente da celebração do objeto na publicidade e as centenas de mensagens diárias emitidas pelos *mass media* (Baudrillard, 1988: 15).

Baudrillard é o autor-ícone das teorias sobre a produção de consumo². E é através do seu olhar, que se vai questionar e pensar o primeiro recorte teórico do consumo.

No sentido proposto por Baudrillard (1988), o termo “sociedade de consumo” emerge através de um olhar semiológico. Para ele, sociedade de consumo é aquela em que o signo é mercadoria. Sendo assim, Baudrillard (ibidem) enfatiza o deslocamento definitivo de valor de uso para o valor de troca da mercadoria, e a associação exclusiva com o aspecto simbólico.

Partindo da semiologia para tal análise, o consumo se relaciona à manipulação de signos. Em *O sistema dos objetos*, Baudrillard (2000) menciona que, através da manipulação, a publicidade e o *marketing* jogam com “(...) a motivação vazia (marcas duplicadas para um mesmo produto, diferenças ilusórias...), em que a escolha acha-se antecipadamente presa na armadilha” (idem, ibidem: 168). Para ele, o consumidor é tratado de forma alienada, e os objetos – marcas – se transformam em signos-mercadoria (*commodity sign*), levando a uma estetização da realidade, na qual o pastiche

se torna mais real que o real. Em *Simulacres et simulations*, Baudrillard (1981) menciona que essa hiper-realidade é produzida pela publicidade, segundo um simulacro, espelhando a realidade, porém tornando-a mais real do que ela é. Isto é, o valor está na idéia que a publicidade constrói como uma verdade.

Campbell (2001), por sua vez, apresenta um olhar teórico sobre sociedade de consumo e outro sobre por que se consome. As suas idéias estão sintetizadas na obra *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*.

Para Campbell (ibidem), o consumismo moderno – neste ponto o autor converge com Bauman³ – caracteriza-se, inicialmente, pela importância da emoção, pelo caráter individualista e pelo desejo, o que faz com que a procura seja mais motivada pela gratificação do que pela satisfação das necessidades reais.

Embora ambos os autores estejam alinhados em relação às duas características fundamentais no que concerne à compreensão da Sociedade de Consumo – prazer individual e a insaciabilidade do desejo –, a divergência sociológica permanece entre os dois pensamentos. Em Bauman (1998), além da perspectiva pós-moderna, o consumo é tratado como uma fonte de individualização, segundo um olhar pessimista, e de desagregação social. Campbell (2001), por outro lado, considera o consumo moderno como um processo para o qual os indivíduos conseguem resolver sua identidade, através de parâmetros que enxergam quem “verdadeiramente” são, através do olhar, no qual os “eus” são definidos pelos gostos e preferências pessoais, e o consumo ajuda a refletir esse reconhecimento (Campbell, 2001).

O caminho percorrido por Campbell (ibidem) revela que o romantismo é um dos ingredientes na formação da sociedade de consumo moderna. Além disso, ressalta que esse consumo é oriundo de uma mudança na concepção das fontes do prazer. O autor também afirma que a sociedade de consumo moderna se caracteriza pela insaciabilidade dos consumidores. Isto é, pela busca de um prazer incessante (através do imaginário), no qual os produtos não satisfazem plenamente os indivíduos.

Essa insaciabilidade é marcada, conforme Campbell (ibidem), pela alteração no padrão de gratificação dos indivíduos – à época no século XVII –, passando do hedonismo tradicional para o hedonismo moderno.

O hedonismo tradicional é caracterizado pelo prazer oriundo das sensações, que são obtidas através de estímulos exteriores. Enquanto no hedonismo moderno as sensações dão lugar às emoções, ao sonho auto-ilusivo, onde o indivíduo é o artista da sua própria imaginação, na busca

individual do prazer, tendo o controle de imaginar, desejar e fantasiar por si próprio (Campbell, 2001; Barbosa, 2004).

Portanto, no hedonismo moderno, a imaginação do indivíduo se encontra sob o seu controle absoluto. No sentido de Campbell (2001), o homem moderno não só colhe prazer em suas fantasias, mas aproveita-se delas. Essas fantasias não têm compromisso com a realidade, elas operam através de um sonho auto-ilusivo, pois não possuem limites, isso altera a percepção de homem moderno em relação ao lugar do prazer na vida real.

Nesse sentido, Barbosa questiona:

Mas como se dá a relação entre o *daydream* (o mecanismo de controle da imaginação), a vida cotidiana e o consumo? No contexto do Hedonismo moderno os bens e serviços se transformam em “detonadores” de *daydreams*. Os consumidores não procuram nos produtos e serviços tanto as famosas “satisfação das necessidades” como o prazer das experiências auto-ilusivas que constroem com suas “significações associadas” (2004: 52).

Na perspectiva de Campbell (2001), o consumo não é voltado para o produto em si, mas à procura do prazer imaginativo resultante da imagem que o próprio produto gera.

Na proposição de Campbell (*ibidem*), o espírito do consumismo moderno se associa à experimentação, na vida real, dos prazeres vivenciados na imaginação. E, portanto, cada novo produto é percebido como tendo condições de oferecer essa possibilidade. A questão não é a posse material dos bens, mas sim a busca do prazer, que desperta estes mecanismos associativos. Essa busca sem fim, marcada pela desilusão, produz a determinação de sempre se olhar novos produtos.

A manipulação do *marketing* e da publicidade para influenciar o consumo, tal qual assinala Baudrillard (2000) através do imperativo publicitário, é enfraquecida pelas teorias apresentadas por Campbell (2001), já que no caso do devaneio auto-ilusivo, o *marketing* e a publicidade têm muito pouca influência sobre o “consumidor moderno”, segundo Campbell (*ibidem*).

A mudança do apelo na publicidade do imperativo para o indicativo publicitário (Baudrillard, 2000), a partir da década de 1980, por sua vez, segundo Barbosa (2004), suscita uma questão de reflexão interessante. O *marketing* e a publicidade vêm incorporando ingredientes mais românticos

em seus discursos, para “vender” o produto (no sentido coercitivo), ou para que este seja “comprado” pelos consumidores, através de processos fantasiosos de sonhos auto-ilusivos? Os apelos publicitários são *daydreams*?

Mesmo que a noção de imperativo publicitário diga o contrário, é importante ressaltar que as contribuições filosóficas de Baudrillard (1988 e 2000), em relação ao entendimento da sociedade de consumo, apontam, de uma certa forma, para o poder e a influência do hedonismo auto-ilusivo na sociedade e no consumo contemporâneos. Esse olhar também pode ser apreciado através da questão de lógica do Papai Noel, que apresenta a idéia de que o consumidor acredita naquilo que não existe. Ele não acredita no produto em si, mas no “sonho” que ele proporciona (Baudrillard, 2000).

Para Fine e Leopold⁴ (1993), a noção de Sociedade de Consumo está relacionada às suas origens históricas, à relação com a produção em massa (*mass production*), à correspondência entre consumo de massas e sociedade de consumo, ao controle e à manipulação adotada pelo *marketing* e pela propaganda, ao consumo como fator de estratificação social e, finalmente, à relação entre pós-modernismo e consumo.

Entretanto, a título de recorte, o olhar a partir do qual se desenvolve este trabalho está centrado na Sociedade de Consumo, conforme o prisma de uma Sociedade de Controle (Deleuze, 1992; Hardt e Negri, 2001), em uma perspectiva pós-moderna (Modernidade Líquida), segundo Bauman (1998, 1999, 2001).

Nesse sentido, partindo dos autores mencionados, a Sociedade de Consumo é entendida como uma sociedade corporificada pelo Capitalismo Mundial Integrado (Guattari, 1981 e 1991; e Rolnik, 2000), produtor de novas subjetividades e que alimenta uma espiral de consumo de *modos de ser*, de maneira incessante. Parte-se da idéia de identidades efêmeras, transitórias, fluídas, descartáveis, sempre ligadas aos interesses do mercado. O consumidor é interpretado, nesta abordagem, como nicho de mercado, segmento de público, *target* (alvo) e *database* (banco de dados). Ele passa a ser um produto à venda, ou melhor, uma marca a ser consumida (Sibilia, 2002; Rolnik, 1997; Rolnik in Rago, 2005).

Nesse contexto, as relações entre cidadania e consumo são obliteradas, e as diferenças entre público e privado desaparecem. O *marketing* e a publicidade focalizam as pessoas (consumidores) e a venda dos *modos de ser*. A mercadoria (objeto) é menos importante no discurso do consumo e, no seu lugar, figuram as marcas com espírito, personalidade e valor.

Igualmente, se evidencia a insaciabilidade do desejo junto a um consumidor livre, que deseja ser seduzido.

Retomando as diferenças entre Sociedade de Consumo e Cultura de Consumo, Barbosa (2004) destaca que a cultura de consumo nas sociedades capitalistas está a serviço de interesses econômicos de grupos poderosos. Porém, a autora ressalta que:

A cultura está hoje, organizando a economia em aspectos básicos: o valor dos bens depende do seu valor cultural (de signo) do que do seu valor de uso ou de troca. A maioria das mercadorias assume a forma de signos e de representações. A confirmar esse movimento assistiremos a uma desmaterialização da economia (2004: 35-36).

Para Slater (2002), que utiliza em sua reflexão o termo “cultura do consumo” (*consumer culture*) ao invés de “sociedade de consumo” (*consumer society*), em um contexto de modernidade, a cultura do consumidor é uma cultura de consumo e, o modo dominante de reprodução social (não sendo este o único) desenvolvido no Ocidente ao longo da modernidade. O autor afirma, também, que os arranjos sociais, isto é, as relações, estruturas, sistemas e instituições no interior das quais os desejos e as necessidades e a organização social dos recursos disponíveis são definidos, mutuamente, pela lógica do consumo. No sentido de Slater (*ibidem*), a cultura de consumo está relacionada aos valores, às práticas, às instituições, tais como escolha, individualismo e relações de mercado. Para confirmar seu olhar, ele discute algumas premissas. A primeira delas é que: “A cultura do consumo é uma cultura de consumo” (*idem, ibidem*: 32).

No mundo moderno e ocidental, as práticas sociais, os valores culturais, as idéias, as aspirações e as identidades básicas são definidos e regulados pelo consumo, e não por outras dimensões sociais, como trabalho ou cidadania, segundo Slater (*ibidem*).

Portanto ao falar da sociedade moderna como uma cultura do consumo, as pessoas não estão se referindo apenas a um determinado tipo de necessidades e objetos – a uma determinada cultura do consumo – mas a uma cultura de consumo. Falar dessa forma é considerar os valores dominantes de uma

sociedade como valores que não só são organizados pelas práticas de consumo, mas também, de certo modo derivados delas. Por conseguinte poderíamos descrever a sociedade materialista como uma cultura pecuniária baseada no dinheiro preparada em “ter” em detrimento de “ser”, como uma sociedade transformada em mercadoria, hedonista, narcisista ou mais positivamente, como uma sociedade de escolhas e da soberania do consumidor (Slater, 2002: 32).

Os valores da cultura do consumo adquirem um prestígio que amplia sua extensão a diferentes domínios sociais. O modelo de consumidor torna-se, então, modelo de vida. E nesse sentido, a reflexão de Slater (*ibidem*) faz emergir, segundo Barbosa (2004), uma contribuição importante:

Um bom exemplo desse processo é a importação de conceitos como satisfação, cliente, qualidade, efetividade, eficácia, produtividade, eficiência e resultados para áreas de educação, saúde e cultura, que até a década de 1980 não tinham que responder a demandas dessa natureza (Barbosa, 2004: 32).

De acordo com Slater (2002), a cultura do consumo é cultura de consumo, que é, por sua vez, cultura de consumidor. Nesse contexto, “A cultura do consumo é a cultura de uma sociedade de mercado” (*ibidem*: 33). Na visão de Slater (*ibidem*), a cultura do consumo é cultura capitalista. Através de uma perspectiva marxista, ele menciona que:

O consumo moderno é mediado pelas relações de mercado e assume a forma de consumo de mercadorias: o que equivale a dizer que, em geral, consumimos mercadorias, serviços e experiências que foram produzidos exclusivamente para serem vendidos no mercado a consumidores. Não fabricamos, nós próprios, as mercadorias com as quais reproduzimos a vida cotidiana (...) o acesso do consumidor ao consumo é estruturado em sua maior parte pela distribuição de recursos materiais e culturais (dinheiro e gosto) determinada ela própria de forma decisiva pelas relações de mercado – sobretudo pela relação salarial e pela classe social (*ibidem*: 33).

Outro ponto que merece destaque, em sua análise, é que a cultura do consumo é impessoal no que tange ao fato de que as mercadorias são produzidas para um mercado de massas e não para indivíduos específicos. Segundo esse olhar, o consumidor não é alguém que se conheça, porém um indivíduo anônimo que só pode ser pensado como objeto. Nesse sentido: “(...) as relações de mercado são anônimas e (...) universais: o consumidor (...) só pode ser imaginado e formulado como um objeto – o alvo de uma ofensiva de marketing, o perfil produzido por uma pesquisa de mercado, um mercado de massa num segmento de mercado” (Slater, 2002: 34).

Parafraseando Slater (*ibidem*), o *marketing* personaliza o impessoal.

“A cultura do consumo identifica liberdade com a escolha privada” (*idem*, *ibidem*: 35). O ato do consumir é assim um ato privado. Ser um consumidor é poder fazer escolhas. Slater (*ibidem*) retrata a “soberania do consumidor” como uma imagem sedutora de liberdade. Através do qual se pode decidir o que se quer, como, quando, onde, etc. Se a escolha é baseada em uma esfera privada, o que acontece com certos valores como a solidariedade e a ordem social? Nessa aporia, o autor lança um olhar provocativo: “A queixa constante das tradições críticas é que, ao nos tornarmos ‘livres’, enquanto consumidores, trocamos o poder e a liberdade no trabalho ou na arena política por mero contentamento privado” (*idem*, *ibidem*: 36).

Outro ponto discutido por Slater (*ibidem*) é que: “As necessidades do consumidor são, em princípio, ilimitadas e insaciáveis” (*ibidem*: 36)⁵. Slater (*ibidem*) afirma que a idéia de necessidade insaciável está ligada às noções de modernização cultural, através da produtividade e inventividade da indústria moderna tanto como uma reação quanto um incentivo à capacidade dos desejos se tornarem, cada vez mais, sofisticados, refinados e pessoais, bem como à aspiração de ascensão social e econômica. Por outro lado, segundo o autor, a necessidade de um crescimento permanente – como exigência do sistema capitalista – produz uma ansiedade acerca da possibilidade de algum dia essas necessidades serem satisfeitas.

Igualmente, o *marketing* canaliza esforços, através das marcas (gestão de *branding*), para a criação de novos valores, impulsionando uma rápida obsolescência técnica e estética dos produtos, com estilos e mercadorias descartáveis, em uma cultura lúdica, como frisa Slater (*ibidem*).

O penúltimo argumento apontado por Slater (*ibidem*) é o de que “A cultura do consumo é um meio privilegiado para negociar a identidade e o *status* numa sociedade pós-tradicional” (*ibidem*: 37).

Nas sociedades tradicionais, a identidade é atribuída ao pertencimento a grupos de *status* e o consumo regido pela vinculação dos indivíduos a estes grupos, cujas leis são suntuárias; já nas sociedades pós-tradicionais, a identidade social é construída pelos indivíduos a partir – e através – das suas escolhas individuais. Conforme relata Slater (*ibidem*), não existem mais instituições com o poder de escolher o que se vai ser, o que se vai fazer, com se vai casar, etc. No cenário contemporâneo, a construção das identidades é processada segundo a lógica de uma cultura material, ou seja, o consumo passa a exercer esse papel de produção.

Em seu argumento final, Slater (*ibidem*) estabelece que: “A cultura do consumo representa a importância crescente da cultura no moderno exercício de poder” (*ibidem*: 38). Ou seja, o poder que o indivíduo tem de escolher o que vai consumir nas sociedades pós-tradicionais, tem sido palco de debate sobre a sua real liberdade de escolha ou submissão a interesses econômicos, que se escamoteiam por trás do *marketing* e da publicidade, no sentido de Slater (*ibidem*).

Por um lado, a noção eminentemente moderna de sujeito social enquanto indivíduo que cria e define a si mesmo está intimamente ligada à autocriação por meio do consumo: é em parte através do uso de bens e serviços que formulamos enquanto identidades sociais e exibimos essas identidades. O que torna o consumo o campo privilegiado da economia, do significado, da subjetividade, da privacidade e da liberdade. Por outro lado, todos esses significados (...) passaram a ser cruciais para a competição econômica e a organização racional, passaram a ser os objetos da ação estratégica das instituições dominantes (...). Por isso a controvérsia (...) para determinar se o consumo é uma esfera de manipulação ou de liberdade, se o consumidor é soberano ou súdito, ativo ou passivo, criativo ou determinado (*ibidem*: 39).

O que se percebe, através do olhar de Slater (*ibidem*), é que o desdobramento lógico da cultura do consumo sugere caminhos para a desmaterialização da economia, transformando os bens e serviços em valores culturais.

Todavia, a concepção de Mike Featherstone, em sua obra *Cultura de consumo e pós-modernismo* se distingue daquela de Slater (2002). Partindo da pós-

modernidade para entender a sociedade de consumo, o autor descreve a cultura de consumo, através de três perspectivas: a produção do consumo, os modos de consumo e o consumo de sonhos, imagens e prazeres.

O olhar de Featherstone (1995) – a produção do consumo – tem na expansão do capital e do incremento da produção (graças ao fordismo e ao taylorismo) a concepção da cultura do consumo. Por conta disso, na virada para o século XX, a publicidade e a mídia passam a ser adotadas como mecanismos de sedução e manipulação ideológicas com intuito de “educar” as pessoas para serem consumidoras.

Neste sentido, o autor destaca as abordagens teóricas de Karl Marx, Theodor Adorno e Max Horkheimer para embasar sua reflexão.

