



RBSE

Volume 2 · Número 4 · Abril de 2003

ISSN 1676-8965

## Artigos

---

**O sofrimento social como experiência à distância. Uma reflexão sobre os silêncios da fotografia** (pp. 5-34)  
Mauro Guilherme Pinheiro Koury

**Cultura do medo e cotidiano dos idosos porto-alegrenses.**  
(pp. 35-69)  
Cornelia Eckert

**Existem valores naturais?** (pp. 70-77)  
Alain Caillé

**A emoção e a guerra: fundamentalismos e incertezas.** (pp. 78-92)  
Adriano de León

**O brasileiro emotivo: reflexões sobre a construção de uma identidade brasileira** (pp. 93-112)  
Claudia Barcellos Rezende

**Algunas disquisiciones "culturales" sobre la(s) globalidad(es): dilemas entre lo local y lo global.** (pp. 113-125)  
José Palacios Ramírez

## Documentos

---

**A Sociologia de Gabriel Tarde: Notas Introdutórias** (pp. 126-133)

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury**

**L'opposition et l'adaptation** (pp. 134- 150)

**Gabriel Tarde**

**A oposição e a adaptação** (pp. 151-167)

**Gabriel Tarde**

## **Resenhas**

---

**Sociologia da emoção: resenha** (pp. 168-171)

**Vancarder Brito Souza**

**Os significados da amizade: resenha** (pp. 172-176)

**Maria Cristina Rocha Barreto**

**Colaboraram neste número** (p. 177)

# Expediente:

A RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção é uma publicação do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater questões ligadas à subjetividade nas Ciências Sociais, sobretudo ao uso da categoria emoção.

## Editor

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (GREM/UFPB)

## Conselho Editorial

Alain Caillé (Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)	Jessé Freitas de Souza (IUPERJ)
Alda Motta (UFBA)	Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ)
Bela Feldman Bianco (Unicamp)	Maria Arminda do Nascimento (USP)
Cornelia Eckert (UFRGS)	Mariza Corrêa (Unicamp)
Danielle Rocha Pitta (UFPE)	Myriam Lyns de Barros (UFRJ)
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC)	Regina Novaes (UFRJ)
Evelyn Lindner (University of Oslo - Noruega)	Ruben George Oliven (UFRGS)
	Thomas Scheff (University of California - USA)

Correspondência deve ser enviada para o seguinte endereço:

**GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções**  
**RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**  
**Caixa Postal 5144 – CEP 58 051 – 970**  
**João Pessoa – Paraíba – Brasil**

E-Mail: [grem@cchla.ufpb.br](mailto:grem@cchla.ufpb.br)

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba, vol. 2, n. 6, dezembro de 2003, João Pessoa: GREM, 2003.

Quadrimestral

ISSN 1676-8965

1. Antropologia das Emoções, 2. Sociologia das Emoções – Periódicos. I. Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções.

BC-UFPB  
CDU 301

A RBSE está licenciada sob uma **Licença Creative Commons**.

Copyright © 2002 GREM

Todos os direitos reservados.

Os textos aqui publicados podem ser divulgados,  
desde que conste a devida referência bibliográfica.

O conteúdo dos artigos e resenhas  
é de inteira responsabilidade de seus autores.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O sofrimento social como experiência à distância. Uma reflexão sobre os silêncios da fotografia. RBSE, v.2, n.4, pp.5-34, João Pessoa, GREM, Abril de 2003.

ARTIGOS  
ISSN 1676-8965

## *O sofrimento social como experiência à distância. Uma reflexão sobre os silêncios da fotografia*

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

**Resumo:** Este ensaio busca discutir a relação entre o ato e o objeto fotográfico nos processos de interditos sociais. Parte-se de fotografias que possuem o tema da morte e do sofrimento social, aqui denominado de fotografias traumáticas, em diversas formas de apropriação social, desde o álbum de família privado, ao fotojornalismo e a propaganda, para discutir as formas discursivas e os seus limites sociais, éticos e morais na contemporaneidade ocidental.

**Palavras-chaves:** interdito social; fotografias traumáticas; sofrimento social.

Uma ave de rapina, um abutre, pouso pacientemente há poucos metros ao lado de uma criança, uma menina, de aparentemente três ou quatro anos, subnutrida. Sem condições para percorrer a extensão que falta para que chegue ao seu destino, um campo de refugiados, a criança pára, as pernas ficam sem força, cambaleia e se senta em flexão sobre os joelhos; a cabeça baixa, pela tontura do sol e da fome e da sede e, como o que se entrega à tontura dos momentos finais em vida, antes de morrer.

O abutre, como uma velha e experiente ave de rapina, acostumada a cenas iguais a esta em animais de várias espécies, espera, pacientemente, o desfalecimento da vítima potencial, a menina faminta, para dar o seu golpe mortal e alimentar-se dos seus restos.

Esta é uma descrição da fotografia (Foto 1), agora na tela. Descrição de uma fotografia, tirada no ano de 1993, por um fotógrafo sul-africano.