(...) argumentam que a mesma lógica da mercadoria e racionalidade instrumental que se manifestam na esfera da produção pode ser percebida na esfera do consumo. As atividades de lazer, a arte e a cultura (...) são filtradas pela indústria cultural: a recepção é ditada pelo valor da troca à medida que os valores e propósitos mais elevados de cultura sucumbem à lógica do processo de produção e do mercado (Featherstone, 1995: 32).

Nesse contexto, vigoram as noções de cultura de massa e massa manipulada. Barbosa (2004) amplia essa perspectiva e menciona:

Featherstone vai centrar sua atenção nas interpretações neomarxistas. A ênfase maior de Featherstone é sobre as implicações para a cultura do consumo advindas da interpretação da Escola de Frankfurt. A primeira diz respeito à indústria cultural (...) a transformação da cultura em mercadoria e a submissão dos “consumidores culturais” à lógica do mercado. (...) coloca tudo e todos no mesmo nível. A segunda diz respeito à obliteração do valor de uso em relação ao valor da troca. Esse processo permite que as mercadorias se tornem livres para múltiplas associações (Barbosa, 2004: 38).

Para conquistar tal objetivo, a publicidade é fundamental para explorar e associar imagens como beleza, aventura, exotismo, progresso, entre outras, às mercadorias mundanas de sabão em pó a carros de luxo, conforme destaca Featherstone (1994 e 1995).

Outrossim, Featherstone (1995) cita a importância de Jean Baudrillard, que também se apóia na teoria da mercantilização de Lukács e Lefebvre – cujas idéias são norteadas em Marx – para chegar às mesmas conclusões de Adorno e Horkheimer (1985) sobre a lógica implacável da mercadoria como é exposta. Além disso, também ratifica a contribuição teórica de Baudrillard (1988), através da semiologia, para argumentar que o consumo opera na manipulação ativa de signos, na qual o signo e a mercadoria juntam-se para produzir a “mercadoria-signo”. É essa a predominância do signo como mercadoria que leva os neomarxistas a enfatizarem o papel fundamental de cultura na reprodução do capitalismo contemporâneo, através do universo social saturado de imagens, que faz por provocar uma estetização da sociedade.

O segundo argumento de Featherstone (1995) refere-se aos modos de consumo, como uma lógica de consumo que aponta para formas socialmente estruturadas, pelas quais, as mercadorias servem para demarcar relações sociais. No interior da cultura do consumo, os indivíduos buscam uma forma de transferir as propriedades simbólicas atribuídas às mercadorias – como prestígio, exclusividade, etc, para si mesmos – Featherstone (ibidem) parte de autores como Pierre Bourdieu (2001 e 2001a) para explicar que a mercadoria (e o seu valor) é usada tanto para comunicar e diferenciar socialmente as práticas e estratégias de consumo de diferentes segmentos sociais e suas implicações quanto à formação de hábitos, identidades e diferenciações. Entretanto, é importante observar que, para Bourdieu (2001 e 2001a), o consumo não representa o foco de análise central. No seu caso, além do estudo das relações sociais de dominação e submissão, merece destaque a questão da mercadoria enquanto capital simbólico, segundo a lógica de símbolo de poder, que ajuda a compreender a condição de mercadoria no cenário da economia das trocas simbólicas.

A questão da simbolização das mercadorias, segundo Featherstone (1995), remete à dimensão não somente de *status*, mas de gosto, de julgamento e de conhecimento ou de capital cultural, que capacitam grupos ou indivíduos para a compreensão e classificação adequada das mercadorias novas, assim como o seu modo de uso. Ou seja, para ele, os bens são usados para marcar diferenças sociais e transmitir mensagens.

Partindo de Bourdieu, Featherstone afirma que “o gosto classifica, e classifica o classificador. Preferências de consumo e estilo de vida envolvem julgamentos discriminadores que identificam nosso próprio julga-

mento de gosto e, ao mesmo tempo, o tornam passível de ser classificado pelos outros” (1995: 39).

Retomando a diferenciação social, a questão da classe social, no sentido abordado por Featherstone (ibidem), está também relacionada ao tempo utilizado nas práticas de consumo como idéia de *habitus*⁶ de classe, transmitindo, portanto, uma idéia precisa de nossa condição de classe.

Assim sendo, as mercadorias são usadas para demarcar relações sociais e a existência de uma economia de prestígio, e as mesmas retratam a cultura do consumo como uma cultura material para fins estritamente simbólicos, que utiliza objetos e mercadorias como diferenciadores ou comunicadores sociais, sendo, pois, um processo adotado pela Sociedade de Consumo.

Retornando a Featherstone (ibidem), a reflexão se dirige para o campo do consumo, vinculado ao imaginário: “Consumindo sonhos, imagens e prazeres”. Neste aspecto, o autor salienta a dimensão dos prazeres emocionais associados ao consumo, destacando os sonhos e os desejos celebrados no imaginário da cultura do consumidor, que estão “objetificados”, sob forma particularizada, em ambientes físicos de consumo, como *shopping centers*, lojas, parques temáticos, entre outros, que geram sensações físicas e prazeres estéticos. Além de tudo isto, a promessa do prazer e da satisfação dos desejos é estimulada pela produção e pelo trabalho intenso. Existe, portanto, uma idéia de forças contraditórias existentes na sociedade contemporânea.

Destarte, a discussão levantada por Featherstone (ibidem), através das perspectivas teóricas sobre a cultura do consumo, aponta que, no seu interior, persistem economias de prestígio e simbólicas. As mercadorias são transformadas em bens simbólicos e capazes de indicar o *status* do usuário. Além disso, as mercadorias propiciam sonhos e satisfação emocional individual, através de seus signos, de suas imagens e do seu poder simbólico.

A perspectiva de Robert Rochefort, em *La société des consommateurs*, é bem distinta das demais. O autor apresenta um panorama histórico da sociedade de consumo, a partir da pós-Segunda Guerra Mundial, desde a década de 1950 até o presente. Ressalta, entre outros aspectos, principalmente, a progressão de penúria à abundância, na Europa, entre os anos de 1950 e 1968. Descreve, também, a saturação do consumo, a questão do individualismo na sociedade de consumo, a importância da ecologia e a criação de novos valores (a concepção de produtos naturais e reciclados).

Além da expansão das marcas mundiais, o “consumo da solidariedade” (ressaltando as questões de responsabilidade social), e a evolução do mercado de consumo (as relações entre os serviços cada vez mais personalizados como o *cybermarketing*). Em sua conclusão, apresenta a idéia de um “consumidor – empreendedor” como a marca contemporânea de um consumo que oferece múltiplas possibilidades, e o que o leva a “gerenciar” soluções para o consumo personalizado. Para o autor, o consumo, também, ajuda a criar uma “democracia mercantil”. Através de um tom favorável e complacente à lógica do consumo como forma de impulsionar a sociedade, através da ilimitada oferta de bens e serviços para o seu desenvolvimento, Rochefort (1997) destaca o neoliberalismo, a mundialização e a política de expansão dos produtos e mercados, como estratégias que contribuem para melhorar a vida dos indivíduos na sociedade.

Rochefort (*ibidem*) afirma que a sociedade de consumo é a sociedade dos consumidores. Uma sociedade mais socialmente responsável, mas que também é consumista; um paradoxo marcante da sociedade contemporânea.

Nesse sentido, o autor enfatiza a idéia de um imaterialismo presente na vida das pessoas, através do consumo, que ele denomina de “imaterial humanitário” (*ibidem*: 199), como um discurso adotado nas estratégias corporativas para o qual tem sido vinculado às políticas de empresas⁷.

As diferentes perspectivas e nuances na interpretação do consumo (enquanto um objeto complexo) tencionam campos bem particulares de indagação, tanto no entendimento de Sociedade de Consumo quanto de Cultura de Consumo.

O que se pode notar, nesta breve análise, são confrontos filosóficos entre olhares e saberes distintos. As teorias sobre sociedade e cultura de consumo são extremamente complexas e de difícil delimitação, levando-se em consideração a diversidade filosófica relacionada aos campos teóricos de cada saber, às suas fronteiras, aos temas pesquisados e às questões pertinentes à investigação do consumo.

Compreender o consumo é lançar um olhar crítico e reflexivo sobre os seus diferentes platôs, sem que com isso se vá chegar a uma certeza. A intenção foi tão somente provocar o embate teórico para desvelar novas dúvidas e inquietudes.

O campo epistemológico do consumo opera na metamorfose de um devir subjetivo, no qual as pessoas se transformam em mercadorias e as mercadorias em pessoas.

Notas

1. Cf: Baudrillard (1988), Slater (2002), Featherstone (1995) e Bauman (1998, 1999 e 2001) e Campbell (2001).
2. A sua obra, *A sociedade de consumo*, é resultado de sua tese de doutorado, orientada por Roland Barthes, na França. É considerada como livro-texto sobre a temática do consumo.
3. O pensamento de Bauman (1998, 1999 e 2001) acerca das questões relacionadas ao consumo é apresentado em diferentes obras, sempre norteado pelo olhar de uma “sociedade líquida”.
4. Em *The World of Consumption – O mundo do consumo* – os autores supracitados não abordam pensadores e temas relevantes às análises feitas, como, por exemplo, quando discutem a relação de *marketing*, propaganda e consumo, omitem a tese marxista da manipulação de consumo pelo capitalismo industrial assim como não citam autores como Pierre Bourdieu e Thorstein Veblen (1985) para consubstanciar as suas análises antropológicas, relacionadas às diferenças sociais.
5. A perspectiva do autor – que pensa o consumo em um cenário de modernidade – em relação à compreensão da necessidade, que é vista como sinônimo de desejo, é no mínimo imprecisa. O autor não delimita os conceitos de necessidade e desejo, não recorre às análises psicológicas básicas como Abraham Maslow, Sigmund Freud, entre outros. Ele, tão somente, opera os sentidos em um senso comum, sem as devidas observações teóricas fundamentais.
6. Ver Bourdieu (2001a), *O poder simbólico*.
7. Um bom exemplo é o caso da Benetton (Rochefort, 1997: 201). Além disso, o autor destaca também a preocupação com a natureza, por parte das Empresas, que passam a desenvolver produtos com apelos ecológicos, resultado da pressão de ONGs (como o Greenpeace, por exemplo), como no caso da Nestlé, que passa a trabalhar pró-ativamente em favor do aspecto “imaterial ecológico” relacionado ao consumo.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- BARBOSA, Livia. *Sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Simulacres et simulations*. Paris: Galilée, 1981.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001a.

- CAMPBELL, Colin. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FINE, B.; LEOPOLD, E. *The world of consumption*. New York: Routledge, 1993.
- GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense: 1981.
- _____. *As três ecologias*. São Paulo: Papyrus, 1991.
- _____. e ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- ROCHEFORT, Robert. *La société des consommateurs*. Paris: Ed. Odile Jacob, 1997.
- ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (org.) *Cadernos de subjetividade*. Campinas: Papyrus, 1997.
- _____. Despachos no museu: sabe-se lá o que vai acontecer... In: RAGO, Margareth et al. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- SLATER, Don. *Cultura do consumo & modernidade*. São Paulo: Nobel, 2002.
- VEBLEN, Thorstein. *A Alemanha imperial e a Revolução Industrial: a teoria da classe ociosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

Resumo

Este artigo procura investigar algumas aporias filosóficas entre sociedade e cultura de consumo (através de diferentes *scholars*), desvelando a complexidade do seu vasto campo teórico nas ciências sociais e humanas.

Palavras-chave:

Sociedade de consumo; Cultura de consumo; Teorias do consumo.

Abstract

This paper intends to investigate some philosophical aporias between society and culture of consumption (through different *scholars*), unveiling the complexity of its vast theoretical field within the social and human sciences.

Key-words:

Consumption society; Culture of consumption; Theories of consumption.

***Edukators*: sobre a necessária educação para o mal-estar**

Augusto Oliveira

Introdução

Há uns poucos anos, uma produção alemã, seguindo o sucesso de *Adeus Lênin*, chegou aos cinemas brasileiros: *Edukators*. Sem tirar do leitor o prazer de ver o filme, caso o desconheça, cito aqui sua trama principal para indicar a importância de se refletir sobre o filme. Dois jovens trabalhadores invadem casas da alta classe média quando estas famílias saem de férias. Uma vez dentro das casas, eles não roubam nem simplesmente depredam apenas a desarrumam inteiramente; de modo milimétrico, subvertem a ordem das coisas e interrompem o conforto da casa. Por fim, deixam recados do tipo *vocês já têm demais*.

Certamente trata-se de um filme referente à realidade de um país rico bem diferente do nosso país. No entanto, a crítica ao “excesso de conforto” oferecido por uma *sociedade de consumo* é generalizável para países pobres por uma simples razão: a pobreza decorrente de condições desfavoráveis da exploração capitalista da mão de obra (que inclui inclusive a desproletarização de massas inteiras) faz com que o horizonte do consumismo seja, exatamente por não ser acessível, *consumido* e incorporado como “devaneio”. Ou seja, criticando o consumismo como modo de vida, estamos criticando o cotidiano dos ricos e o devaneio dos pobres.

Mas por que *mal-estar*?

Para Freud, a primeira relação de prazer vivida é aquela da criança com o corpo/alimento da mãe, situação na qual a criança experimenta uma sensação de auto-suficiência, chamada também de “narcisismo primário” (Nasio, 1997: 49). Neste momento, instaura-se a base primária de realização do desejo: o estabelecimento de uma ligação *sensório-concreta* imediata entre a elaboração do desejo e a sua efetivação. Porém, o mesmo Freud revela a grande inversão sofrida na vida adulta em relação à realização do desejo: este passa a ser efetivado mediante a aceitação de um *desvio* fundamental. A busca por satisfação no adulto esquivava-se da possibilidade de se realizar na forma *sensório-concreta* para se efetivar na forma “culturalmente aceita”, ou seja, por referência ou mediação de uma forma social definida *a priori*. Tal mudança tem início naquele mesmo processo no qual a criança nota que ela e sua mãe não são um só corpo auto-suficiente e que a efetivação de suas demandas só se faz possível mediante recurso a um elemento exterior totalmente estranho ao seu desejo: a linguagem socialmente estabelecida. Quanto mais este desvio é bem sucedido (ou seja, auto-imposto), mais *civilizada* é a expressão do desejo.

Portanto, nossa cultura (ou civilização¹) seria construída à base do processo mental chamado *transferência*, ou seja, a faculdade de abdicar de um objeto de desejo (primordial) em nome de outro (culturalmente aceito). A *transferência*, no entanto, seria fenômeno decorrente da *repressão*. O sujeito é membro da sociedade quando impõe, a si mesmo, a tarefa de dar uma forma “socialmente aceita” à busca por satisfação. Essa mesma *repressão*, por sua vez, é justamente a origem do “*mal-estar* na civilização” de que fala Freud (Enriquez, 1990: 99). Isso porque, até mesmo por ser decorrente de um ato de repressão, a busca substituta que ela inaugura está fadada ao fracasso e à *repetição*. Ou seja, na medida em que a satisfação do desejo (citemos, por exemplo, o mais fundamental deles: fazer-se amar) é barrado no início, tudo se passa como se o indivíduo jamais soubesse *com certeza* se o esforço por ele empreendido para se fazer merecedor do afeto alheio fosse totalmente bem sucedido. Por isso, estamos constantemente desejando novos símbolos do afeto alheio, assim como repetidamente investindo nossa energia em missões que esperamos nos farão merecedor deste afeto. Por exemplo, o esforço de chegar no encontro dentro do horário combinado, leva o pretendente a demandar alguma demonstração de

aprovação da sua amada. No entanto, e isto é especialmente claro nas relações amorosas, a angústia de se fazer amar e o esforço empreendido (no caso, chegar novamente no horário na semana seguinte) demanda um novo sinal de aprovação.

A partir do que dissemos agora, se poderia tomar a psicanálise como um ponto de vista sombrio a respeito de um indivíduo que se pauta pela sensação de falta e dependência (mal-estar). Não se trata absolutamente disto. A psicanálise, ao contrário, “instaurando o primado do sujeito habitado pela consciência de seu próprio inconsciente, seria a doutrina psicológica do fim do século XIX a associar uma filosofia da liberdade a uma teoria do psiquismo (Roudinesco, 2000: 70). Portanto, a descoberta desta tensão no psiquismo (um indivíduo numa busca errática fadada à repressão e à repetição) nada mais é do que um ponto de partida de auto-conhecimento a partir do qual o indivíduo estaria mais livre para agir. Além disso, o veneno psicanalítico se desfaz por seus próprios termos: ao mesmo tempo que o indivíduo é acometido pelo mal-estar por causa de regras sociais às quais precisa se submeter, este indivíduo vence dia-a-dia este mal-estar interagindo com os demais indivíduos (tentando se fazer amar por eles) e, ao fazê-lo modifica a si mesmo a partir das demandas que os outros lhe fazem. A psicanálise não faria coro com a filosofia existencialista e diria “os inferno são os outros”, ao contrário, é como se ela dissesse: “na relação com os outros tenho uma chance de, por algum tempo determinado e de alguma forma limitada, superar o inferno que é ser eu mesmo”.

E o que seria o fim do *mal-estar*?

A psicanálise coloca então que o enfrentamento do mal-estar é, não só uma condição inescapável, mas como aquela condição na qual precisamos sair de nós mesmos e trabalhar por nossa satisfação: interagir com pessoas, nos modificar por causa destas pessoas e agir de tal forma a receber delas algum alívio (em forma de demonstrações afetivas). Mas imaginemos uma situação hipotética na qual o mal-estar do narciso perdido na infância fosse “vencido” por doses cavaleares de satisfação imediata; satisfação que não decorresse de nenhum empenho do indivíduo por fazer-se querido. Teria-se uma espécie de aleijão: um indivíduo entregue a si próprio, aos próprios impulsos libidinais, que regride na medida em que não sai de si em busca de satisfação. Suas meras inclinações se tornam vícios

recorrentemente alimentados por um “outro” que não demanda contrapartida. O indivíduo estaciona sobre si mesmo, sentado sob um baú de satisfação consumada.

Mas, e esta situação é possível? É lógico! No nível micro, pensaríamos naqueles modelos educacionais em que caprichos da criança são atendidos sem cessar pelos adultos em volta, sem que essa atenção dependa de qualquer contrapartida dela. No nível macro, e aí finalmente entramos no terreno da sociologia, a estrutura do que se chamou *sociedade de consumo* baseia-se exatamente na promessa desta condição supostamente desejável. O que a indústria do *marketing* e da pura incitação ao consumo faz é, mais do que fazer uma mercadoria vender mais que outra, promover a seguinte pedagogia social: *dê às suas carências a forma de uma mercadoria, assim sendo, por uma pequena quantidade de dinheiro, você terá uma proporção de satisfação imediata.* Quando ouvimos mensagens publicitárias que, antes de venderem um tênis ou um serviço bancário, vendem estilo de vida e imagens (nas quais você é levado a inserir a própria imagem de si mesmo²), estamos diante de uma imposição feroz que se apresenta como um convite insinuante.

A extensão historicamente nova da mistificação e estetização do mundo de bens de consumo ao serviço da realização do capitalismo consumista tem como conseqüência um “deslocamento” (Freud) das energias libidinosas do mundo das pessoas objetificadas para o mundo de objetos personificados, de fetiches de consumo (...) Os sentidos do consumidor transformam-se visivelmente em “receptores” de meros sinais de aquisição. A sua sensualidade torna-se cada vez mais um meio de comunicação, uma passiva “membrana” do artigo de consumo; uma linguagem estrangeira e monopolizada [que é a linguagem da propaganda] torna-se uma segunda língua materna (Schneider, 1973: 280-282).

Ora, se o avesso do mal-estar do indivíduo na civilização seria a busca por satisfação em relações interpessoais, nas quais o indivíduo transforma-se para merecer o afeto alheio, a propaganda insinua que, no consumo de mercadorias, o indivíduo não precisa abrir mão de nada, não precisa restringir nada nem fazer esforço nenhum: esteja bem ou mal vestido, seja educado ou grosseiro, o carro esporte adula seu dono

incondicionalmente. Se outras pessoas fazem exigências para que me amem, minha coleção de camisas, celulares ou relógios, me ama sem condições. Aliás, é no próprio ato de comprá-los que obtenho esta imagem de mim mesmo como pessoa querida. Isso porque, na mensagem publicitária, tais bens de consumo são recobertos por uma aura. Sou levado a identificar um celular não como um telefone móvel, mas como um passaporte para satisfazer fantasias que, dentro das regras sociais, são inalcançáveis. Quando dizemos que o consumo mercantil é a forma social capitalista de vivência de “fantasias”, não se está falando de uma liberação, mas de uma “repressão” levada às últimas conseqüências. O problema é a extrema dificuldade que temos, nos dias de hoje, em articular tal evento como uma violência.

Neste sentido, um quadro patogênico da “*sociedade de consumo*” é cada vez menos caracterizado pelos clássicos conceitos freudianos de doença... [o consumidor] inclina-se a desejar somente aquilo que pode consumir, isto é, aquilo que dá lucro ao capital. Uma vez que seus desejos “autênticos” foram deformados a ponto de se tornarem irreconhecíveis, sua frustração já não é sentida como sofrimento. Se o neurótico clássico sofria pela não realização de seus desejos de infância, o capital aparentemente aliviou-o desse sofrimento apresentando-lhe por toda parte o clichê e o decalque estandardizado desses “desejos infantis”... Satisfazendo a “libido”, o desejo de prazer, na forma do prazer de comprar, integrou-se no princípio capitalista de realidade (Schneider, 1973: 311).

Creio que a posição acima precisa ser matizada. Ainda que correto, o diagnóstico de Schneider nos anos 1970 não pôde acompanhar a progressão de tal “doença sem sintoma” que seria o mergulho festivo nas possibilidades consumistas. Hoje, psicanalistas parecem inclinados a pensar que o esquecimento do próprio desejo seja, sim, um fator patogênico: fala-se da *depressão* como epidemia. Num mundo de tantas promessas de felicidade, as pessoas se sentem culpadas ora por não estarem felizes, ora com o fato de que a procuram através do frio caminho do consumo (Kehl, 2004)

Finalmente: sobre o filme e alguma conclusão!

Ora, depois de planarmos por considerações psicanalíticas e sociológicas, fica óbvia nossa defesa acerca da pertinência de *Edukators*: o filme indica a necessidade de uma deseducação de nossos sentidos capturados pelo consumo, indica o necessário divórcio entre o desejo do indivíduo e seu parceiro mais permissivo, ou seja, a rede mercantil de satisfação de desejos (na verdade, mercadorias apresentadas como se fossem oportunidades de satisfação de desejos). Razão para esse divórcio? Uma simples implicância com a *sociedade de consumo*? Um gosto pela estética dos antigos países socialistas? Nada disso, a razão de criticarmos o consumismo é mais séria: ele opera uma regressão na capacidade humana de *sair de si* pela perda da capacidade de acatar o mundo exterior. Os resultados são vários: intolerância com as pequenas diferenças, perda da capacidade autêntica de desejar (depressão), desperdício e, sobretudo, o aprisionamento do indivíduo numa estrutura tóxica de estímulos mercantis que, na verdade, o congela em seus pequenos vícios.

Edukators nos lembra que o conforto proporcionado pela *sociedade de consumo* aprisiona e aliena tanto ou mais que a disciplina férrea da *sociedade do trabalho*. Isso por que, como trabalhadores e experimentando a situação real de exploração sobre o nosso corpo cansado pelas fábricas, somos estimulados pela dureza das condições a imaginar outros mundos alternativos. Na *sociedade de consumo* consumada, vive-se a ameaça constante do aprisionamento da imaginação e do devaneio sobre como o futuro irá *nos restituir a glória* perdida.

Notas

1. Ignorando um antigo debate na filosofia alemã, Freud tomava estes dois conceitos como sinônimos (Enriquez, 1990).
2. Tal manipulação é descrita em profundidade pelo herdeiro do legado frankfurtiano Wolfgang Fritz Haug (Haug, 1996).

Referências bibliográficas

- ENRIQUEZ, E. *Da Horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- KEHL, M. O espetáculo como meio de subjetivação. In: *Videologias* (org. E. Bucci e M. Kehl). São Paulo: Boitempo, 2004.

NASIO, J. *Os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ROUDINESCO, E. *Por quê psicanálise?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

SCHNEIDER, M. *Neurose e classes sociais: uma síntese freudiano-marxista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

Resumo

Este artigo é uma exposição de algumas das principais contribuições da psicanálise ao debate sobre o mundo contemporâneo. Ele discute a questão sobre como o “mal-estar na civilização” é, ao mesmo tempo, a prisão e a energia (de libertação) desta sociedade.

Palavras-chave

Cinema; Sociedade do espetáculo; Capitalismo.

Abstract

This article it's a exposition of some psycanalizes contributions to understand our society. Here we discuss how the *civilisation's malaise* is, ate the same time, the prison and the reserve of energy to escape from this society.

Key-words

Cinema; Spetacle's society; Capitalism.

Reflexos da modernização econômica brasileira no mercado editorial de revistas

Daniella Villalta

Até os anos de 1950, O Cruzeiro, era a *revista da família brasileira*. Produzida como “contemporânea dos arranha-céus”, dizia-se uma revista semanal colorida “que tudo sabe, tudo vê”. Uma publicação onde se encontrava informação, cultura e entretenimento¹.

Entretanto, após ter chegado a tiragens nunca iguais relativamente, da ordem de 500 mil exemplares, perde o poder de renovação editorial e ainda tem de abrir seus cofres para saldar dívidas contraídas por Assis Chateaubriand em suas várias empreitadas, entre elas a da rede nacional de TV ou ainda a compra de quadros para o acervo do MASP, o Museu de Arte de São Paulo criado por ele em 1947².

Além disso, o próprio mercado editorial de revistas estava se transformando e exigindo um novo tipo de orientação editorial das publicações que quisessem manter sua circulação. Luis Carlos Barreto aponta a própria concorrência editorial, a partir da circulação de novos títulos segmentados, como fator circunstancial para o desaparecimento de O Cruzeiro. Conforme diz:

O Cruzeiro decaiu por uma total incapacidade de se renovar... era ao mesmo tempo Amiga, Sentimental, Veja e Manchete. Você tinha conselhos de Julio Louzada, romance de José Lins do Rego com ilustrações de Portinari, artigos de Raquel de

Queiroz. Aquilo era um caleidoscópio. Então começaram a surgir outras revistas, algumas inclusive especializadas em rádio e TV. Era necessário que houvesse uma transformação, mas não quiseram. Enfim, depois de várias lutas internas, a revista foi enfraquecendo³.

O Cruzeiro encontrou a primeira concorrente em 1953, um semanário ilustrado chamado Manchete, que acabou por obrigá-la a buscar uma renovação no incremento visual, nas grandes reportagens e entrevistas e nas sessões de humor de Pif-Paf de Millôr Fernandes e Amigo da Onça de Péricles, e alcançando uma tiragem extraordinária para a época: 720 mil exemplares, em 1954.

A revista Manchete, criada pelo empresário gráfico Adolfo Bloch, acompanhará Juscelino Kubitschek na glória e no ostracismo. Seu modelo orientava-se por uma preocupação com a utilização de cores e com o aspecto visual, primando pela boa impressão, com fotografias bem editadas e uma linha editorial calcada no otimismo pelo desenvolvimento do país. Foi dirigida por nomes como Henrique Pongetti, Hélio Fernandes, Otto Lara Resende, Nahum Sirotsky e Justino Martins e manteve como colaboradores alguns escritores como Rubem Braga, Vinícius de Moraes, Fernando Sabino e Paulo Mendes Campos⁴.

Tanto O Cruzeiro como Manchete, que surgiram e atingiram seu apogeu quando a televisão não existia, ou mesmo depois quando ela era precária e captada apenas em poucos domicílios dos grandes centros, não encontravam um público saturado pelos veículos de massa, ao contrário, ávido por informações, de preferência aventureiras e sensacionalistas. Esse público, de acordo com o meio social da época, também queria ler e ver o processo de modernização acelerado de um Brasil de futuro promissor.⁵

Nesta mesma década, o Brasil contava com pouco mais de 50 milhões de habitantes, dos quais aproximadamente nove milhões concentravam-se no estado de São Paulo. Neste período, o número de analfabetos brasileiros girava em torno de 70% da população. É neste momento do processo histórico brasileiro que se iniciam os esforços que levaria à consolida-

ção da Editora Abril, do ítalo-americano Victor Civita, como uma corporação de mídia. E, com isso, uma sugestão de que ali se firmava um fato concreto sobre as modernas ações culturais que se instalariam no país, transformando-o em um lugar exemplar para se empreender negócios na área da cultura, com incentivos e apoio por parte do governo e um mercado que, apesar de pequeno, estava ávido por consumir os resultados de uma empreitada pela modernização nacional.

Os objetivos de Victor Civita não estavam restritos à formação do maior império gráfico da América Latina, iam além disso, pois para sustentar esse investimento era preciso ampliar o mercado leitor brasileiro. Isso incluía, segundo o levantamento histórico empreendido pelo consultor do Projeto Memória da Abril, Glauco Carneiro, trabalhar duro para exercer um papel renovador, não somente no panorama editorial, mas também, e sobretudo, “na formação de novas atitudes, influenciando hábitos da nação, aguçando curiosidade, avivando seus interesses, aprofundando sua cultura e lhe dando verdadeira dimensão do seu papel no mundo”⁶.

Nas palavras de Victor Civita há uma amostra de seu *feeling* comercial e um esboço da empreitada que viria a implementar no Brasil: “Eu tinha convicção absoluta de que tudo iria dar certo. *O Brasil era um país muito grande que não estava lendo. Havia um universo a ser explorado.* O que eu precisava era de idéias. Pelo menos duas boas idéias por dia. E sempre viria a tê-las...”⁷.

A marca Abril inicia suas atividades na Argentina no início dos anos 1940, logo após a chegada de “Cesare Civita (irmão de Victor Civita) [na América Latina], [quando] ele fundou a editora com a perspectiva de lançamento de revistas informativas”⁸. Os Civita chegaram ao país trazendo da Itália uma tradição na área gráfica onde Carlo Civita (pai de Cesare e Victor) já trabalhava desde os anos de 1920.

Títulos e números

Os números da Editora Abril vão de sete títulos entre 1950 e 1959; subindo para 27 no período de 1960 a 1969 e alcançando 121 títulos entre 1970 e 1979⁹.

Na década de 1950 a Abril é sustentada pelas fotonovelas (Capricho, Você, Ilusão, Noturno), além disso, o pato também ajuda a pagar a conta, o Pato Donald, com quem a família Civita inicia seus negócios editoriais

no Brasil, comprando os direitos de publicação¹⁰. A diversificação dos títulos infantis da Editora vem na década de 1970, com o surgimento das revistas Cebolinha, Luluzinha, Piu-Piu e Enciclopédia Disney.

Com Juscelino Kubitschek (1956-1961) e a expansão das rodovias brasileiras, a Editora Abril lança, em agosto de 1960, uma revista para o público masculino: a automotiva Quatro Rodas, que vem também para divulgar a implantação das indústrias de automóvel no país. De inspiração italiana, tem à sua frente um *expert* em revistas, o também italiano Mino Carta. A resposta ao alerta que Victor Civita recebeu de um amigo sobre o que lançar depois do sexto número da revista, já que no Brasil havia apenas seis grandes estradas, era a de que: “Haverá estradas. A indústria automobilística vai ajudar a aumentar o número de estradas”¹¹. E a convicção da família Civita era a de que elas levariam a *belíssimos recantos* do país, tornando-os valorizados turisticamente, e foi nessa direção que expandiram seus negócios, mirando o setor hoteleiro.

Em setembro de 1961, a linha de revistas femininas ganha o reforço de Claudia. “No projeto editorial de Claudia, Victor Civita informava que sua empresa investira um ano em analisar profundamente ‘as necessidades e a evolução do público feminino do nosso país’”¹². Isto é, veio para atender as mulheres dos setores médios da sociedade brasileira, aos seus anseios de consumo, à manutenção de sua confortável vida familiar, às suas dúvidas íntimas. A revista foi lançada como sendo “variada e vibrante como as mulheres que a lerão: tratará de música e flores, geladeiras, automóveis e supermercados; moda, decoração, beleza e cozinha – assuntos básicos na vida de qualquer mulher”¹³.

Na mesma década, o segmento de revistas técnicas foi atendido pelas publicações da Abril-Tec, empresa associada ao grupo Abril e responsável pelo lançamento de Transportes Modernos, em agosto de 1963. Outros títulos do núcleo foram: Máquinas & Metais, Química & Derivados, Plásticos & Embalagens, Eletricidade¹⁴. Em 1976 a Abril Tec foi desmembrada em três pequenas estruturas empresariais que assumiram as revistas técnicas¹⁵.

A *Bíblia mais bela do mundo* foi lançada em maio de 1965 e inaugurou o segmento dos fascículos da Editora Abril. O grande desafio era lançar uma bíblia em capítulos para serem vendidos em bancas de jornal e revistas, afinal não havia uma tradição no país em adquirir trabalhos gráficos fora das livrarias. Produzida a partir de textos originais, traduzidos por teólo-

gos e especialistas, a coleção vendeu 150.000 exemplares de seu primeiro número e impulsionou a fórmula dos fascículos na Editora Abril¹⁶.

Um aspecto que contribuiu de maneira decisiva para a expansão do setor de revistas, fascículos, assim como do setor livreiro, foi a criação pelo governo, em 1966, de um órgão regulador da indústria gráfica, derrubando barreiras comerciais e possibilitando a importação de novas máquinas para impressão. Isso modernizou o setor e aumentou o volume de produção respaldado na demanda criada pelo acesso ao consumo¹⁷.

Não só pelos incentivos do governo, mas simultaneamente pelo desprestígio sofrido pelo jornalismo praticado nas revistas semanais ilustradas e pela necessidade de ampliação do público leitor, o mercado editorial brasileiro descobre os produtos híbridos na comunicação escrita. Os fascículos foram os que mais se destacaram neste “meio-termo entre o livro e a revista, que chegaram a dominar o mercado jornalístico, no Brasil, em volume de exemplares vendidos, durante a década de 60 e os primeiros anos da década de 70”¹⁸. Para Alberto Dines:

(...) além das vantagens combinadas dos veículos dos quais é herdeiro, o fascículo, através de inteligente sistema de coleções, acrescentou um elemento altamente estimulante no processo de aprendizado – a participação. A Editora Abril foi a responsável pela reintrodução e consagração do sistema no Brasil¹⁹.

O primeiro ciclo de vida dos fascículos no Brasil foi na década de 1930, ainda distribuídos de porta em porta, e com versões populares de grandes obras da literatura romântica²⁰. Unindo o senso de oportunidade empresarial e a conseqüente ampliação do mercado leitor brasileiro Victor Civita investiu maciçamente no lançamento de fascículos e livros didáticos. E por isso logo criaram a Abril Cultural Ltda. em 1966, que mais tarde, em 1970, deu origem à grande Abril S. A. Cultural e Industrial, matriz de todos os lançamentos especializados produzidos nas décadas de 1960 e 70.

Em setembro de 1959 é criada a revista mensal Senhor, sob o comando de Nahum Sirotsky, além de um dos sócios da editora Guanabara, Simão Weissman. A revista vinha com o ineditismo de produzir um jornalismo de qualidade e cultura sem concessões à superficialidade. Com padrões estéticos, que impunham até mesmo à publicidade uma qualidade superior, a revista tinha capas realizadas como obras de arte. Além da equipe de

jornalismo que trazia figuras como Paulo Francis, Ivan Lessa, Luiz Lobo, Jaguar, Fortuna, Newton Rodrigues, Ivo Barroso, Bea Feitler e Carlos Lacerda (que resume e publica *A morte de Ivan Ilitch*, de Leon Tolstói) a revista publicava autores como Clarice Lispector, Guimarães Rosa e Jorge Amado. No entanto, deixou de circular após a trigésima edição, em 1963, e seu nome foi utilizado posteriormente por outras publicações.