A cena se passa na África, há poucos metros de um campo de refugiados de uma das muitas tragédias

genocidas que vitimam o continente e colocam homens, mulheres, jovens, velhos e crianças a mercê, vítimas em potencial das guerras e da miséria e escassez de alimentos. Esta, especificamente, em um campo de refugiados e de alimentação, dos conflitos no Sudão.

O fotógrafo, experiente em fotos de guerra e violência, acostumado a cenas traumáticas da vida cotidiana de povos e gente miseráveis espalhados pelo continente africano, estava no local para cobrir o impacto causado por mais um conflito entre etnias diferentes em disputa pelo controle estatal, na modernidade africana. Como o abutre, como uma espécie de ave de rapina, posicionou-se e esperou pacientemente, pelo enfraquecimento da vítima, a criança, acompanhando a trajetória de dor desta pequena tragédia humana, e os rodopios e o ganhar segurança da ave frente a seu alvo.

Com esta foto, o fotógrafo tirou o prêmio Pulitzer no ano de 1994, na categoria de fotojornalismo e, algum tempo depois, suicidou-se. Este fotógrafo chamava-se Kevin Carter. Tinha trinta e três (33) anos quando cometeu suicídio.



**Foto 1**

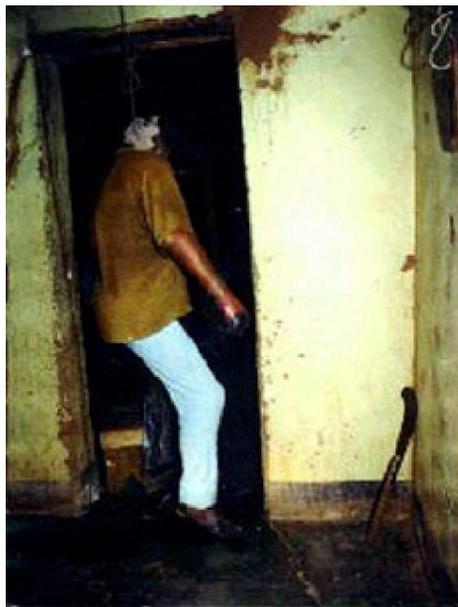
Até o momento da foto pouco conhecido no mundo do fotojornalismo de guerra, de violência e catástrofes, Carter notabilizou-se internacionalmente através desta foto. De um lado, pela violência dela emanada que serviu de suporte para muitas campanhas de ajuda aos povos africanos e a população mundial que vive na extrema miséria em um mundo que se dá ao luxo de desperdiçar

alimentos e concentrar riquezas em cada vez menor número de mãos. De outro lado, pelo suicídio, atribuído em bilhete deixado, a não mais ter condições de viver após ter presenciado tal ato e, o que é mais grave, participado dele.

Uma segunda fotografia (Foto 2), que gostaria de comentar, neste início de exposição, não mais se refere a uma fotografia de um profissional ligado à documentação, ao fotojornalismo ou a expressão artística. Esta segunda fotografia é um dos resultados da democratização da câmera fotográfica a partir dos anos cinquenta do século passado no mundo, que popularizou o ato de retratar situações, paisagens e gente e colocou a fotografia mais arraigadamente no âmbito do privado.

Esta segunda foto, cedida para ser escaneada pela sua proprietária, retrata um homem, pendurado pelo pescoço em um dos caibros de sua residência, em uma das cidades do interior mineiro, junto ao umbral de uma das divisórias da casa. Casa simples, por sinal, o que denota a pobreza da vítima e da sua família, mas que, apesar da pobreza evidente, dispunha de recurso financeiro para a compra de uma máquina fotográfica. Máquina através da qual foi capturada a última imagem deste homem no gesto final que o levou à morte através do ato suicida.

A ação de captura foi realizada por um dos membros da família, a pedido da esposa da vítima, um pouco tempo após ter sido encontrado enforcado e antes que a polícia chegasse e se apropriasse do corpo para perícia técnica e policial. Esta foto é guardada com carinho como a única lembrança deste ente querido pela esposa. Fotografia que faz parte do que se denominou chamar de álbum de fotografias. Instrumento privado onde se depositam as lembranças icnográficas familiares, bem como de amigos próximos e pessoas importantes que, de uma forma direta ou indireta, estiveram presentes na vida e organização familiar.



**Foto 2**

Esta fotografia, diferente da primeira, não teve e não possui qualquer expressão pública. É uma apropriação privada de um instante familiar. Um instantâneo que retrata o último momento em terra de um corpo querido: no caso, o marido da proprietária da foto. Esta é a primeira vez que é utilizada em um discurso que transcende o lócus privado de sua apropriação, e a pedido da proprietária, se revela aqui à situação, mas não se discriminam o nome do retratado, o nome da proprietária e da família, nem o local exato de onde aconteceu o ato, suicida e fotográfico. O que por si só revela para esta conferência elementos de interditos que poderão ser investigados no seu decorrer.

Uma terceira fotografia aqui separada para ser mostrada neste início de apresentação, teve como destino a publicidade. Foi elaborada, inclusive, para compor a imagem norteadora da campanha de uma grande grife de roupas de uma empresa globalizada a Benetton. A fotografia (Foto 3) é da fotógrafa Therese Frare, bastante conhecida nos meios publicitários internacionais, e faz parte da campanha publicitária "United Colors of Benetton" do ano de 1992.