Em julho de 1967, surge Exame, como um encarte nas revistas técnicas de circulação dirigida. A publicação é anunciada pela tradicional carta de apresentação assinada por Victor Civita como tendo o intuito de “fornecer subsídios práticos para solucionar os problemas econômicos, financeiros, fiscais, trabalhistas e gerenciais” para as empresas, “focalizando todos os assuntos do ponto de vista do executivo que precisa tomar decisões”. Numa segunda fase, a revista, também baseada em modelos internacionais de publicações do gênero, é reapresentada por Victor Civita: “(...) Exame, uma publicação com personalidade própria que deverá representar, no Brasil, o papel de Business Week nos Estados Unidos, L’Expansion na França e Management Today na Inglaterra”²¹.

A revista mensal Realidade surge em 1966 com uma proposta revigorante para o jornalismo brasileiro praticado em revistas. Alberto Dines a define como “(...) fotográfica, agressiva, Realidade, da Editora Abril, renova o conceito de fazer revista”²². Ganha expressão ao publicar duas reportagens: uma sobre a tropa brasileira enviada à República Dominicana em 1965 e que foi recebida hostilmente por essa população, sob o título “Brasileiros Go Home” (ganhadora de um prêmio Esso), e outra a respeito do exílio de Jango e Brizola no Uruguai, as duas assinadas por Luiz Fernando Mercadante.

Com a evidência da nova revista da Abril, a partir da publicação dessas duas reportagens, Assis Chateaubriand dedica a elas um artigo onde afirmava que, há alguns meses, os Associados haviam cogitado junto aos militares a publicação das mesmas duas matérias em O Cruzeiro, a que teriam sido *advertidos para que não se metessem em tal aventura*. Para Chateaubriand, “combater a colaboração militar do Brasil ao continente e reviver Jango e Brizola em nosso país é um privilégio dos Civita”. E prosseguindo, propunha que se concluísse desse episódio que “Civita é um apátrida, está no Brasil para ganhar dinheiro, e não passa de outro tentáculo de Time-Life”²³.

Chateaubriand não era o empresário mais indicado para fazer essa acusação, afinal seus colaboradores mais próximos, como João Calmon e

Edmundo Monteiro, fizeram sondagens anteriores para a consolidação de parcerias com empresas estrangeiras de comunicação e os Associados.

Sobre os Civita serem apátridas interessados em ganhar dinheiro no Brasil, Mino Carta também diz que “os Civita viam o país como um bom lugar para se fazer negócios, além de se encantarem pelos coqueiros das praias brasileiras e levarem em conta o fato de que aqui ainda podia-se tomar, vez em quando, uma boa caipirinha de maracujá”²⁴.

A essa altura, a estrutura gráfica da Editora Abril já estava preparada para trabalhar semanalmente com grandes tiragens, afinal havia a experiência com os altos números da circulação dos fascículos, com as grandes tiragens de Realidade e a solidez empresarial do grupo que era fundamentalmente favorecida pelo esquema de distribuição feito por uma de suas empresas: a Dinap S.A. – Distribuidora Nacional de Publicações. Além disso, o faturamento da Editora chegara aos US\$ 28 milhões. Conforme diz Roberto Civita: “Era um bom momento. O momento da criatividade, de grande expansão da empresa. A Abril estava a toda... E o que foi o gatilho? Realidade. Quando Realidade iluminou o céu, embora transitoriamente, naquele ano de glória eu tive a maluquice de dizer: vamos, chegou a hora”²⁵.

A experiência com a publicação de Realidade gerou um acervo de informações vital para a produção de notícias. O Dedoc, Departamento de Documentação da Editora, renovou os arquivos editoriais das redações e sistematizou as informações disponíveis. Alberto Dines diz dessa sistematização de informações que, em princípio, era utilizado apenas pelos jornais diários como no caso do Jornal do Brasil, cuja “finalidade (...) não era apenas armazenar informações e pô-las a serviço da reportagem, *copy* e editoriais. Esta versão do ‘*Research Department*’ era adotada então nos grandes jornais americanos”²⁶.

A organização de um material extensivo servia de apoio para melhor circunstanciar o noticiário, além disso, “a TV obrigou o jornal diário a tornar-se seletivo e também a escolher melhor os assuntos sobre os quais iria concentrar-se”²⁷. Para o lançamento de uma publicação com periodicidade semanal e caráter informativo era imprescindível que fosse organizado todo o material armazenado pela editora, para facilitar a seleção dos mais importantes e úteis aos seus objetivos jornalísticos.

Além da sistematização de informações, a Editora Abril já havia mobilizado recursos técnicos garantidos e bastante sólidos e mão-de-obra competente para a realização da empreitada, isto é, operários orienta-

dos pela divisão capitalista do trabalho e intelectuais formados pelas profissões tecnocratas em alta.

Era apenas disso que precisavam os Civita para lançar seu semanário de informações: o filho convence o pai e *Veja* é lançada nos moldes da *Time* americana e não da *Oggi* italiana. Afinal, os semanários ilustrados já estavam perdendo terreno junto ao público que via suas expectativas iniciais de informação sendo supridas pelo telejornalismo, que ganhava espaço e se consolidava no Brasil.

Mercado de bens simbólicos e gramática publicitária no contexto de surgimento da revista *Veja*

O desenvolvimento do mercado de bens simbólicos no Brasil recebeu influência direta do desempenho das agências de publicidade, que serviu para a cristalização e a manutenção de um hábito cultural que previa o consumo de produtos culturais que fossem portadores das idéias internacionais, modernizadoras e preferencialmente, norte-americanas.

As empresas jornalísticas, editoriais e televisivas brasileiras acordavam com anunciantes milionários e, na contrapartida, publicizavam as idéias necessárias à consolidação do modelo de modernização, através dos produtos estrangeiros que eram veiculados nesses meios e seus conceitos valorativos.

Essa aliança ia bem enquanto a linha editorial dos meios era favorável à política de idéias que vinha dentro destes produtos anunciados. Ao menor sinal de desalinhamento ideológico entre as partes, os meios passavam a sofrer de um crônico isolamento em termos de investimentos publicitários, que se apresentava de forma geral e irrestrita. Quer dizer, eram dizimados do mercado por falta de anunciantes.

As páginas de *Veja* não sofreram nenhum tipo de boicote por parte dos anunciantes internacionais. Embora após seu primeiro número o volume de publicidade tenha diminuído devido às conseqüentes quedas na circulação – que era o resultado de problemas técnicos na produção da revista – isso nunca ocorreu por incompatibilidade entre a linha editorial da revista e as agências norte-americanas e seus anunciantes.

Entre os anunciantes internacionais, destacaram-se nos primeiros quatro números observados empresas e produtos tais como: *Philips*, *Chrysler do Brasil*, *Biblioteca Científica Life*, *Shell*, *Perkins Motores*, *Renner* (tecidos sintéticos), *Itamaraty Willys*, *Johnson & Johnson*, *Atlantic*, *Royal Label*, *Telefunken*, *Walita*, *Siemens*.

E entre os nacionais destacaram-se: Eletrobrás (Centrais Elétricas Brasileiras), Loteria Federal, Plano Nacional de Habitações, Rede Globo de Televisão (anunciando a novela Passo dos Ventos e a Gata de Vison), Banco do Estado de São Paulo, Prefeitura de São Paulo, Viação Cometa, dentre outros.

A questão dos anunciantes, das agências de publicidade e das revistas estrangeiras foi incansavelmente discutida por Genival Rabelo na intenção de chamar a atenção do governo, mobilizar a opinião pública e salvaguardar a sobrevivência das publicações nacionais, que como já foi dito, sofreu muitas baixas.

Naquilo que chamou de “a gramática publicitária” encontrou elementos que o levaram a discutir com persistência a influência dos escritórios brasileiros das agências de publicidade pela escola americana que, “não se interessava por tiragens de jornais e revistas, mas pela circulação paga, isto é, pelo número de exemplares vendidos nas bancas e livrarias, ou distribuídos através de assinaturas”²⁸, e que serve de explicação para a fixação de Victor Civita pelos índices do IVC – Instituto Verificador de Circulação, órgão privado que registra todos os passos dos periódicos lançados no Brasil a partir de 1968, ano de início de suas atividades.

A revista Veja é lançada no contexto da organização capitalista da cultura, como um produto cultural em sintonia com o projeto de modernização do Brasil através da implantação definitiva do capitalismo internacional. Ao menos era isso que dizia a *Carta do editor* publicada no primeiro número da revista e assinada por Victor Civita:

O Brasil não pode mais ser o velho arquipélago separado pela distância, o espaço geográfico, a ignorância, os preconceitos e os regionalismos: *precisa ter informação rápida e objetiva a fim de escolher rumos novos. Precisa saber o que está acontecendo nas fronteiras da ciência, da tecnologia e da arte no mundo inteiro. Precisa acompanhar o extraordinário desenvolvimento dos negócios, da educação, do esporte, da religião. Precisa, enfim, estar bem informado. E este é o objetivo de Veja*²⁹.

Objetivo em comum tinha o então presidente Costa e Silva, conforme seu discurso na Escola Superior de Guerra, proferido em março de 1968: “Estamos construindo uma grande civilização no hemisfério sul porque recusamos nos curvar ao determinismo geográfico”, e Veja colabora nessa

tarefa ao pretender, através da informação, dirimir as diferenças regionais em nome de uma prática jornalística *aglutinadora* das diversidades de um país de proporções continentais.

Dentro da década na qual surgiu, o ano de 1968 foi consagrado como tendo refletido um dos mais agitados e profundos movimentos sociais mundiais. Em meio a esse movimento social intenso surge o semanário de informações. Segundo informações do Dedoc, o ano de lançamento de *Veja* foi definido como resposta à consolidação do projeto, nada tendo a ver com um possível jogo de cena.

A linha editorial praticada em *Veja* no início de sua trajetória prometia algo mais do que simples matérias sobre generalidades. As primeiras capas indicavam que a nova publicação da Abril estava alinhada às fileiras mais politizadas do país, o que já transparecia em sua primeira capa sobre as divergências entre os comunistas.

O jornalista Raimundo Pereira aponta que quanto às orientações que a revista seguiu na publicação de suas matérias, principalmente em períodos críticos da política brasileira como o do seqüestro do embaixador americano (Charles Burke Elbrick), ou quando da ascensão de Médici, sendo esse notoriamente adepto à repressão pela tortura, “mesmo as melhores coisas que a gente fez, no fundo era um compromisso ali (...) tinha de qualquer maneira vender o peixe deles [da editora, através de suas publicações]³⁰”.

Embora o modelo de jornalismo praticado por *Veja* não fosse editorialista ou opinativo, havia a necessidade de preservar a autonomia da redação, garantindo a liberdade de expressão e as posições ideológicas de seus colaboradores e, ao mesmo tempo, cuidar do texto levando em conta salvaguardar os objetivos de expansão empresarial da Editora Abril.

Projeto Falcão – os zeros da revista Veja

O *Projeto Falcão*, nome dado ao processo de fomento da revista, incluiu a realização de 14 números *zero*, pilotos da publicação que serviram de teste ao modelo almejado. Foi iniciado em 1959, época da consolidação da Editora Abril como um complexo gráfico moderno e potente, no contexto do fortalecimento do setor industrial brasileiro.

A idéia inicial para uma nova publicação da Abril veio de navio junto com Roberto Civita, filho do fundador do Grupo Abril no Brasil, Victor

Civita, que retornava ao país após anos de estudo e trabalho nos Estados Unidos. Seu entusiasmo inicial por fazer uma revista semanal ilustrada demorou a contagiar o pai. Ainda no fim da década de 1950, Victor Civita, já convencido de que o projeto valeria a mobilização de esforços humanos e capitais, viaja a Roma para propor a Mino Carta que retorne ao Brasil para dirigir, em um primeiro momento, a revista automobilística Quatro Rodas e, mais tarde, “uma revista chamada Veja, um semanário ilustrado semelhante à Look americana, ou à Life, ou à Oggi italiana”³¹.

Quanto à escolha do modelo orientador da receita editorial da revista, Mino Carta diz que “o projeto inicial cogitado para a nova publicação pretendia ser uma revista capaz de concorrer com Manchete, portanto pretendia ser uma revista semanal ilustrada”³². O próprio título já pressupunha uma revista ligada às imagens. Carta aponta que uma explicação para o fracasso inicial é justamente o fato de que “a campanha publicitária preparou o público para uma revista do tipo Manchete, do gênero revista ilustrada, no padrão Life”.

No entanto, no final da década de 1960, o modelo de jornalismo proposto pelas revistas semanais ilustradas estava em franca decadência. As revistas O Cruzeiro e Manchete, por exemplo, começaram a usar a cor com regularidade a partir de 1957, como uma maneira preventiva à ação das imagens móveis da TV, nessa época ainda em preto-e-branco. A estratégia colorida adotada pelas revistas semanais ilustradas, no fim dos anos 1950, levou seus números de circulação a uma elevação substancial e superou os padrões técnicos internacionais, mas isso não garantiu sua viabilidade. “A densidade informativa dos jornais diários (...) e a velocidade da TV foram exercendo uma tremenda pressão sobre o jornalismo ilustrado semanal, que depois da fase de ouro entrou em crise.”³³

Alberto Dines explica ainda que

(...) o fechamento das três principais revistas americanas (Colliers, Look e Life) e o declínio de Paris-Match são os fatos mais expressivos do panorama. Em todo o mundo, o mercado das ilustradas foi grandemente atingido. No Brasil, depois do florescimento dos anos 1960, o gênero inclinou-se sensivelmente para baixo. Exceção deve ser feita às interpretativas e às publicações especializadas, que, ao contrário, tiveram aumento substancial de tiragens como de novos títulos³⁴.

A experiência positiva com Realidade, lançada pela Abril em 1966 e caracterizada pelas autênticas reportagens que publicou, mais a segurança de um parque gráfico competente, incentivou Roberto Civita a apostar no projeto de Veja. Em suas palavras: “Para os arquivos da nova revista – Veja – também como Realidade – saiu de uma reflexão minha, feita em maio de 59 (!), logo depois de minha chegada. E foi comprada no dia 6/7/59 por algo como 20 contos!! Se ela tiver a mesma sorte de Real.[idade], será ótimo”³⁵.

O modelo trazido dos Estados Unidos decepcionou os anunciantes em sua versão brasileira pelas sucessivas quedas em suas tiragens. Os jornalistas também desanimaram ao ver o produto final propagado pela parafernália publicitária. Em uma nota da Tribuna da Imprensa tem-se um exemplo da reação da classe ao surgimento da revista:

É o Time em edição provinciana, vestido modestamente, em roupa caseira, mas na verdade com uma tremenda pretensão. São 68 páginas que chegam a comprometer o jornalismo nacional, que afinal de contas não é tão subdesenvolvido como a péssima qualidade da revista quer fazer crer. É impressionante como se pode pegar um original excelente (o TIME tem uma “linha” e uma “orientação” que condenamos, mas do ponto de vista jornalístico é admirável) e copiá-lo jogando fora todas as suas qualidades. Veja é a negação do jornalismo, não tem nada que se salve, por maior que seja a boa vontade do leitor³⁶.

A reação do público também não foi favorável ao produto: em 1968, os consumidores de revistas estavam acostumados com dois tipos de publicações: as semanais ilustradas, representadas por Manchete e o modelo de revista de *economia e política* da internacional Visão. Veja vinha com uma proposta diferente para os padrões brasileiros, “abria um verdadeiro leque, passava a se interessar por tudo”³⁷.

Em setembro de 1968, a Editora Abril lançou no mercado editorial de revistas o primeiro número da publicação **Veja e leia**. Esta expressão complementar ao nome vinha acima do título, em letras bastante pequenas como “forma encontrada pela editora para contornar o registro internacional da revista americana Look”³⁸, tendo sido suprimida no n° 216 de 1975,

quando Look deixou de circular. Porém, a expressão complementar ao nome deve-se também ao fato de já haver no Brasil, desde 1955, o registro da marca Veja em nome de Rubens P. Mattar, distinguindo: “jornais, revistas, livros, almanaques, álbuns, folhetos e tudo o mais apontado na classe 32, Diário Oficial de 06/01/1955”³⁹.

Sua primeira capa trazia, sobre um fundo vermelho, os símbolos do comunismo, a foice e o martelo, e a chamada “O grande duelo no mundo comunista”, abordando o tema sob a perspectiva da invasão da Tchecoslováquia pelo Pacto de Varsóvia, que aconteceu em agosto do mesmo ano, em uma matéria que trazia o título “Rebelião na galáxia vermelha”. Com relação a essa capa, Victor Civita expressou certa preocupação, dizendo em uma entrevista comemorativa aos 20 anos da revista que “não gostou, porque poderia parecer que estávamos fazendo propaganda dos comunistas”⁴⁰. E, definitivamente, essa não era a orientação política da família Civita e nem a perspectiva editorial das publicações da Editora Abril, nem nunca viriam a ser.

A consolidação da revista junto ao mercado consumidor levou alguns anos para acontecer e não teria podido sobreviver se não tivesse por trás, a sustentá-la, um grupo econômico poderoso, como a Abril.

Com características próprias, embora baseada nos consagrados semanários norte-americanos Times e Newsweek, e diferente de outras publicações bem-sucedidas da editora, como Claudia, que no início da década de 1960 vem trazer discussões sociais entremeadas aos movimentos feministas, e Realidade que vinha com o projeto de reportagens profundas para *descobrir um país que não era mostrado pelos noticiários*, a revista semanal de informação Veja, orientada para a integração de um país continental através da notícia, surgia três meses antes do Estado militar editar o Ato Institucional nº5. O reflexo do Ato em Veja aparece logo em sua décima quinta edição, de 18 de dezembro de 1968, que trouxe na matéria de capa uma foto do presidente da República, Marechal Arthur Costa e Silva, sozinho no Congresso, sem nenhuma chamada ou legenda, tendo sido apreendida logo que chegou às bancas.

Na opinião de Mino Carta, a dificuldade para implementar esse modelo de jornalismo esbarrava em dois problemas que possuíam graus de importância diferentes: o primeiro,

Mais ameno e fácil de contornar, era o fato de que o possível público leitor da nova revista não estava acostumado com uma revista de pequeno formato, fotos pequenas, muito texto que, além de informativo, propunha uma perspectiva dos acontecimentos da vida nacional; afinal era interpretativo. O segundo, mais incisivo, dizia respeito ao fato de o mundo inteiro estar vivendo um momento de inquietações e aqui havia, além do mais, um regime ditatorial e absolutamente senhores, que ao menor sinal de rebeldia de uma publicação não hesitaria em demonstrar sua força⁴¹.

A publicação da Abril conhece logo no início de sua circulação o êxito dos quase 700 mil exemplares vendidos de seu primeiro número, e anos subsequentes de fracasso (de 1968 a 1972), que culminaram quando sua circulação caiu continuamente até que as vendas caíram abaixo de 40 mil exemplares, embora haja outras fontes que registrem a queda em até 19 mil exemplares. Em um documento “interno e confidencial”, datado de 12/12/68, Raymond Cohen e Domingo Alzugaray propõem algumas alterações e cortes que chama de paliativos, como por exemplo, ter uma estimativa mais realista de circulação, aumento do preço da capa para NCr\$ 2,00 a partir de setembro, compensar os anunciantes no ano de 1969, redução de custos com transporte, salários da redação e encargos sociais, papel e contatos comerciais, dentre outros. Na conclusão do comunicado endereçado a Roberto Civita, Cohen expressa descrédito com relação aos caminhos tomados pela publicação:

Tudo isto, evidentemente, não passa de paliativos. A revista, como atualmente está elaborada, carrega um prejuízo potencial e permanente de um milhão de dólares anuais. Nada indica possibilidade de recuperação a médio prazo (1 ano), nem o atual decréscimo da circulação permite prever a faixa de estabilização. Dentro de 3 semanas (até o fim do mês), a revista – possivelmente – estará vendendo 60.000 ex/ed.! Isto para mim significa que a sua própria existência estará em jogo. O problema não será como mantê-la (ou custear seu prejuízo) e sim quando fechá-la ou mudá-la radicalmente.⁴²

Mino Carta interpreta esse fracasso como inerente ao processo de experimentação do modelo, que demonstraria seus problemas na prática, só podendo ser corrigido a cada edição, e também ao já anunciado problema de recepção do público, muito mais acostumado às revistas ilustradas, como Manchete do que aos modelos de jornalismo interpretativo não utilizado no Brasil.

Já a interpretação de Élio Gaspari, jornalista da redação da revista (até a saída de Mino) e editor (já ao lado de José Roberto Guzzo como diretor, na década de 1980) para a consecutiva queda na circulação da revista é a de que ela começou sem força ou teor político em seus artigos, “por isso não conseguia decolar”. Gaspari credita a Raimundo Pereira a formação de uma equipe capaz de produzir boas reportagens políticas. “Tendo aprendido o *caminho das pedras*, Veja prossegue e ganha estabilidade”⁴³.

O jornalista afirma ainda que a revista ficou de pé a partir da doença de Costa e Silva, no fim de agosto de 1969, e se consolida dentro do período estudado, quando *embarca* na candidatura de Geisel (1973-74), tornando-se o único órgão da imprensa que assume uma posição política, “isto porque a desarticulação política da imprensa era uma coisa generalizada, não havia reportagem política na grande imprensa”⁴⁴.

A avaliação que faz o jornalista Raimundo Pereira sobre os primeiros anos da revista é centrada no problema da experiência adquirida a cada edição para que se consolidasse o “estilo Veja” e o problema da censura. Conforme diz:

Para a revista se consolidar, teve um processo de aprendizado, de moldar o estilo de redação (...) há um estilo que era o estilo da revista Veja, que era o estilo da revista semanal de informações (...) o [modelo] Time deu uma nova forma [ao modelo de jornalismo interpretativo], porque a revista semanal de informação é uma coisa muito antiga, o modelo, digamos, básico é o Economist, que tem mais ou menos o dobro da idade de Time. Então nosso trabalho foi evoluindo, existiu um estilo que foi buscado nos Estados Unidos, eles fizeram um convênio com a Newsweek, que é o estilo de revista que era como se tivesse sido escrito por uma pessoa só e que todo mundo pudesse ler, então você tinha que transformar todos os assuntos em uma linguagem mais ou menos padronizada.

(...) o que eu posso dizer é que, aparentemente, ninguém sabia direito como fazer isso, como fazer uma adaptação... parece que é uma tecnologia, você aprender o modelo e fazer um tipo de jornalismo que não é noticioso, ele busca dar uma perspectiva, traçar um panorama, não é editorial também, não é editorializado no sentido de ser explícito no que está recomendando, mas ao mesmo tempo tem uma opinião, um ponto de vista, que é o ponto de vista da empresa.⁴⁵

Com relação a esse ponto de vista da Editora Abril, Raimundo Pereira diz que está também relacionado ao período de censura, a partir do AI-5.

Embora a censura mais sistemática e violenta vá demorar (...) ela começa em 1971-72, antes ela é assistemática, ela reprime... tanto é que as grandes matérias de Veja sobre tortura são de 1970. Às vezes, as pessoas não percebem isso. (...) Então foi muito difícil, porque você tinha um modelo e não sabia como chegar lá, isso dependia de um conjunto de muita gente e a Veja tinha muita gente, acho que a Veja alugou os melhores talentos ali (...) mas não tinha o tal estilo, as características que o Mino [Carta] procurava muito era o estilo irônico, elegante, rápido, fácil, com imagens, cheio de imagens, que simplificasse a compreensão, e isso foi uma coisa meio às cegas, ele é um estilista, uma pessoa muito preocupada com a forma das coisas, e a revista não achou isso durante muito tempo. Tinha também aspectos políticos envolvidos, você não podia buscar um estilo numa revista de opinião mais clara, a opinião vinha mais disfarçada nesse estilo.⁴⁶

O fato é que além de todos esses argumentos de seus colaboradores existe um que, por si só, já impôs à publicação que caminhasse às cegas: a falta de uma pesquisa mercadológica previamente elaborada, para que se pudesse ter um panorama do público potencial da revista.

Realmente, como pensávamos, não houve nenhuma pesquisa formal antes do lançamento de Veja. O lançamento deveu-se mais ao *feeling* de Victor Civita (normalmente acertado quanto

à oportunidade de lançamento de uma publicação) que o país comportava uma revista semanal de informações nos moldes de *Time* e *Newsweek*. Claro que foram “sondados” os anunciantes e as agências de publicidade, mas nada minimamente que fosse parecido com uma pesquisa mercadológica.⁴⁷

Como estratégia de recuperação da força da revista, em maio de 1969, por uma sugestão creditada a Mino Carta, a publicação começa a superar o rombo financeiro que havia se formado. Um dos pontos desta estratégia foi a criação de um encarte de fascículos semanais sobre a história da conquista da Lua, que terminariam na semana em que a *Apolo 11* chegasse ao satélite; outro ponto foi a criação de uma entrevista semanal de abertura da revista e ainda, um *caderno de investimentos*, que a encerraria em cada edição. Essas medidas ajudaram a publicação a se recuperar: “A conquista da Lua” em fascículos recobrou o interesse dos leitores, as entrevistas consagraram as *páginas amarelas* e o *caderno de economia*, já publicado anteriormente em outras revistas técnicas, foi tão bem-sucedido que se transformou em uma publicação independente em 1970, a revista *Exame*.⁴⁸

Apenas a partir de 1973 a revista começa a se pagar e a cobrir os prejuízos causados à editora. Os valores das perdas nos dois primeiros anos da publicação são estimados em US\$ 6 milhões – quase o valor total previsto para ser gasto no projeto da revista⁴⁹. A implantação, em 1972, de uma operação de assinaturas, que ao final de quatro anos alcançou os primeiros 100 mil assinantes, assegurou ao menos um número significativo para uma publicação que pretendia alcançar a totalidade do território nacional.

O fato que melhor explica o pleno sucesso de vendas do primeiro número é a mobilização proposta por uma imensa e substantiva campanha publicitária. Criada pela agência *Standard* sob o comando dos publicitários Roberto Duailib, Neil Ferreira e Anibal Gustavini, a campanha incluiu a veiculação de um⁵⁰ programa de 12 minutos especialmente produzido pela rede Record de Televisão e transmitido em rede nacional, no horário nobre das 22 horas do domingo que antecedeu seu lançamento, onde se apresentava ao futuro público leitor as imagens da produção da revista. Na mesma noite de domingo aconteceu um jantar para 600 pessoas na boate paulistana *O Beco* e nas salas de cinema de todo o país, antes da exibição dos filmes em cartaz, foi veiculado um documentário de Jean Manzon sobre o lançamento da revista, feito nos meses anteriores, durante o preparo dos pilotos.

A campanha baseava-se nas rápidas transformações mundiais, na agitação política, nas novas descobertas da ciência e na necessidade que têm os homens e mulheres de saber, *de modo claro, o sentido de tudo isso*. As peças publicitárias impressas eram veiculadas em outras publicações da casa, como *Claudia* e *Realidade*. Além disso, as bancas de jornal expunham pequenos cartazes anunciando o lançamento⁵¹.

A nova publicação da Abril chegou às bancas ao preço de NCr\$ 1,00 e trazia como um presente de lançamento o mapa do Brasil, talvez como um reforço ao fato de que o país não podia mais viver isolado em seus regionalismos. Nas palavras de Mino Carta, a campanha publicitária realizada era “capaz de vender até 700 mil rolos de papel higiênico”⁵².

Quer dizer, através da publicidade, lançou-se uma expectativa gerada pela necessidade de consumir um novo produto apto a trazer para os leitores potenciais informações sobre os fatos ocorridos no Brasil e também fora dele. O investimento publicitário no novo veículo garantiu as 63 páginas de anúncios vendidas de antemão para saírem já na primeira edição, tendo deixado um resíduo de 31 anunciantes que deveriam estar no número 2 e dos quais 20 desistem, e a partir do número 4, resta apenas um anunciante fixo da revista, a Souza Cruz, que tendo comprado “no escuro” 52 capas manteve o contrato⁵³. Os números seguintes já não contaram com a mesma sorte, o investimento publicitário diminuiu, “não ultrapassando as dez páginas”⁵⁴. A drenagem de dinheiro de outras publicações, principalmente o Pato Donald, capacitou a revista a manter-se em circulação até que se descobrissem meios e estratégias para corrigir o problema.

Para garantir que a revista chegasse aos seus potenciais leitores, havia um bem estruturado e fundamental esquema de distribuição montado para que não houvesse um só rincão do país que fosse privado de receber o novo modelo de informação jornalística⁵⁵. A propósito disso, Élio Gaspari atribui o fracasso inicial de *Vêja* a um erro de *marketing* ou *empresarial*. “O fato de não haver o projeto de assinantes é que comprometeu a circulação nos primeiros anos”, o que pode ser considerado de fato. No entanto, Gaspari justifica ainda que nessa época “o temor dos assaltos já existia e ninguém gostava muito de ir às bancas de jornal se expor, tirar o dinheiro da carteira para efetuar a compra de revistas, além do fator comodidade” (de se receber a revista via correio), fato que não parece proceder, senão a venda de jornais diários em bancas estaria fadada à supressão. No entanto, um dos problemas da época era a pouca eficiência dos correios para este tipo de entrega dirigida e com limite de tempo.

O fato concreto é que a publicação foi se aperfeiçoando, ganhando força e garantindo espaço permanente nas bancas de jornal e na preferência da classe média brasileira, que a elegeu como o arauto da intelectualidade no país. Era a possibilidade de adquirir semanalmente uma parcela de modernidade, impressa em máquinas estrangeiras, conforme modelos estrangeiros e com uma nova perspectiva de observação dos fatos: a interpretação, ainda uma novidade para o jornalismo brasileiro. O jornalismo interpretativo, ou analítico, relaciona-se com o investigativo onde, “ao inquirir sobre as causas e origens dos fatos, busca também a ligação entre eles e oferece a explicação da sua ocorrência”⁵⁶. Outra definição para essa prática é descrita como sendo “a notícia comentada e analisada subjetivamente, de maneira sintética e, muitas vezes, bem-humorada”⁵⁷.

A prática jornalística em *Veja* é calcada, segundo a própria Editora Abril, em *três ingredientes básicos*:

1. A procura constante por informação exclusiva, que os leitores não podem encontrar em nenhum outro lugar;
2. A explicação clara e cuidadosa dos fatos, que são sempre checados e apresentados em uma linguagem acessível; e
3. A colocação das notícias em contexto e perspectiva, analisando as tendências e esclarecendo as implicações de todo fato novo, e que influência terá na vida do leitor enquanto cidadão, estudante, empresário, dona-de-casa, turista, paciente, assalariado e assim por diante.⁵⁸

A escolha do modelo norte-americano em lugar dos modelos europeus foi justificada por Mino Carta porque os modelos de jornalismo norte-americano eram uma boa opção editorial e também financeira. No aspecto econômico, as vantagens se expressavam em termos de impressão: o modelo era menor e isso barateava seu custo e, do ponto de vista editorial, a escolha se justificava por ser uma tendência mundial no jornalismo, os modelos europeus não estavam em voga à época⁵⁹. Apesar dessa escolha para aquele momento e com os objetivos da empreitada, Mino afirma em uma entrevista publicada no início da década de 1990 que

(...) se uma fonte de inspiração tem de ser procurada [para a prática de um jornalismo com ‘originalidade’], que seja o modelo europeu de imprensa. Na Europa Ocidental, pratica-se um jornalismo que, do ponto de vista econômico, é

mais adequado às nossas condições e, do ponto de vista político, garante muito mais personalidade do jornalista dentro da máquina do jornal⁶⁰.

As inovações no campo das telecomunicações, a partir da década de 1960, significavam o próprio princípio da modernização, da industrialização renovada, da possibilidade de transformações sociais que trariam para o momento presente um futuro por antecipação. Para países latino-americanos, como no caso do Brasil, o fortalecimento da indústria de mídia representava a participação num projeto invejável, espelhado no modelo máximo de produção cultural para consumo.

Veja em 40 anos

A revista *Veja* é um produto cultural forjado nos anos de 1960 em meio à consolidação do mercado de bens simbólicos. Esse mercado reforçava simbolicamente a atmosfera de modernidade que permeava a vida das classes médias urbanas e supostamente bem informadas do Brasil.

Nos seus primeiros anos – entre setembro de 1968 e fevereiro de 1976 – sua produção editorial alcançou êxito através de uma prática jornalística que juntou as técnicas e o *know how* industriais adquiridos no mercado editorial internacional à visão dos talentos jornalísticos acerca da realidade conflituosa que conformava a sociedade brasileira.

Seus modelos inspiradores foram os consagrados semanários informativos norte-americanos e sua base empresarial era absolutamente internacionalizada, mas o processo de feitura de sua receita editorial não escapou à sensibilidade de seus agentes, os jornalistas, que procuram afirmar seus estilos críticos, irônicos ou elegantes às páginas impressas da nova revista.

O valor comercial da empreitada foi incentivado e favorecido por um modelo econômico que capacitou e fortaleceu a iniciativa privada. Há um elo entre os interesses empresariais da Editora Abril – que fica claro quando se comparam as *Cartas do Editor* assinadas por Victor Civita – e o discurso do poder vigente. Seu objetivo empresarial, de promover a aglutinação de um Brasil grande, potente e unido através das publicações de sua Editora, realizou-se plenamente a partir do momento em que os setores médios da sociedade, que detinham uma considerável parcela da mal distribuída renda do país, se encantaram com as revistas que a Abril lançou

levando em conta a medida de seu gosto médio e também seus segmentos. Considerando-se que as mídias *conversam* entre si, as grandes publicações da Editora trouxeram para essas parcelas, através da publicidade de seus anunciantes, outros produtos do ideário modernizador.

As relações que os atores sociais estabelecem no contexto da repressão da censura à produção jornalística foram marcadas por uma ruptura que modificou a estruturação da redação de *Veja* com a saída de Mino Carta em 1976, comprometendo, a partir daí, a qualidade editorial da revista. No entanto, a substituição de Carta é encarada de forma pouco traumática uma vez que os editores-chefes, José Roberto Guzzo e Sérgio Pompeu eram as pessoas que estavam diariamente no embate junto aos jornalistas, além de pertencerem ao *casting* da redação desde o início da publicação.

A revista *Veja* já vinha sendo modificada sutilmente em sua estrutura desde 1972. Para que se recuperasse do infundável rombo que provocava no orçamento da Editora Abril, sua receita editorial contou com o acréscimo de gráficos, imagens fotográficas e ilustrações para que pudesse atender à demanda externa ao seu campo de produção, isto é, seus leitores. Afinal, estando num mercado editorial já bastante estruturado, tinha que atender aos desígnios de seus consumidores para que sua existência pudesse fazer sentido.

A partir de 1976, *Veja* estabiliza-se definitivamente e passa a operar um número médio de 170 mil exemplares/semana. Dois anos mais tarde passa por uma reforma gráfica, introduzindo maciça e definitivamente o uso da cor em todas as suas imagens; sua circulação mantém uma média de 250 mil exemplares/semana, dos quais 200 mil fazem parte do *mailing* de assinantes.

Em 1979, Élio Gaspari passa a trabalhar em sintonia com José Roberto Guzzo e atribui-se à dupla o novo estilo de talento que se potencializou, o que Luis Nassif diz ter sido “um misto de senso comum com matérias brilhantes, tendo como foco uma classe média não muito sofisticada”⁶¹. Gaspari foi responsável pela redação dos principais textos desta fase: o Caso Baumgarten, a doença, agonia e morte de Tancredo Neves, dentre outros. Nesse período Guzzo trabalhou diretamente na seção de Economia e Negócios.

No começo da década de 1980, a revista *Veja* alcança 400 mil exemplares/semana, com 340 mil assinantes. O parque gráfico da Editora Abril torna a ser modernizado com a aquisição de novas máquinas e com um reajuste na distribuição de suas publicações.