**Foto 3**

Nela, um homem jovem, de nome David Kirby, agoniza e experiênciava o momento final de sua vida, cercado pelo carinho e pelo sofrimento dos familiares. É uma vítima da AIDS. Quase no final da fotografia, ao lado esquerdo, uma tarjeta verde identifica a marca da campanha da Benetton.

Como a segunda fotografia há pouco mostrada, esta retrata um instantâneo de um drama familiar de cunho privado: o acompanhamento dos últimos momentos em vida e da agonia de um ser humano pela sua família em dor. Fotografia que deveria ser destinada ao álbum de família, como recordação do ente que finalizava a sua estada entre os seus, retirado pela e para a morte.

Diferente da segunda, contudo, esta é uma foto paga de uma cena real, para ilustrar um dos momentos publicitários de uma grife internacional de roupas. Como muitas outras peças publicitárias da Benetton, esta foto foi proibida de ser veiculada em vários países pelo discurso moral que ela provoca e também foi bastante comentada na mídia internacional da época.

Uma quarta fotografia para acompanhar este início de palestra é uma fotografia jornalística que ilustrou um jornal diário de cunho popular do estado de Pernambuco, a Folha de Pernambuco, no seu primeiro ano de existência. Este jornal diário surge em Pernambuco no ano de 1999 com forte apelo popular, veiculando, como carro chefe reportagens e fotografias de homicídios e atos violentos acontecidos no estado e, principalmente, na capital, a cidade do Recife.

Em um estado controlado por apenas dois jornais diários, o Jornal do Comércio e o Diário de Pernambuco e, onde, tentativas de outra empresa jornalística impressa ser destinada ao fracasso pelo controle exercido pelos jornais principais, a Folha nos seus primeiros seis meses de aparecimento forçou os grandes jornais a baixar o preço de seu produto diário e acompanhar o preço estabelecido pelo novo produto em cena: a Folha de Pernambuco. Não apenas isso, contudo, o teor das reportagens dos jornais estabelecidos começou a seguir o teor das matérias do novo jornal, bem como as fotografias ganharam o enquadramento e os elementos de composição semelhante ao fotojornalismo da Folha.

A fotografia impressa que gostaria de apresentar (Foto 4), do fotógrafo Clemilson Campos, de 1999, publicada na Folha de Pernambuco, retrata um travesti morto, assassinado no ponto em que se oferecia para programas, possivelmente por um cliente insatisfeito ou que não queria pagar o trabalho efetuado, ou ainda por um "caçador de travecos" comum nos grandes centros urbanos brasileiros, e em que Recife, atualmente, se destaca, por ser a cidade brasileira com maior número de assassinatos de homossexuais, ultrapassando Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro.



Foto 4

A fotografia, em si, é banal e retrata uma cena comum: mais um travesti morto nas ruas e nos becos e nas periferias da cidade do Recife. A sua composição,

também, parece ser comum à fotografia jornalística dos jornais populares: o tipo de enquadramento, a angulação, o sangue derramado pela vítima, etc. se não fosse por um pequeno detalhe. O travesti morto se encontrava com o pênis em ereção.



Foto 5

A editoria de fotografia do jornal achou por bem retirar o pênis ereto da fotografia, borrando-o digitalmente, embora na matéria escrita falasse claramente no interior da reportagem da condição de ereção do pênis da vítima. O mesmo acontecendo com outra fotografia (Foto 5), na mesma Folha de Pernambuco e no mesmo ano de 1999, da fotógrafa Hélia Scheppa, onde a manchete chama a atenção do leitor "Idoso achado morto, nu e com pênis levantado". Na fotografia, porém, a região peniana se encontra borrada digitalmente.

## Fotografia e Interditos

As cinco fotografias apresentadas, neste primeiro momento de exposição revelam duas temáticas, que interagem entre si e, embora possam ser entendidas metodologicamente em separado, ganham melhor expressão e sentido nos intercruzamentos que promovem a cada momento na leitura de um social para quem elas

buscaram revelar e de onde são produtos e objetos de discurso e também promotoras de falas competentes ou projetos discursivos. As duas temáticas de que estou falando, tratam da morte e dos interditos: ambas temáticas produtoras de discursos morais que servem de guias para um específico societário situar-se e situar os seus membros em formas de conduta, e em termos de tempo e espaço, consolidando noções de passado e futuro através da presentificação da regra.

Para o Dicionário de Língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda, interdito diz respeito a uma ação intentada com o fim de proteção e caracterizada por um preceito proibitório como, por exemplo, a proibição do uso e fruição de bens ou impedimento de acesso a lugares ou coisas considerados sagrados ou puros. Relaciona-se com noções de proibição e impedimento. Ou ainda com a noção de poluição e contaminação. O uso de recursos interditos socialmente, deste modo, poderá acarretar prejuízos individuais e social para quem dele participa, ativa ou passivamente. Prejuízos que podem ir desde a perturbação mental ou social, isto é, individual ou coletiva, até a constrangimentos pessoais ou coletivos entre partes em interação expostas ao recurso interdito.