O padrão de jornalismo que se estabelece com a saída de Gaspari e Guzzo, é pautado pela supressão dos chamados filtros técnicos, que autorregulam a prática jornalística, evitando a distorção ou a manipulação dos fatos e das informações. A partir dos anos 1990, o jornalismo denunciante, com matérias acusatórias e agressivas entram em cena. Os acusados não são ouvidos, os dossiês assumem o lugar das fontes e o critério passa a ser o da desqualificação e do ataque. Junta-se a inexperiência de jovens jornalistas às posturas relapsas e questionáveis, do ponto de vista da ética, dos antigos diretores de redação, que ascendem aos cargos de comando imprimindo seus estilos às páginas da revista.

Se no início de sua história, a revista teve dificuldades por não haver um público preparado para seu modelo interpretativo, atualmente Veja faz já parte do hábito de leitura da classe média brasileira.

As revistas semanais ilustradas preenchem no Brasil uma necessidade importante de leitura, devido à sua longevidade e alcance nacional, especialmente entre as classes médias, que não compram jornais diários. Ao contrário dos jornais, possuem um universo grande e próprio de leitores, distinto do universo dos protagonistas das notícias, e mantém com esse público, fortes laços de lealdade. Nas funções de determinação da agenda e produção de consenso atuam como usinas de uma ideologia atribuída às classes médias, inclusive no reforço de seus preconceitos. A lealdade às classes médias fez dessas revistas as condutoras da campanha contra o presidente Collor de Mello, que confiscara suas poupanças.⁶²

Atualmente, o modelo de jornalismo que a revista tem praticado recebe críticas contundentes e lhe rendem até a acusação de uma *impostura jornalística*. Considerada um fenômeno de anti-jornalismo nos últimos anos, a publicação da Editora Abril está no centro dos debates públicos, figurando como uma revista que compromete a imagem institucional da imprensa brasileira.

Apesar das críticas que recebe, parece continuar faltando auto-crítica por parte de seus colaboradores. O diretor de redação, Eurípedes Alcântara, quando perguntado a respeito de suas atividades diz que “um diretor de redação tem que continuar escrevendo e apurando”. Na mesma entrevista

é convidado a expor as marcas de Veja e seus possíveis métodos de fazer jornalismo e diz que:

A Veja tem mais uma cultura e uma tradição do que mesmo um método. A marca da revista, muitas vezes pouco compreendidas em escolas de Jornalismo, é não se refugiar sob o conforto da imparcialidade. Veja tem e defende posições e princípios, sem rodeios. A Veja acredita na democracia e na economia de mercado.⁶³

Mas a incompreensão de sua cultura e tradição jornalística não se restringe às escolas de jornalismo. As redes sociais contam com inúmeras comunidades que execram a revista e questionam a opção editorial daqueles (estimados pela Editora Abril em 5 milhões de leitores) que ainda se valem dela para agendar seus temas de discussão para a semana e balizar suas opiniões a respeito dos acontecimentos políticos, econômicos e culturais do país e do mundo.

Sua receita editorial resulta num misto de contrapropaganda dos temas que não lhes são favoráveis, termômetro para medir a opinião pública de uma classe média com tendências conservadoras, jornalismo de baixa qualidade e estratégias de *marketing*. Entre uma coisa e outra, os Civita reafirmam suas posturas empresariais, reavivam suas posições políticas e, através do discurso da revista, desacreditam as vozes dissonantes sem perder a convicção que os guia desde sempre: a crença de que o Brasil grande das classes médias consumidoras vê melhor o mundo e a si próprio pelos olhos da revista, que se tornou *indispensável* e, atualmente, ao completar seus 40 anos, se sente capaz de construir o *Brasil que queremos ser*.

Notas

1. Maria Celeste Mira. “Constituição e segmentação do mercado de revistas no Brasil: o caso da Editora Abril”. INTERCOM. Recife: UFPE, set. 1998.
2. Alberto Dines (org.). *100 anos que fizeram história. Grandes momentos do jornalismo brasileiro nos últimos 80 anos*. Campinas/São Paulo/São Paulo: Labjor/Observatório da Imprensa/LF&N, 1997.
3. Vladimir Sacchetta (coord.) *Emporium Brazilis. Memória e produção cultural. Projeto história da revista no Brasil – 1812-1999. Editora Abril 50 anos*. São Paulo: Dedoc. p. 162. n/editado.
4. Alberto Dines, op.cit. p.40.
5. André Luiz Piva de Carvalho. *Quadros maquiados. Gênese e produção de sentido da imagem em revistas tendo como modelo a narrativa das capas da revista Veja enfocando Fernando Collor de Melo*. São Paulo: ECA/USP, 1998.

6. Glauco Carneiro. *Fazendo a cabeça do país. Introdução à história das Editoras Abril e Nova Cultural e do seu papel na difusão de inovações dentro da sociedade brasileira*. São Paulo: Dedoc, 1986. p. 14. n/ publicado (grifos meus).
7. Idem, *ibidem* (grifos meus).
8. “Epopéia Editorial: uma história de informação e cultura”. São Paulo: Abril, 1987. Apud Renato Ortiz. *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
9. Idem, *ibidem*. p. 123.
10. *Veja*, 23/5/1980.
11. Glauco Carneiro, *op. cit.*, p. 37.
12. Idem, p. 45.
13. Idem, p. 46.
14. Idem, p. 50.
15. Idem, p. 51.
16. Idem, p. 53.
17. Renato Ortiz, *op. cit.*, p. 130.
18. Alberto Dines, *op. cit.*, 72.
19. *Op. cit.*, pp. 73-74.
20. Idem, *ibidem*.
21. Idem, p. 77.
22. Idem, p. 79.
23. Fernando Morais. *Chatô. O Rei do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
24. Entrevista concedida à autora em São Paulo, na redação de sua revista *Carta Capital* no dia 11/12/1998.
25. Ulysses Alves de Souza. A história secreta de *Veja*. Revista *Imprensa*, setembro de 1988.
26. Alberto Dines, *op. cit.*, p.70.
27. Idem, *ibidem*.
28. Genival Rabello. *O capital estrangeiro na imprensa brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p. 27.
29. Victor Civita. Carta do Editor. *Veja*, n. 1, setembro de 1968. (grifos meus.)
30. Entrevista concedida à autora em Londrina, nos dias 15 e 16 de novembro de 1998.
31. Nara Damante. *Veja* volta-se para o futuro para comemorar seus 25 anos. Revista *Meio & Mensagem*, 06/09/1993.
32. Entrevista concedida à autora em São Paulo, na redação de sua revista *Carta Capital* no dia 11/12/1998.
33. Alberto Dines, *op. cit.*, p. 73.
34. Idem, pp. 79-80.
35. Arquivos do Dedoc – Departamento de documentação da Editora Abril, pesquisado em maio de 1998.
36. *Veja*. *Tribuna da Imprensa*, 11/11/1968.
37. Mino Carta in: Carlos Eduardo Lins da Silva, *op. cit.*, p. 28.
38. A história secreta de *Veja*. Revista *Imprensa*, setembro de 1988, p. 85.
39. Documento interno dirigido a Luis Carta e intitulado “Resultado de busca solicitada” de 25/6/59. Dedoc.
40. Os 20 anos de *Veja*. *OESP*. 10/9/88.

41. Entrevista concedida à autora em São Paulo, na redação de sua revista *Carta Capital* no dia 11/12/1998.
42. Arquivos do Dedoc – Departamento de documentação da Editora Abril, pesquisado em maio de 1998.
43. Entrevista concedida à autora na sede da *RBS TV*, em São Paulo, no dia 11/12/98.
44. Idem.
45. Entrevista concedida a autora na redação da Oficina de Informação em São Paulo, no dia 25.05.99.
46. Idem.
47. Informações obtidas através de e-mail enviado em 27/05/99, por Jorge Miguel Acosta Soares, sob supervisão da chefia do Dedoc.
48. Carlos Eduardo Lins da Silva, op. cit., p. 29.
49. O que há por trás da maior revista semanal do país. *Folha de S. Paulo*, 02/12/1987.
50. Ulysses Alves de Souza. A história secreta de *Veja*. Revista *Imprensa*, setembro de 1988. p. 88.
51. Entrevista concedida à autora em São Paulo, na redação de sua revista *Carta Capital* no dia 11/12/1998.
52. Ulysses Alves de Souza. Idem, p. 90.
53. Carlos Eduardo Lins da Silva. Idem, ibidem.
54. *Veja* volta-se para o futuro para comemorar os seus 25 anos. *Meio & Mensagem*, 06/9/1993.
55. Entrevista concedida à autora na sede da *RBS TV*, em São Paulo, no dia 11/12/98.
56. Célia Regina Chaim. *Veja* e a afirmação do jornalismo interpretado. *Cadernos de Jornalismo e Comunicação*. n. 37. jul./ago., 1972.
57. Idem.
58. A revista mais lida e comentada do país. Revista *Marketing*, ago., 1992.
59. Entrevista concedida à autora em São Paulo, na redação de sua revista *Carta Capital* no dia 11/12/1998.
60. José Marque de Melo e Carlos Eduardo Lins da Silva. *Perfis de jornalistas*. São Paulo: ECA/USP-FTD, 1991.
61. NASSIF, Luis. Uma análise de caso: a revista *Veja*. Artigo disponível em www.luis.nassif.googlepages.com/quatrocapitulos
62. Bernardo Kucinski, op. cit., p. 17
63. LIMA, Daniela. Entrevista com Eurípedes Alcântara. *Jornal Laboratório das Faculdades Integradas Hélio Alonso – FACHA*. Maio de 2008.

Referências bibliográficas

- CARNEIRO, Glauco. *Fazendo a cabeça do país. Introdução à história das Editoras Abril e Nova Cultural e do seu papel na difusão de inovações dentro da sociedade brasileira*. São Paulo: Dedoc, 1986.
- CARVALHO, André Luiz Piva de. *Quadros maquiados. Gênese e produção de sentido da imagem em revistas tendo como modelo a narrativa das capas da revista *Veja* enfocando Fernando Collor de Melo*. São Paulo: ECA/USP, 1998.
- DINES, Alberto (org.). *100 anos que fizeram história. Grandes momentos do jornalismo brasileiro nos últimos 80 anos*. Campinas/São Paulo/São Paulo: Labjor/Observatório da Imprensa/LF&N, 1997.

KUCINSKI, Bernardo. *A síndrome da antena parabólica. Ética no jornalismo brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

LUCE, Henry R. The American Century. Editorial da revista Life. Nova Iorque: H. R. Lucy; Farrar & Rinehart, Inc., 1441. Apud SCHILLER, Herbert. *O império norte-americano das comunicações*. Petrópolis: Vozes, 1976.

MELO, José Marque de e LINS da SILVA, Carlos Eduardo. *Perfis de jornalistas*. São Paulo: ECA/USP-FTD, 1991.

MIRA, Maria Celeste. Constituição e segmentação do mercado de revistas no Brasil: o caso da Editora Abril”. *INTERCOM*. Recife: UFPE, set. 1998.

MORAIS, Fernando. *Chatô. O rei do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

RABELLO, Genival. *O capital estrangeiro na imprensa brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SACHETTA, Vladimir (coord.) *Emporium Brazilis. Memória e produção cultural. Projeto história da revista no Brasil – 1812-1999. Editora Abril 50 anos*. Dedoc. n/editado.

Periódicos

ARBEX JR., José e outros. Quem tem medo da revista Veja? Ele não: você olha e vê prepotência, falta de escrúpulos, falta de respeito.... *Caros Amigos*. Março de 2008.

DAMANTE, Nara. *Veja volta-se para o futuro para comemorar seus 25 anos*. Revista *Meio & Mensagem*, 06/09/1993.

LIMA, Daniela. Entrevista com Eurípedes Alcântara. *Jornal Laboratório das Faculdades Integradas Hélio Alonso*. Maio de 2008.

SOUZA, Ulysses Alves de. A história secreta de *Veja*. Revista *Imprensa*, setembro de 1988.

Veja. *Tribuna da Imprensa*, 11/11/1968.

Veja: retrospectiva de ¼ de século. In: *Veja*, edição 1311.

A revista mais lida e comentada do país. Revista *Marketing*, ago., 1992.

Blogs

NASSIF, Luis. Uma análise de caso: a revista Veja. Artigo disponível em www.luis.nassif.googlepages.com/quatrocapitulos

Entrevistas realizadas pela autora

CARTA, Mino. Entrevista concedida à autora em São Paulo, na redação de sua revista *Carta Capital* no dia 11/12/1998.

PEREIRA, Raimundo Rodrigues. Entrevista concedida à autora em Londrina, nos dias 15 e 16 de novembro de 1998.

_____. Entrevista concedida à autora na redação da *Oficina de Informação* em São Paulo, no dia 25.05.99.

GASPARI, Elio. Entrevista concedida à autora na sede da *RBS TV* em São Paulo, no dia 11/12/98.

Resumo

Este artigo é parte da dissertação de mestrado da autora e trata de contextualizar o surgimento da revista de informação *Veja*, no final de década de 1960, em meio à consolidação do mercado de bens simbólicos no Brasil. Observa os reflexos da modernização econômica brasileira no mercado editorial de revistas e na formação dos conglomerados de mídia como a Editora Abril e passa em revista os 40 anos da publicação.

Palavras-chave

Revista *Veja*; Mercado de bens simbólicos; Modernização econômica brasileira.

Abstract

This article is part of the master's dissertation and the author comes to contextualize the emergence of the magazine *Veja*, at the end of decade of 1960, amid the consolidation of the market for symbolic goods in Brazil. Notes the impact of economic modernization in the Brazilian market of magazines publishing and training of media conglomerates such as publisher magazine in April and passes the 40 years of publication.

Key-words

Veja magazine; Market for symbolic goods; Brazilian economic modernization.

Cuidar do Ser: sociabilidade feminina e hermenêutica em um conjunto habitacional da Zona Sul do Rio de Janeiro¹

Soraya Simões

Introdução

O jurista e filósofo alemão Wilhelm Schapp, em seu livro *Envolvido em histórias* (*In Geschichten verstrickt*, 1953), diz que “não há outro tipo de encontro com o ser que não aquele que fornece histórias”. Por histórias, é importante lembrar, Schapp entende não a história do mundo, que sintetiza o desdobramento histórico de muitos e variados eventos, mas as histórias cotidianas, vividas e contadas por cada um de nós para ouvintes tão específicos quanto variados.

Uma história contada é testemunho de uma existência singular no mundo, e quem a conta o faz para um ouvinte qualificado do qual se espera saber entender as razões do narrador. Pois, como Schapp faz lembrar, as histórias *mobilizam* as pessoas. E, como lembram também Mello e Vogel, autores que reconheceram a importância do legado sobre as narrativas deixado por Wilhelm Schapp, “uma história bem contada, isto é, que tenha capturado a atenção imaginativa dos seus ouvintes, faz de cada um deles candidato a recontá-la”². Neste processo de se contar e ouvir histórias, ganha forma um tipo específico de organização social da experiência³, da qual “decorre o postulado segundo o qual não há nem pode haver narrativa desinteressada”⁴:

O narrador procura, na ganga bruta de sua audiência, simpatizantes, cúmplices, consoladores, conselheiros, padrinhos e patronos, ou como quer que se caracterizem estes seus potenciais companheiros, pessoas dispostas, em maior ou menor grau, a compartilharem venturas e desventuras, ou, no espírito de Benjamin e Schapp, o pão das suas histórias⁵.

A narrativa, portanto, tem sempre um destinatário que ajudará o narrador, por sua vez, a dar certos contornos, certos *modos de dizer* uma história para que esta, “suscitando a empatia, torne comunicável a experiência complexa”⁶. Para que as histórias, entretanto, alcancem esse estado ótimo de comunicação, é preciso, ainda, que saibamos o lugar e o momento mais adequado para que elas sejam contadas de maneira apropriada para a boa compreensão da audiência.

As narradoras e as ouvintes das histórias que vamos agora conhecer são parte de um contexto urbano carioca onde estas ganham vida e sentido especial. Flexiono aqui o gênero – *as* narradoras e *as* ouvintes – pois estas histórias, do modo como são contadas e interpretadas, revelam alguns dramas constitutivos do universo feminino dessas habitantes da cidade que têm em comum papéis sociais – são mães biológicas e adotivas, esposas, “trabalhadoras”, etc. – mas também o endereço – o conjunto habitacional Cruzada São Sebastião do Leblon⁷ – e as experiências que ali encontram lugar.

Seus papéis, associados ao endereço que possuem, ganham uma densidade única, pois “a Cruzada”, ou Bairro São Sebastião do Leblon, foi construída nos anos 1950 pela Cruzada São Sebastião, associação católica criada por Dom Hélder Câmara para, com o apoio do governo municipal e federal, urbanizar todas as favelas da então capital federal em um prazo de 10 anos⁸. Ou seja, ao longo de todos esses anos, um dos problemas que continua assombrando os moradores da Cruzada, como muitos dos mesmos acentuam, é o “estigma da pobreza” que se associa à imagem da “favela”. Os jornais de grande circulação, como O Globo e Jornal do Brasil, veiculam notícias que têm na Cruzada um único cenário: o de batidas policiais e “reduto de bandidos”⁹. Como se não bastasse, as dívidas de IPTU, também noticiadas nas manchetes dos jornais¹⁰, de tempos em tempos reacendem o fantasma da “remoção” que, durante os anos 1960 e início dos anos 1970, impulsionou a maior diáspora compulsória de moradores da cidade, “removidos” das favelas, sobretudo daquelas situadas na Zona Sul do Rio, para conjuntos habitacionais situados nas periferias da cidade.

Portanto, o nivelamento condicionado pela perspectiva da pobreza e, por conseguinte, da dívida, torna indistinta a heterogeneidade existente entre os moradores da Cruzada e as relações estabelecidas entre esses e os demais moradores do bairro. Instala-se o sentimento de usurpação de suas características singulares e de todo o esforço investido cotidianamente na condução de suas vidas pessoais. O tema central – pobreza – restitui a ambigüidade da falsa homogeneidade, situando o complexo de relações entre vizinhos, condôminos, parentes e amigos naquele sistema mais amplo, representado pelo bairro do Leblon, ou ainda, pela Zona Sul do Rio de Janeiro.