Tais prejuízos decorrem da exposição ao interdito, possibilitando ao exposto uma espécie de contaminação dos elementos poluidores constantes na ação ou na coisa proibida. Uma coisa interdita, assim, quando tocada por mãos, ou olhares, ou gestuais pode provocar um ato de poluição e criar uma área de contaminação que ocasiona possibilidades de várias espécies àqueles envolvidos. Sejam estes participantes diretos, sejam participantes indiretos do ato de exposição.

As ações e coisas interditas são, deste modo, sujeitas a todo um regramento social pela disfuncionalidade que podem acarretar a um social ou a um indivíduo qualquer, interagindo em um tempo e em um espaço específico. Os interditos, assim, podem ser considerados em suas formas de apropriação, por um social, por uma pessoa ou por um grupo de referência, por exemplo, e em suas formas simbólicas expressas no seu conteúdo imaginário, não necessariamente consciente daqueles que a manipulam, se expõem ou a eles são expostos.

Quanto mais simples o ordenamento social mais a noção do interdito perpassa toda a rede social e funciona na sociedade como um todo. A pluralidade em um social mais complexo, por seu turno, permite a existência de fragmentações em vários níveis e graus no plano social, dissolvendo os interditos a um conjunto de regras passíveis de serem ou não absorvidas ou aceitas pelo todo social. Já que a eficácia de um interdito é a sua aceitação social, por toda a coletividade ou por parte de um conjunto, grupo ou segmentos do social mais geral.

Em todo caso, os interditos enquanto padrões morais são re-significados cotidianamente, tanto em relação aos indivíduos, grupos ou estratos sociais, quanto em relação ao todo social como uma espécie de imposição imaginária que toca em padrões arquetípicos de comportamento ou de interação entre indivíduos ou grupos de um social dado. Bem como nas formas diversas de apropriação das ações ou situações ou coisas de interditos entre os diversos grupos ou personagens envolvidos, passivos ou ativamente, com o resultado da ação ou situação.

No caso da noção de morte, por exemplo, bem como nas situações de violência, explícita ou não, os interditos perpassam redes compreensivas sociais ou mentais onde as temáticas tendem a ser negadas ou vinculadas a um tipo de compreensão passível de ser visualizada enquanto cotidiano singular onde o grupo ou indivíduo está inserido. As diversas formas de apropriação parecem se fazer a partir da intencionalidade do ato em função da pessoa, e deste modo, aparecendo como uma forma de apropriação não social do produto da ação.

Philippe Áries, em um estudo de 1977, diz que na sociedade contemporânea a morte, enquanto conceito e enquanto expressão, se encontra interdita (Áries, 1977). Afirma que o modo de vida atual, nas sociedades ocidentais e industrializadas, impede a vivência da morte sob um discurso de juventude eterna e dominação da natureza; a morte acontecendo e sendo entendida como uma forma de fracasso tecnológico. Como não pode ainda ser evitada, a morte é tratada, sempre, como a morte do outro e, enquanto tal, as suas formas rituais e expressões de dor são minimizadas e tratadas de forma mais rápida e higiênica possível, entre a morte e o despacho do corpo e

onde as expressões de dor são restringidas ao interior da pessoa que vivencia esta perda particular.

Em um estudo sobre o Brasil urbano no final do século passado, o autor (KOURY, 2001) constata as formas higiênicas no trato da morte e da dor da perda entre os habitantes das vinte e sete capitais de estados brasileiros, e o desconforto advindo e a diminuição e esfacelamento das relações sociais resultante, ampliando a esfera da solidão do homem comum urbano.

Negada socialmente, o interdito funciona como um plano moral singular que tende a retirar do social qualquer vinculação da ação ou coisa proibida e despejá-la no interior da pessoa enquanto subjetividade. A objetividade do social, deste modo, funciona como uma espécie de regramento das subjetividades, a enquadrando dentro de significantes psicológicos que podem interferir ou não no comportamento social em geral, se não forem interditas ou pelo menos acionados controles morais para a sua contenção. O seu uso podendo ser feito ou realizado através de subjetividades intencionadas para tal, no interior de rígido controle disciplinar imposto socialmente pelo outro da relação.

Controle disciplinar este, por exemplo, que pode funcionar através das noções de vergonha ou culpa, sempre pessoal, mas também sempre referida as inter-relações possíveis, vinculares, de forma direta, ou indireta com o social mais geral. É o que estuda, de forma magistral, Norbert Elias (1990 e 1993), em seu livro O Processo Civilizador.

Quando se pensa no objeto fotográfico, porém, pensa-se, em geral, em apropriação. Em formas de apropriação do real e sua transformação em realidade captadas e reveladas, capazes de reproduzir em qualquer tempo e em qualquer espaço um tempo e um espaço que foi, visto e captado por uma lente e transferido na sua imortalidade de objeto revelado para todo e qualquer olhar que a ele se atenha, curta ou demoradamente, a visão.

Objeto de objetificação do real, a fotografia parece submeter à realidade ao olhar mecânico da máquina fotográfica e, através dele, disciplinar o conjunto de fatos capazes de organizar um discurso sobre o mundo e sobre

os homens em geral. Bem como dos homens e seus mundos e suas relações com a natureza e o sobrenatural. A fotografia aparece assim como uma forma singular de captação do real e o seu uso tem um significado amplo que varia segundo as formas de apropriação ou discursos entrevistados ou denotados a partir dos elementos conotados que a constituem.

Desta forma, uma mesma fotografia poderá representar uma possibilidade infinita de formas de apreensão e apropriação por um indivíduo singular, ou por um grupo ou por toda uma coletividade de acordo com os usos a que se encontra submetida. Os interditos, quando agem, funcionam sempre na direção aos outros da relação, quando se objetifica o social. Mesmo que internamente, na subjetividade da pessoa, possa funcionar de um jeito especial de apropriação, por exemplo, mesmo se sentido culpada pela posse ou guarda de um objeto, esta re-significa-o dentro de uma simbologia própria que permite acomodar a culpa ou vergonha da posse, transformando-a em um sentimento qualquer, sentimental, por exemplo, em relação ao objeto fotográfico de que se fez guardiã ou proprietária.

Os dramas internos acomodados, e o objeto sendo de significação apenas pessoal, sem o controle e aparecimento público, na sociedade atual, é possível de ser administrado e com ele convivido. Mesmo assim, se descoberto ou entreaberto a possibilidade de posse de um sobre objetos interditos ou de suspeição social, esta pessoa pode se sentir constrangida pela posse que possui, ter receio de passar vergonha em público e em último caso, ser objeto de tratamentos especializados, pela sua fixação em objetos mórbidos ou não aprovados socialmente.

Este parece ser o caso da segunda fotografia (Foto 2) mostrada no início desta exposição, que retrata um ente querido morto e é guardada como a única lembrança pela esposa. O fato de ser uma foto de um homem enforcado e ainda preso à corda que o matou é um detalhe, ou assim o parece ser, na administração sentimental com que ela é visualizada pelos entes que a possuem e a utilizam como objeto de memória sentimental do morto.

Por força de circunstâncias, esta foto é mantida sob um misto de segredo e receio de mal interpretada por sua guarda pela esposa do morto retratado. É vista na comunidade em que mora esta família, entre vizinhos e inclusive familiares, como uma espécie de doença mórbida "esta mulher é maluca", por exemplo, ou através de expressões de nojo e distanciamento, como se a foto, e através dela, a família que a possui, pudesse contaminar os demais pela afronta que a foto representa: a idéia de um suicídio, de fato, acontecido em um tempo atrás e naquela residência.

A idéia de morte acompanhada ou adjetivada pela de suicídio presente na fotografia parece, assim, traduzir um receio geral sobre as conseqüências que poderá trazer para a comunidade. Evitar a fotografia, e através dela, evitar relações mais estreitas com a família que a possui e a guarda sentimentalmente, desta forma, parece ser o mais prudente que se tem que fazer.

A fotografia mortuária, no século XIX e primeiras décadas do século XX, foi um instrumento de lembrança muito utilizado e de importância especial para os álbuns de família. Através das fotos repassava-se para as gerações seguintes aqueles que um dia fizeram parte da família, não só adultos, como vidas passageiras, de crianças nati-mortas ou mortas em tenra idade. Através das fotos dos mortos queridos também se administrava o estatuto social da família, em fotos de velórios, onde o corpo morto era rodeado não apenas por familiares mas também por toda uma corte de autoridades, amigos importantes ou não, pessoas comuns a ele gratas, agregados entre tantos outros. Estudiosos como Bourdieu (1967), Jay Ruby (1995 e 2001), Moreira Leite (1993) e Koury (1998, 2001), entre vários outros autores, estudaram o fenômeno na Europa, nos Estados Unidos e no Brasil.

No caso brasileiro, estudado pelo autor (KOURY, 2001), a fotografia mortuária foi largamente utilizada entre a classe alta e média até meados da década de cinquenta do século passado, onde fotógrafos importantes retrataram mortos ilustres para álbuns privados. O desuso tem início a partir do final da década de cinquenta e se estende até os dias presentes. Embora ainda seja freqüente o seu uso principalmente em cidades interioranas de todo o Brasil, e ainda sejam enviadas com

dedicatórias, guardadas com carinho e às vezes utilizada como forma de recordação de mortos recentes, por grande parte da população urbana habitante das capitais dos estados brasileiros de classe média, como a Foto 6, de uma família paraibana, tirada em 1961, indica.

A contradição entre a ampliação do desuso e o uso ou guarda de fotografias mortuárias entre os habitantes urbanos contemporâneos é apenas aparente. O que aconteceu, de um lado, é que as fotografias mortuárias privadas dos últimos quarenta anos tem sido cada vez mais tiradas por fotógrafos amadores, quase sempre membros da família do morto retratado, o que retira para a instância do privado um ato até então público. De outro lado, porém, esta retirada para o privado, amplia ao nível das relações públicas, isto é, sociais, uma espécie de interdito sobre esse tipo de retrato.