Sociabilidade feminina

Sociabilidade, conforme a definição de Simmel, é a *forma lúdica da sociação*, que, por sua vez, é a “forma pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses”. A importância das interações que ganham a forma *sociativa* reside no fato de que elas conduzem o homem a viver com outros homens, agir por eles, com eles, contra eles, organizando, deste modo, de maneira recíproca, as condições necessárias *para que ele influencie os outros e seja por eles também influenciado*¹¹.

É importante, ainda, esclarecer que *lúdico*, na língua portuguesa, é algo “que se faz por gosto, sem outro objetivo que o próprio prazer de fazê-lo”. O antepositivo ‘*lud(i)-*’, possui como acepções possíveis a noção de jogo, divertimento, recreação, recreio, folga; mas também brinquete, insulto, zombaria, ultraje. Supõe divertir-se, gracejar, fazer festa; ou, em outro sentido, jogar com, fazer conluio, ludibriar. Todas essas acepções são contempladas pelo inglês *to play*: representar, brincar, jogar.

Sociabilidade, como figura em dicionários da língua portuguesa, é, por sua vez, uma “característica do que é sociável”, um “prazer de levar a vida em comum”, uma “inclinação a viver em companhia de outros”, uma “apetição para viver em sociedade”, uma “socialidade”. O antepositivo *soci-*, presente em todos esses termos, significa “que acompanha”, possuindo também, como acepção, as idéias de aliado e de companheiro.

O que importa para os nossos propósitos, entretanto, é ressaltar o caráter fundamental e estratégico dos vínculos, constantes ou efêmeros, do *estar juntos* para este conjunto de mulheres que têm em comum alguns papéis sociais, a condição de serem migrantes ou filhas de migrantes e, sobretudo, o *endereço*: um conjunto habitacional situado em um dos bairros mais valorizados do Rio de Janeiro.

Portanto, chamo de *sociabilidade feminina* o tipo de sociação, de interação cotidiana, que tem lugar nos apartamentos – sobretudo nas cozinhas, ou seja, no domínio da casa, da domesticidade, do *foyer* proeminentemente regido pelas mulheres – e através da qual se transmite e se adquire uma série de *medidas* fundamentais para a exposição adequada de si no mundo exterior – a partir da perspectiva *das mulheres*. Ressalto, desde já, que o tópico que permeia e amalgama esta sociabilidade é, contudo, a *convivência*. Para fins estatísticos, convém ainda dizer que oito dos 10 prédios do conjunto são administrados por *síndicas* e que a Associação de Moradores é presidida por uma mulher, apoiada pela chapa “Mulheres em Ação”. Além disso, 59,35% das famílias residentes na Cruzada São Sebastião são chefiadas pelas mulheres, enquanto 40,65% o são pelos homens¹². Ou seja, um número considerável de conflitos coletivos e domésticos é administrado por mulheres.

O acesso, entretanto, a esse tipo de sociabilidade que qualifico de feminina é franqueado pela cozinha, esse lugar, por excelência, do *fazer*. Mas, “de um fazer repetitivo, banal”, como assinala Sefarty-Garzon¹³. São estas qualidades de um fazer constante, justamente, as que fazem da cozinha uma oficina que em nada deve àquela do alquimista. Ambas são da ordem da transformação. Do cru e do cozido, do estranho e do hóspede, do prescrito e do interdito, do sujo e do limpo, da pedra filosofal para se converter algo ordinário em objeto de grande valor. A cozinha, recinto de entrada cotidiana das casas ocidentais, opõe o estado de natureza ao estado de cultura. E se nela se elabora o alimento, elabora-se, também, nesse local marcado pela oralidade, as soluções para os problemas da vida e da alma. Na língua portuguesa, o próprio verbo comer advém da idéia de *comensalidade* (*com + edère*), que, por sua vez, implica no hábito de *frequentar a casa de e comer junto com* aqueles que nela habitam.

Comer junto, conversar. “A cozinha é o lugar desse duplo prazer, lugar dessa oralidade que toma inúmeras formas e se exprime de maneira irreduzível através dos múltiplos e minúsculos imperativos do gosto pessoal, do estilo próprio de fazer a cozinha, de comer e de falar”¹⁴. O balé de gestos, encenado por quem se ocupa da preparação do alimento na cozinha, levanta odores e sabores. Ao seu redor, uma melopéia convidativa se precipita diante do recém-chegado o envolvendo de modo sutil nessa *hospitalidade* tão significativa de uma casa, composta de dimensões sensíveis ao olfato, ao paladar e ao tato, todos esses sentidos freqüentemente eclipsados pelo império da visão.

Como que desprovido de uma face visível, pública, o tipo de trabalho que se exerce na cozinha para a manutenção dos corpos da família “parece cair fora do campo de uma produtividade visível, valorizável”¹⁵.

Mas as mulheres para cujas casas se dirigem outras mulheres têm ou já tiveram a oportunidade de mostrar, publicamente, algumas de suas qualidades, especialmente as morais. São síndicas, “barraqueiras”¹⁶, atuam em frentes coletivas, dirigindo a Associação de Moradores da Cruzada, o Conselho de Síndicos, o Clube das Mães; criaram a creche e outras associações políticas, esportivas ou sociais no conjunto; se ocupam com o próximo e com o bem comum¹⁷ e são chamadas pelos demais moradores de “fundadoras”, categoria local para a idéia de “velha guarda”. Aqui, porém, trata-se de uma categoria flexionada no gênero feminino. São mulheres; mães, sobretudo, que vieram removidas da favela da Praia do Pinto para os apartamentos da Cruzada São Sebastião – conjunto que, ao contrário do que ocorre com as favelas, tem uma data precisa de *fundação* – e que, hoje, são uma espécie de relicário dessa experiência única e original que a Cruzada São Sebastião proporcionou aos favelados da ex-capital federal. São, enfim, pessoas que guardam uma memória coletiva e que estabeleceram localmente uma identidade pública da qual emana o seu poder e autoridade.

Soninha é “barraqueira” e mora no primeiro bloco da Cruzada São Sebastião, onde ficam os apartamentos menores, conjugados. Ali, o único cômodo congrega inúmeras atividades femininas em um mesmo momento. Nesse gineceu vespertino, suas parentes, amigas e vizinhas se reúnem para a realização das tarefas. Se Soninha precisa aplicar o Henê nos cabelos, sua irmã, que mora no bloco três, é quem vem lhe aplicar o produto. Munida de luvas e pincel, forra o chão com jornal de modo a preservar o piso claro dos respingos negros. A amiga Daisy, moradora do bloco dois, nesse momento, lhe prepara a comida e, entre um tempo e outro de cocção, vai até ao térreo levar ou trazer contas para pagar. A irmã sai para o trabalho e uma vizinha chega para substituí-la, trazendo consigo outro produto para finalizar o tratamento dos cabelos de Soninha.

Nesse intervalo, ela pega o celular e telefona para o filho. Quer saber se ele está com todos os seus documentos. Na ocasião, explica que sempre lhe faz a mesma pergunta, pois tem consciência de que na cidade em alerta, como anda o Rio de Janeiro, “a *cor* é um problema”. A discriminação que podem vir a sofrer encontra-se intrinsecamente associada ao contexto urbano específico em que vivem.

Em outra vez, quando não carecia de cuidados com a estética, as amigas presentes em sua casa apenas apreciavam a conversa e a cerveja gelada. Passamos a tarde na prosa, sem outro serviço que pudesse ausentar uma das convivas, ainda que por alguns instantes. As idades variavam entre 18 e 56 anos. Mas a tópica afirmada e reafirmada concernia ao universo feminino. Ou melhor, ao universo do cuidado feminino: era a família, filhos, maridos, namorados, afetos, convivências possíveis, impossíveis, problemáticas. Tudo sempre entremeado por palavras de estímulo, esperança, “as coisas não de se resolver”.

Na casa de Dona Teresa, moradora e ex-síndica do bloco nove, soube que sua nora havia perdido a mãe. O desconsolo era ainda maior, pois a nora não morava mais na Cruzada. Há pouco tempo mudara-se com o marido, filho de Teresa, para a Zona Oeste da cidade, lugar distante e que ainda hoje sofre com a restrição de horários dos transportes. “Quem é que vai cuidar dela? Não tem ninguém por perto nem para lhe fazer um mingau! Ela precisa de alguém que cuide dela nessa hora, ela não pode deixar de comer. Tem que comer!”.

Especialmente durante um momento de fragilidade, alimentar alguém é *persuadir* esse alguém. É “ter um olho no padre e outro na missa”, “um no sacristão, outro na sacristia”, como diz Dona Teresa. Ou seja, é transportá-lo, por meio das palavras, a um momento futuro e luminoso, fazê-lo perceber que um momento é diferente do outro, tudo acaba, tudo se transforma, enfim, entretê-lo e seduzi-lo com a *esperança* enquanto se mantém os olhos atentos ao ato daquele que necessita de cuidados. Há momentos como este, em especial, em que comer depende praticamente da conversa. Pressupõe, portanto, um que fale para um outro que escute.

Em seu apartamento no bloco seis, Danusa, senhora muito ativa, vendedora de cosméticos, recebe a jovem desiludida. Descobriu recentemente uma amante do marido. A cada novo dia ela traz novidades sobre o sentimento perturbado que a move ultimamente. Conta o que fez, o que procurou, o quanto se expôs, o que ainda vai fazer “se...”. A cozinha da senhora vendedora de cosméticos transforma-se ora em uma espécie de confessionário – a moça lhe conta atitudes que ela mesma condena, e se arrepende – ora em consultório psicanalítico – em sua narrativa, ela tenta elaborar o que se passou e mobilizar a ouvinte na tentativa de, juntas, encontrarem solução. Nesse depósito de palavras expurgadas a dona da casa, enfim, cumpre a função de acompanhar, através do relato, cada passo dado pela jovem martirizada pela dor da traição.

As mulheres mais jovens ou que têm a vida sexual ativa são as que alimentam essa sociabilidade com suas narrativas. Seus dramas são material de trabalho e serão interpretados durante o preparo da comida ou do café. A anfitriã, em torno da qual essas rodas se formam, é portadora da palavra central e mestre na arte do contraponto. As idosas da audiência, vizinhas e comadres vez por outra presentes, em geral, aquietadas pelo tempo de vida, ouvem e manifestam o que pensam a respeito esboçando-o pelo movimento da face. Sobrancelhas sobem e descem, os olhos arregalam, procuram outros olhos cúmplices, a boca se estica ou se comprime. Dependendo da narrativa do dia e da variedade etária das que acompanharão a história, uma cozinha se transforma em um manancial de sensibilidade histriônica. É o momento ideal para se adquirir conhecimento sobre a moral, a crítica, a ética, o clímax e outros parâmetros da gramática dos sentimentos, e também sobre as fisionomias que constituem modos de enunciação das inúmeras gradações entre o acordo e o desacordo a respeito do que se conta.

Viria dessa forma de socialização na vida moral o sentido profundo da voz passiva “ser nascido e criado”, expressão com que, comumente, moradores do conjunto se apresentam quando pretendem realçar certas qualidades morais?

A hospitalidade que encontramos nessa sociabilidade feminina equivalente, em uma dada proporção, àquela caracterizada pelo trabalho dos terapeutas da Alexandria multicultural de Fílon. Contemporâneo de Cristo, esse judeu hermeneuta das Escrituras, junto com o seu grupo trabalhava pela saúde do corpo e da alma e, assim, pela “salvação e cura do Ser”.

Soteria, palavra grega que exprime tanto saúde quanto salvação, se faz possível, segundo os terapeutas, através do dom da *escuta* e do domínio *palavra*. Ela, a palavra, é a chave para a interpretação da condição humana.

Fílon, enraizado na tradição judaica, mas inteiramente aberto à contribuição estética e filosófica dos gregos, entendia que “o homem está condenado a interpretar”¹⁸. E é nisso, exatamente, que reside a sua liberdade. Interpretar é o jogo levado a sério pelos hermeneutas; o exercício necessário para conduzir a vida da melhor – ou pior – maneira possível.

O terapeuta não cura. Ele *cuida*. É na figura do cozinheiro e do tecelão que, em *Górgias*, Platão qualifica o *therapeutes somatos*, aquele que “cuida do corpo”. *Therapeutes* possui, de fato, dois sentidos fundamentais: “servir, cuidar, render culto” e “tratar, sarar”¹⁹. O corpo é cuidado quando a alma, divindade que o habita, é bem cuidada, quer dizer, “cercada de um culto

sincero” que a mantenha protegida das imagens e das palavras (*logoi*) que possam lhe fazer adoecer. O terapeuta é quem cuida da *ética*, isto é, quem zela pela direção do desejo a fim de ajustá-lo para um fim adequado ao ser que se encontra desorientado em suas paixões e apegado a uma idéia²⁰.

As mulheres em torno das quais se organiza a sociabilidade feminina na Cruzada São Sebastião cumprem um papel semelhante. São hermeneutas da convivência nesse justo sentido: ao escutarem os pequenos dramas cotidianos das que as visitam e colocarem em circulação, na oralidade praticada em suas cozinhas, suas *medidas* a propósito de cada tema, elas as conduzem à apreciação de um novo quadro diferente daquele presente, motivo de suas angústias e inquietações.

Como ensina Platão, a quem Filon apreciava, o terapeuta não cura – ele cuida. Saber ouvir é cuidar da palavra. E sobre isso é importante lembrar a observação feita por Rebeca, senhora romena, que há alguns anos mora na Cruzada e é vizinha de Dona Teresa: “Minha vida aqui dentro mudou muito quando *aprendi a ouvir* o que Teresa me dizia”.

Migração e adaptação: duas tópicas incontornáveis para uma etnopsiquiatria

Em um estudo publicado em 1996, Ferreira²¹ constatou que no Rio de Janeiro grande parte das internações psiquiátricas se davam com

(...) pacientes migrantes, que sofriam a perda de seus referenciais culturais e que passavam por um processo particularmente adverso e agressivo de aculturação, levando-os muitas vezes a descompensações psicóticas. Então, corriam o risco de se verem “psiquiatrizados”, já que sua situação existencial carecia de compreensão e eram desconsiderados seus valores culturais em choque com a cultura na qual estavam inseridos e que tendia a desqualificá-los e denegri-los, fazendo com que a perda de referenciais identificatórios valorizados se acentuasse ainda mais²².

Em 1979, na França, o Serviço de Psicopatologia do Hospital Avicenne de Bobigny passou a oferecer uma terapia nova, chamada, então, de etnopsiquiatria²³. Seus pacientes eram, em sua grande maioria, originários do Magrebe, da África e das Antilhas, e sofriam as dificuldades de adaptação, sem responderem positivamente ao tratamento terapêutico tradicional.

Esta nova abordagem terapêutica, segundo Prado, passou a ressaltar “o valor dos recursos terapêuticos das sociedades ditas tradicionais”²⁴, considerando, como um de seus enunciados teóricos fundamentais, que “a psicoterapia, em senso estrito, não existe”²⁵. Seguindo o mesmo pressuposto dos terapeutas contemporâneos de Fílon, habitantes da Alexandria multicultural da era cristã, o que existe são, pois, “autoterapias suscetíveis de serem deslançadas por ‘indutores’ ou ‘operadores’”²⁶, o que, enfim, traz à luz a importância da *interação terapêutica* e, com ela, modificações técnicas consideráveis no modo de acolhimento dos pacientes.

O atendimento etnopsiquiátrico é feito em grupo “de diferentes origens culturais”, como sublinha Prado, mas todos profissionais: “médicos, psiquiatras, psicólogos, antropólogos, assistentes sociais e/ou outros profissionais que por alguma razão estejam envolvidos com o caso”²⁷. No entanto, a autora assinala que deste grupo devem participar pessoas que partilham do mesmo grupo étnico do paciente ou que conheçam o seu contexto de vida cotidiana, ou seja, as grandes expectativas, as rupturas e os confrontos de valores próprios da experiência de migração e, por conseguinte, de *adaptação*²⁸.

Prado observou ainda, em sua experiência em etnopsiquiatria no contexto urbano carioca, que o atendimento funcionava até o momento de se propor uma prescrição. A partir daí os pacientes abandonavam a consulta, constatação que a levou a considerar que as prescrições não se mostravam convincentes, pois condensariam “no imediato de sua representatividade a ambigüidade do processo transferencial”²⁹. A narrativa do paciente e seu modo de interagir com o terapeuta seriam, por assim dizer, *interrompidos* por uma prescrição. Esta antecipação, partindo do terapeuta, jogaria por terra a eficácia terapêutica, que é, fundamentalmente, a “capacidade de contatar e de dar sentido às vivências, psíquicas e culturais, deslançando a possibilidade de *elaboração*”³⁰ do vivido pelo próprio paciente, através de suas narrativas.

Quando Dona Teresa veio para o Rio de Janeiro, com apenas 14 anos, em 1952, os sintomas que sentiu tão logo veio morar na favela da Praia do Pinto foram diagnosticados pelo médico, que a atendeu naquele então, como depressão. Até hoje, quando discorre sobre sua chegada ao Rio de Janeiro, vindo de Guaraciaba, interior do Ceará, Dona Teresa contrapõe a lama que encontrou na favela da Praia do Pinto com o terreirão bem varrido e arejado à sombra de árvores frutíferas de sua casa cearense.