Foto 6

A ampliação das formas urbanas advindas com o crescimento das cidades e com a industrialização do país, a modernidade brasileira, enfim, veio acompanhada de todo um discurso de higienização das relações sociais e, aqui, especificamente, no trato da morte. O que provocou um estranhamento para formas de expressões de sentimentos até então vigentes no país, bem como uma diminuição do ritual da morte e do luto. Tornando ambígua e ambivalente as relações e discursos dos indivíduos quanto ao processo de morte e do morrer e as formas de agir quando atingidos direta ou indiretamente.

A fotografia mortuária tornou-se deste modo, interdita. Uma espécie de proibição branca faz com que o seu largo uso, ainda hoje, seja dissimulado por aqueles que o praticam e criticado pelos outros quaisquer da relação. Perguntados se fotografam os seus mortos, a primeira expressão é de receio ou indignação com a pergunta, para depois, ganha a confiança, confessarem ainda possuir ou ainda tirar fotos de ente queridos.

A vergonha da posse é uma expressão moderna do interdito sobre a propriedade de fotografias mortuárias, o que faz a apropriação ser constrangida e a relação pública de expressão social ambígua e ambivalente. O medo de ser tratado de louco, de estranho, e de que suas atitudes sejam motivo de gracejos ou preconceito, coloca o ato fotográfico dos mortos ou a sua guarda e reverência em uma espécie de sombra, com pouca ou nenhuma visibilidade social. O mesmo acontecendo com as expressões de sentimento e rigor ritual no trato com a morte e os mortos.

Não é preciso, assim, realizar uma comparação entre o estado mórbido contido na Foto 6, - que retrata uma jovem morta em seu caixão, retrato dedicado para a irmã como lembrança dos últimos momentos desta jovem na terra, - com a Foto 2, que retrata um suicida no local e ainda sob a corda que o matou. Na Foto 2, não se expressa apenas um sentimento mórbido de retenção de um ente querido, mas ainda relata a forma que o retratado foi morto e o tipo de morte: suicídio por enforcamento. O que coloca a Foto 2 e quem mandou retratar ou a possui como lembrança íntima e sentimental, aos olhos dos outros, como uma pessoa estranha, senão doente.

A Foto 6, deste modo, apesar de serem entendidas como mórbida, é ainda possível de serem administradas pelos outros como um costume antigo, não moderno de relação familiar e culto dos mortos, já que muitos também possuem retratos do tipo ou conhecem quem os conserva. A Foto 2, é sentida como uma expressão de repugnância e nojo, já que expressa não só o interdito da morte, mas a morte por suicídio, retratando o ato suicida em si.

Ambas as fotos possuem no olhar crítico dos outros uma conotação não moderna de encarar e reviver a morte e os mortos dos entes-queridos. A Foto 2, porém, intimida os demais pela presentificação de um ato voluntário contra a vida. Na cultura cristã vivida no país, o suicídio é encarado como um desafio a Deus e como tal sujeito a uma denegação simbólica que prende o suicida senão no inferno, a vagar como um condenado por entre mundos, sem nunca obter a salvação e misericórdia divina. Comprometendo deste modo não apenas ao que o praticou, mas toda a família.

A insistência em guardar como lembrança íntima do ente-querido a fotografia que o eterniza preso a uma corda, reforça a estranheza familiar e o perigo da sujeira presente e fixa na fotografia contaminar a todos ao redor, que dela se aproximem ou a toquem. O que é visto pelos outros como uma espécie de anomalia, instância de perigo que deve ser desviada a qualquer custo, evitando, inclusive a proprietária e todos os membros de sua família. Esta família e a fotografia por ela guardada servem assim de enredo a uma série de conversas sobre a etiqueta sobre a morte e o morrer e o relacionamento com os mortos, e deste modo como um elemento positivo de evitação sobre as regras que devem erigir um comportamento do enlutado perante os seus mortos e com os demais membros da família e comunidade e vice versa.

Até que ponto, pode-se perguntar, uma etiqueta social tem necessidade de elementos considerados sujos e poluidores para a formulação de uma padronização do comportamento individual e coletivo? Esta questão poderia ser bem mais explorada, embora o tempo desta exposição não o permita. Os ouvintes são remetidos, assim, para o importante texto de Mary Douglas (1976), intitulado Pureza e Perigo, onde o tema é tratado com maior profundidade.

Ao comparar as Fotos 2 e 6, com a Foto 3, vê-se que esta última se debruça, de uma forma até singela, em uma reedição das fotografias mortuárias. Os familiares acompanham os últimos momentos em vida de um moribundo. Junto à agonia da morte retratada no rosto do doente terminal em seus minutos finais de vida, pode-se enxergar um sentimento de satisfação por está acompanhado pela solidariedade daqueles que o amam e que ama. A dor dos familiares, contida emocionalmente, revela também a solidariedade e o conforto que querem dar ao ente-querido que se vai, acompanhado, claramente, da inconseqüência da morte e da retirada de um ser querido de perto dos seus.

A foto retrata um momento privado que se quer reter na memória familiar, que se quer conservar para as novas gerações familiares remontarem-se enquanto singeleza e importância da família enquanto estrutura. Das três fotos, talvez seja a mais singela e a que melhor expresse a fotografia mortuária de cunho privado e o significado da família enquanto um bem universal a ser conservado. Uma fotografia que, embora olhada com um certo viés de passado, de tradição, poderia ser suportada aos olhos da cultura ocidental individualista mais chegada a memoriais.

Esta fotografia de número 3, porém, foi proibida de ser veiculada mundialmente, uma semana após sua exibição. Teve a pressão do Vaticano contra ela, na sua veiculação primeira nas cidades italianas, e a partir daí, país a país proibiu-a de exibição. Porque, pode-se perguntar. E a resposta pode vir de três outras ordens de consideração. A primeira, diz respeito ao moribundo: o doente terminal era um doente de AIDS, uma praga mundial e, principalmente, urbana com início nos anos oitenta do século passado, e que teve o apogeu nos primeiros cinco anos da década de noventa. A fotografia é de 1992. A segunda, foi à indignação internacional por esta fotografia ter sido paga, aos familiares e ao doente, por uma empresa, para veiculação na imprensa e nos cartazes de propaganda do mundo inteiro, quebrando o elo sacrossanto que poderia haver na fotografia para uso privado e ampliando um debate possível sobre a estruturação frágil da família moderna. Indignação comandada pelas Igrejas, a começar pela Católica a partir do Vaticano, e por diversas instâncias jurídico-políticas dos estados modernos. A terceira, que resume as outras

duas ordens, indica a origem e o papel que a fotografia deveria desempenhar, e que de fato desempenhou: a de vender um produto específico, no caso roupas da grife Benetton.

A discussão moral tornou-se uma bandeira ética contra o uso de determinadas temáticas para propaganda. Bandeira que se alastrou para além das Igrejas e instâncias jurídico-políticas, chegando à sociedade civil em manifestos contra o uso e a forma de uso de temáticas que prejudicariam segmentos determinados da população, ou ajudariam a ampliar o preconceito. Assim, grupos organizados de Gays, Lésbicas e Simpatizantes, bem como várias outras entidades politicamente corretas pronunciaram-se contra a Benetton e a sua linha de propaganda.

Embora não seja o caso de aprofundar aqui, vale a pena lembrar que a linha de propaganda da Benetton envolveu-se em diversas disputas jurídico-políticas e arrastou consigo várias manifestações de protestos em diversas outras fotografias temáticas que ilustraram os seus cartazes. Como por exemplo: em 1991, a fotografia "o anjo e o demônio", de Oliviero Toscani, que retrata duas crianças, uma loura e uma negra. A criança negra abraça a criança branca. Ambas olham direto para a câmera. A criança loura é a representação do anjo, através de um rosto angelical, e a criança negra, faz a representação do demônio, com um penteado, inclusive, que lembra dois pequenos chifres.

O bem e o mal abraçados, poderiam representar, parodiando as representações cristãs sobre a imagem do anjo e do demônio. Uma brincadeira contra o preconceito, talvez! Não sendo entendido, porém, desta forma. No Brasil, organizações ligadas ao movimento negro protestaram contra o preconceito advindo da imagem posta na propaganda. Não conseguiram retirar a propaganda, mas ela durou pouco menos de duas semanas.

Em 1995, duas fotografias conjuntas, também de Oliviero Toscani, criavam a idéia temática da propaganda. Um casal de homossexuais masculinos e um casal de homossexuais femininos, este último com uma criança, simbolizavam o tema "liberation". Este cartaz causou

polêmica e protesto em vários países, orquestrado pelo Vaticano.

Um outro exemplo foi à fotografia intitulada "Soldado Bósnio", veiculada em 1994, e que retratava um conjunto de roupas: uma calça militar e uma camisa de algodão, encharcadas de sangue e com perfuração de balas. Ou a série fotográfica intitulada: "inimigos", de 1998, onde judeus e árabes, servos e bósnios, e outros inimigos étnicos apareciam abraçados. A mais comentada, e que gerou protesto de organizações judias, foi à fotografia, também de Oliviero Toscani, que retratava uma moça judia beijando amorosa e apaixonadamente um rapaz palestino.

Em todos os casos, a Benetton conseguia o objetivo de suas campanhas. Polêmica armada, ganhava os jornais do mundo afora e se fazia conhecida e discutida mundialmente. A apropriação de imagens traumáticas, ou de conteúdos moral, ou de linguagens ambíguas pela propaganda atingia o público, no caso da Benetton, de uma forma direta, na medida em que utilizava a ambigüidade inerente nos estatutos do individualismo e da individualização ocidental contemporânea. De um lado, tudo é possível, do outro lado, nem tudo é possível, antes pelo contrário.

Ao jogar a ambigüidade enquanto temática provocativa no ar, denuncia a falsidade em que se assenta o cosmopolitanismo ocidental, realçando o preconceito e a solidão, e o não saber agir dos sujeitos na cena social. Ampliando o debate sobre até que ponto a liberdade de ações dos sujeitos são ativas e quais os limiares possíveis de admoestação do novo na sociedade contemporânea. O que é ético, o que é preconceito, e o que é razão moral, enfim.