A romena Rebeca, por sua vez, não partilha de um passado vivido na favela da Praia do Pinto, lugar de onde vieram os moradores dos prédios da

Cruzada São Sebastião do Leblon³¹. Mas, como muitos de seus vizinhos, encontrou em um núcleo residencial dito “de baixa-renda” a possibilidade de morar na cidade, sobretudo em um bairro bem equipado e, portanto, valorizado, após empreender uma viagem migratória igualmente provida de muitas vicissitudes e adversidades. Rebeca hoje está com 61 anos e chama algumas senhoras da Cruzada pelo apelido carinhoso de “mãezinha”. Estas senhoras, segundo conta, a ajudaram a adaptar-se no conjunto, “inclusive dando conselhos”. Antes de ir morar na Cruzada Rebeca morou em um conjunto residencial vizinho – o Conjunto dos Jornalistas –, mas, embora contemporâneo daquele construído pela Igreja, o Jornalistas, como hoje é chamado, foi erguido com os fundos de um dos Institutos de Aposentadoria e Pensões (IAPs)³² que beneficiavam categorias profissionais. A mudança do Jornalistas para a Cruzada transformou a sua vida de maneira incomensurável. Muitas de suas clientes – Rebeca é esteticista e cabeleireira – recusaram-se a entrar em seu novo local de moradia. A mulher estrangeira se viu ainda mais só, sem os filhos, sem o marido e, por fim, sem as clientes. Por isso o termo “mãezinha”. Com essas protetoras aprendeu “a observar mais do que se expor em conversas na rua”.

Considerações finais

“Essa vai ser difícil consertar”. Com esta frase Dona Teresa surpreendeu a etnógrafa, que já vinha elaborando o presente artigo, durante uma conversa certa tarde em sua cozinha, a respeito da moça, proveniente de Goiânia, há meses acolhida em sua casa. A moça trabalhava como empregada doméstica em um dos prédios do entorno e, por indicação de outras mulheres, voltou a procurar Dona Teresa lhe pedindo acolhimento. Estava com sérios problemas relacionados à bebida, e há pouco havia sido dispensada do serviço pela namorada do seu patrão.

Torna-se então incontornável considerar o *acolhimento* de mulheres, feito por outras mulheres em torno das quais – e em cujas cozinhas – esse tipo de sociabilidade se constitui, como um procedimento bastante difundido entre as populações urbanas de baixa renda³³. E isto por diversas razões que são comumente atribuídas (e reduzidas) a uma mera necessidade de ajuda mútua na prestação de serviços domésticos. A pesquisa empírica, no entanto, nos mostra que este tipo de acolhimento feminino, que, conforme vimos, ocorre sobretudo nas cozinhas desse conjunto habitacional, possui a dimensão de uma *propedêutica*.

Assim, este tipo de acolhimento, seja por momentos breves de conversa, seja por uma frequência de coabitação no mesmo espaço doméstico por dias ou até mesmo meses, consiste em uma sociabilidade que é, ela mesma, uma técnica, um método, um modo de proceder que define, através desse contar e ouvir histórias privadas em ambiente privado, quais são os problemas, os papéis e os comportamentos observados pelas mulheres e, com eles, os sintomas que podem anunciar os desdobramentos positivos ou negativos de cada caso narrado.

Talvez seja importante também considerarmos o significado mesmo da palavra *acolher*, aludindo a refúgio, proteção e conforto físico e moral³⁴. Além disso, seu antepositivo, cuja origem está no verbo latino *lego*, possui como derivados *colligo*, de onde provém o verbo *acolher*, mas também o verbo *escolher* e o substantivo *cole(c)tivo*; e *diligo*, que significa amar com escolha, considerar, honrar, gostar; enfim, *dileção*, *diligência*. Todas essas noções sustentam uma identificação entre essas pessoas que exercem funções semelhantes no âmbito da vida doméstica, mas também no espaço social e moral da vida comunitária que partilham enquanto habitantes do mesmo conjunto habitacional, ou da mesma *vizinhança*.

Outro fator relevante é que todas essas mulheres que conhecemos, e que acolhem outras em suas casas, são devotas de alguma fé e freqüentam igrejas – majoritariamente a católica, de onde proveio a associação fundada por Dom Hélder Câmara, responsável pela construção dos prédios, e a qual integra o projeto arquitetônico original do conjunto com a Igreja Santos Anjos.

O viés através do qual se interpretam as narrativas veiculadas nas cozinhas, com isto, não é isento da lógica regida pelos credos. Daí a idéia de “cura”, ou de *restabelecimento* ou *restauração* de um fluxo de vida interrompido ou impedido pelos problemas identificados ou redefinidos pela prática narrativa em curso nesses encontros privados.

Ao recorrerem às casas dessas mulheres, cuja capacidade interpretativa se legítima de várias maneiras, especialmente pelos papéis que têm a oportunidade de desempenhar publicamente no âmbito da comunidade, as que a elas recorrem afligidas por problemas de dinheiro, instabilidade na família e, nesse aspecto, pelas hesitações experimentadas na educação dos filhos, acreditam na eficácia terapêutica da conversa, mas de um tipo de conversa cujo interlocutor é pessoa em quem se *confia*.

Se, como dissemos, a fé é elemento presente, sugerimos que nos casos que pudemos observar ela é um dos fatores determinantes mais proeminentes, para essas hermeneutas da convivência, na prescrição de medidas a serem tomadas.

O tratamento dos anseios femininos, definidos em um contexto social e urbano preciso, através de uma sociabilidade levada a termo em âmbito privado e doméstico é, em última análise, um modo de administrar problemas coletivos, até mesmo públicos, de uma perspectiva particularíssima preservada nos exíguos quatro ou cinco metros quadrados das cozinhas dos apartamentos de um conjunto habitacional na Zona Sul do Rio de Janeiro.

Notas

1. Trabalho originalmente apresentado no Fórum de Pesquisa n.10 – *Terapeutas, cuidadores e curadores populares*: uma interface entre antropologia, cidadania e saúde popular (FP10) –, coordenado por Soraya Fleischer e Carmen Susana Tornquist, durante a 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 a 04 de junho de 2008, em Porto Seguro, Bahia, Brasil.

2. MELLO, Marco Antonio da Silva e VOGEL, Arno. *Verdade e narrativa*: a filosofia das histórias e a contribuição de Wilhelm Schapp para a questão da narrativa e fundamentação de direitos. Comunicação apresentada no VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Universidade do Porto, Portugal. 05 a 09 de setembro de 2000.

3. Idem. Os autores fazem menção à Aristóteles ao lembrarem que *mythos*, ou seja, a história é “a alma do drama”.

4. Idem.

5. Idem.

6. Idem.

7. Segundo dados do censo demográfico do IBGE, obtidos pelo Sistema Morei, do Instituto Pereira Passos, em 2000 a população do Leblon era de 46.670 habitantes distribuídos em 18.004 unidades residenciais, das quais 50% eram ocupadas por até duas pessoas e quase 60% de seus responsáveis ganhava mais de 15 salários mínimos. Além disso, cerca de 75% dos responsáveis possuíam curso superior e apenas 967 pessoas não eram alfabetizadas, sendo que 468 tinham entre cinco e nove anos. O apartamento, como já podemos supor, é a unidade residencial que predomina no bairro e em toda a Zona Sul da cidade. No Leblon são 17.447 unidades deste tipo, e, do total de domicílios, 12.320 são propriedade de seus residentes. A maior parte dos responsáveis por cada unidade domiciliar tem entre 40 e 69 anos, e o número daqueles com mais de 70 anos é superior aos que estão entre os 20 e 39 anos. Neste universo, os 2.957 moradores da Cruzada São Sebastião representam uma população de baixa renda e de baixa escolaridade, constituída majoritariamente por jovens e negros, exercendo serviços de baixa qualificação e apresentando índices de até 60% de desemprego. Esses dados são apresentados por RIBEIRO, que, em seu artigo, refere-se ainda a categoria “desocupação” sem oferecer, no entanto, maiores esclarecimentos sobre essa utilização. Já a amostragem feita pela CEHAB-RJ em 155 apartamentos (16% do total) indica que 39,56% dos moradores têm situação empregatícia com vínculos; 26,45% são aposentados e 11,61% intitulam-se donas-de-casa. As demais situações encontram-se dispersas. V. RIBEIRO, Luiz César de Queiroz; CRUZ, Gisele dos Reis e MABERLA, Juliana Eleuze Carreira. *Proximidade territorial e distância social*: reflexões sobre o **efeito do lugar** à partir de um enclave urbano – A Cruzada São Sebastião no Rio de Janeiro. Artigo disponível em http://www.observatoriodasmetrolopes.ufrj.br/download/texto_lcqr_cruzada.pdf, e

- MASCARENHAS, Ilza. *Escola Pública e moradia: o cotidiano dos moradores da Cruzada São Sebastião do Leblon* – um conjunto habitacional localizado em um bairro nobre do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado defendida no PPGACP/ICHF-UFF. Niterói, 2005. 115p
8. V. tese de doutorado de SIMÕES, Soraya Silveira. *Cruzada São Sebastião do Leblon: uma etnografia da moradia e do cotidiano dos habitantes de um conjunto habitacional na Zona Sul do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado defendida no PPGA/ICHF-UFF, fevereiro 2008; e SLOB, 2002.
9. V. *box* publicado no jornal O Globo, na reportagem “Bando assalta PMs com granada em Copacabana”, 08/12/2004, página 17.
10. V. especialmente O Globo do domingo, dia 13 de fevereiro de 2007, cuja manchete, supostamente comemorativa dos 50 anos do conjunto Cruzada São Sebastião, noticiava “*Uma ilha que desloca na Zona Sul: Cruzada São Sebastião faz 50 anos com um problema: a dívida do IPTU pode levar 676 imóveis a leilão*”. Uma análise etnográfica do impacto dessas notícias está em SIMÕES, 2008, sobretudo na terceira parte da tese.
11. SIMMEL, Georg. Sociabilidade – um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, Evaristo. *Georg Simmel – Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983: 166-167. pp.165-181.
12. Do mesmo modo, grande parte dos “barraqueiros” (ou seja, das pessoas que vendem comida e bebida na rua do conjunto ou nos halls de entrada dos prédios) são mulheres e igualmente o número de olhos que se voltam das janelas para a rua e para os corredores também são femininos.
13. SEFARTY-GARZON, Perla. *Chez soi – Les territoires de l’intimité*. Paris: Armand Coulin, 2003: 169. 255p.
14. Idem: 171.
15. GIARD, Luce. Faire-la-cuisine. In: GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *L’Invention du quotidien – habiter, cuisiner*. Paris: Union Generale d’Éditions, 1980: 156. pp. 149-234.
16. Donas de “barracas”, pequeno comércio onde vendem comidas e bebidas na calçada ou nas áreas de uso comum nos prédios do conjunto.
17. No livro *Les Sens du Public*, M. LECRERC-OLIVE faz a distinção entre o “bem comum”, que seria uma propriedade partilhada por grupos determinados e exclusivos, e o “bem público”, que seriam bens inapropriáveis, inalienáveis e imprescritíveis. (v. Cefai e Pasquier, 2003: 31).
18. Leloup, 2004: 15.
19. Idem: 24.
20. FILON, *Tratado da vida contemplativa*. In: Leloup, op.cit.: 36.
21. FERREIRA, A. P. *A migração e suas vicissitudes: análise de uma certa diversidade*. Tese de Doutorado, PUC-Rio, 1996, mimeo, apud Prado.
22. PRADO, Maria do Carmo Cintra de Almeida. *Algumas considerações sobre experiências em etnopsiquiatria no Rio de Janeiro*. BARROS, José Flávio Pessoa de (org.). *Terapêuticas e culturas*. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCOM, 1998. pp. 119-134: 125.
23. George Devereux foi quem desenvolveu os fundamentos desta abordagem terapêutica. Sobre isto, ver NATHAN, Tobie. Georges Devereux e a Etnopsiquiatria Clínica. In: idem. pp. 183-196.
24. PRADO, Maria do Carmo Cintra de Almeida. *Algumas considerações sobre experiências em Etnopsiquiatria Clínica no Rio de Janeiro*. p. 121.

25. Idem: 122.
26. Ibidem.
27. Idem: 123.
28. Idem: 126.
29. Idem: 127.
30. Idem: 129.
31. Houve também a transferência para os apartamentos da Cruzada de moradores da favela Ilha das Dragas, situada em pleno espelho d'água da Lagoa Rodrigo de Freitas, e cuja ligação com a margem, situada na favela da Praia do Pinto, se fazia por uma canoa.
32. Institutos esses criados por Getúlio Vargas. Sobre os IAPs ver especialmente Augusto, 1996 e Bonduki, 1998.
33. O importante estudo *Aspectos humanos da favela carioca*, realizado pela equipe de SAGMACS e publicado no jornal O Estado de S. Paulo, em 10 e 13 de abril de 1960, foi o primeiro estudo a considerar esse tipo de filiação doméstica nas favelas cariocas como um fenômeno sociológico. Antes dele, somente as fichas preenchidas pelas assistentes sociais ligadas às instituições católicas, como a Fundação Leão XIII, prestadoras de serviços aos moradores de favelas, sobretudo a partir dos anos 1940 até final dos anos 1950, apresentam dados detalhados a respeito desse tipo de acolhimento, porém tratando-os pelo viés de uma “desorganização social”. Cf. a respeito, sobretudo Simões, 2008 e Slob, 2002.
34. V. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.

Referências bibliográficas

- AUGUSTO, Cláudio de Farias. *Federalismo republicano e políticas sociais: o caso da habitação social no Brasil pós-64*. Tese defendida no Programa de Pós-graduação em engenharia da UFRJ. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996. 377p.
- BARROS, José Flávio Pessoa de (org.). *Terapêuticas e culturas*. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1998.
- BONDUKI, Nabil. *Origens da habitação social no Brasil – Arquitetura moderna, Lei do Inquilinato e difusão da casa própria*. São Paulo: Estação Liberdade/FAPESP, 1998. 344p.
- BOURGINE, Benoit de. *L'herméneutique théologique de Karl Barth: exegese et dogmatique*. Peeters Publishers, 2003, 548p.
- GIARD, Luce. *Faire-la-cuisine*. In: GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *L'Invention du quotidien – habiter, cuisiner*. Paris: Union Generale d'Éditions, 1980. pp. 149-234.
- LELOUP, Jean-Yves. *Cuidar do Ser: Fílon e os Terapeutas de Alexandria*. 9ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004.
- MASCARENHAS, Ilza. *Escola Pública e moradia: o cotidiano dos moradores da Cruzada São Sebastião do Leblon – um conjunto habitacional localizado em um bairro nobre do Rio de Janeiro*. Dissertação de

Mestrado defendida no PPGACP/ICHF-UFF. Niterói, 2005. 115p.

MELLO, Marco Antonio da Silva e VOGEL, Arno. *Verdade e narrativa: a filosofia das histórias e a contribuição de Wilhelm Schapp para a questão da narrativa e fundamentação de direitos*. Comunicação apresentada no VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Universidade do Porto, Portugal. Setembro de 2000.

_____. *Um Tangolomango para Aristóteles. Ou, vida e morte no limiar da Lagoa*. Rio de Janeiro: Revista Comum, Faculdades Integradas Hélio Alonso, v. 9, n. 22, p. 156-172, Papel. jan./jun. 2004.

NATHAN, Tobie. Georges Devereux e a etnopsiquiatria clínica. In: BARROS, José Flávio Pessoa de (org.). *Terapêuticas e culturas*. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1998. pp. 183-196.

PRADO, Maria do Carmo Cintra de Almeida. Algumas considerações sobre experiências em etnopsiquiatria no Rio de Janeiro. In: BARROS, José Flávio Pessoa de (org.). *Terapêuticas e culturas*. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1998. pp. 119-134.

RIBEIRO, Luiz César de Queiroz; CRUZ, Gisele dos Reis e MABERLA, Juliana Eleuze Carreira. *Proximidade territorial e distância social: reflexões sobre o efeito do lugar à partir de um enclave urbano – A Cruzada São Sebastião no Rio de Janeiro*. Artigo disponível http://www.observatoriodasmetropoles.ufrj.br/download/texto_lcqr_cruzada.pdf.

SEFARTY-GARZON, Perla. *Chez soi – Les territoires de l'intimité*. Paris: Armand Coulin, 2003. 255p.

SIMÕES, Soraya Silveira. *Cruzada São Sebastião do Leblon: uma etnografia da moradia e do cotidiano dos habitantes de um conjunto habitacional na Zona Sul do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado defendida no PPGA/ICHF-UFF. Niterói: fevereiro 2008. 424p.

SLOB, Bart. *Do barraco para o apartamento – a “humanização” e a “urbanização” de uma favela situada em um bairro nobre do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 2002, trabalho de conclusão de curso Museu Nacional, 173p.

Resumo

O contexto é urbano, a cidade é o Rio de Janeiro, o bairro é o mais valorizado da capital – Leblon –, mas o endereço – o conjunto habitacional Cruzada São Sebastião – é maldito. Um bode expiatório da Zona Sul do Rio. Em seus apartamentos, mais precisamente em suas cozinhas, espaço por excelência da oralidade, ganha forma um tipo de sociabilidade a qual chamamos sociabilidade feminina. No meio das tardes, as mulheres se freqüentam. Umam vão para falar, outras as recebem para ouvir seus “casos” e dar conselhos. A presença nas arenas públicas é amparada pelo conhecimento que, no entanto, adquirem nas sessões privês realizadas no ambiente acolhedor de suas cozinhas. O trabalho propõe mostrar o papel dessas mulheres na definição e resolução de problemas surgidos nesse contexto urbano.

Palavras-chave

Cruzada São Sebastião do Leblon; Narrativas; Sociabilidade feminina.

Resumé

Le context c'est l'urbain. La ville, Rio de Janeiro. Et le quartier, le plus aisé de la capital – Leblon. Mais l'adresse – la cité Cruzada São Sebastião – c'est maudite. Un bouc émissaire de la Zone Sud de Rio. Dans ses ménages, plus précisément dans leurs cuisines, espace par excellence de l'oralité, est mise-en-oeuvre un genre de sociabilité dont nous appellons sociabilité féminine. Au cours des après-midi, les femmes se fréquentent. Les unes y vont pour parler, les autres les reçoivent pour écouter leurs 'cas', leurs histoires, et pour les donner des conseils. Leur présence dans les arènes publiques est soutenue par la connaissance que, cependant, elles acquissent dans les séances privês réalisés chez l'ambience accueillante de leurs cuisines. Cet article propose mettre à jour le rôle que ces femmes jouent dans la définition et la résolution des problèmes issus de ce context urbain.

Mots-clés

Cruzada São Sebastião; Sociabilité féminine; Narratives.

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.