É o que parece, também, acontecer, no debate internacional ocorrido a partir da Foto 1, que retrata os rodopios e o avanço de uma ave de rapina sobre uma menina sudanesa faminta.

Kevin Carter, autor da fotografia, até o momento da foto era pouco conhecido no mundo do fotojornalismo de guerra, de violência e catástrofes. Segundo um artigo de um outro fotógrafo, amigo seu, Scott Macleod, em uma espécie de obituário, publicado um pouco tempo após a

sua morte, na revista Time, de 12 de setembro de 1994, Carter notabilizou-se internacionalmente através desta fotografia, e a repercussão internacional dessa foto se deu em um desses acasos da vida cotidiana.

Fotógrafo free-lance, tinha até então trabalhado em alguns dos jornais Sul Africano e para a agência Reuter, sendo conhecido apenas na África do Sul, segundo Judith Matloff, em obituário para o Columbia Journalism Review, CJR, de novembro/dezembro de 1994. Após cobrir as vítimas da escassez e dos conflitos étnicos do Sudão, retorna a Johannesburg. Por coincidência, o New York Times estava procurando fotografias sobre o Sudão e comprou algumas fotografias de Carter. A fotografia da menina sudanesa foi publicada na edição de 26 de março de 1993, causando grande impacto na opinião pública americana e mundial. Centenas de cartas chegaram ao jornal, de acordo com MacLeod, querendo saber sobre o destino da criança, e a fotografia ganhou o mundo, sendo publicada em vários jornais de diversos países. A fotografia, também, serviria como suporte para campanhas internacionais contra a fome e a miséria, promovida por diversas instituições internacionais da sociedade civil, ou ligadas a organismos internacionais, ou Igrejas.

A notabilização da fotografia, assim, se deveu por tocar sentimentalmente ou politicamente olhares observadores mais variados, do homem comum, a agências de estado e organismos internacionais governamentais e não governamentais. De um lado, pela violência dela emanada que serviu de suporte para discursos e muitas campanhas de ajuda aos povos africanos e a população mundial que vive na extrema miséria em um mundo que se dá ao luxo de desperdiçar alimentos e concentrar riquezas em cada vez menor número de mãos. De outro lado, pelo suicídio, em pouco menos de um ano, após o registro fotográfico, atribuído em bilhete deixado, a não mais ter condições de viver após ter presenciado tal ato e, o que é mais grave, participado dele apenas como observador.

As duas formas de notabilização do fotógrafo e documentalista Kevin Carter, acima, causou imenso debate entre fotojornalistas amigos seus ou não, sobre a ética por trás da captação de imagens em vista da busca de notoriedade ou da melhor fotografia, sem se importar

por aquele que está sendo retratado, desde o lado aventureiro do fotojornalismo de guerras e catástrofes, até os chamados de caçadores de imagens e a discussão ética sobre a necessidade de pensar visualmente em campo, no processo de captação de imagens que possuam melhores ângulos ou qualidade técnica sobre o produto retratado, foram temas de discussão. Temática consciente do próprio Carter, de acordo com ele, falando do dilema comum aos fotojornalistas, "... você está fazendo um visual aqui, mas dentro algo está gritando, Meu Deus! Mas é tempo de trabalhar. Se lida com o resto depois. Se você não puder fazer isso, então saia do jogo". Palavras atribuídas a Carter no depoimento do também fotógrafo James Nachtwey, que cobriu vários trabalhos junto a ele.

Outra linha de discussão buscava refletir sobre o processo ético no fotojornalismo e no ato fotográfico em si. O suicídio de Kevin Carter, para esse outro caminho do debate, talvez tenha sido uma forma *do sair do jogo*, proposto por ele a Nachtwey, do não poder mais fazer isso, sim. Diversos depoimentos sobre o fotojornalista falam de sua instabilidade emocional, do consumo excessivo de drogas e álcool, do correr atrás da notoriedade sem medir limites, - enfim conseguida com o prêmio Pulitzer para a fotografia da menina sudanesa, - tendo em vistas entender a fatalidade acometida, mas, talvez, para essa outra vertente, tais depoimentos, do modo consciente ou inconsciente, buscavam livrarem-se de um sentimento de culpa mais geral. Culpa presente no próprio ato fotográfico por trás do fotojornalismo e que fala da sociedade de consumo de imagens vivida no mundo ocidental contemporâneo e da busca sem limites da mídia de exploração de sentimentos e possibilidades de discursos que ampliem a vendagem de suas edições, não importando as fronteiras da moral e da ética. A possível equação entre vendagem, novidade diária e qualidade da imagem vindo em primeiro plano nas agências e mídias internacionais, parece, assim, em nome da informação imediata e dos furos sobre os concorrentes, expor os fotógrafos a agirem a partir de uma forma de pensar visual que separe as imagens em captura, como trabalho, da vida cotidiana desses mesmos profissionais. É bom lembrar que o fotógrafo brasileiro radicado na França, Sebastião Salgado, há pouco tempo foi exposto no Brasil à polêmica semelhante sobre o seu trabalho, o situando entre a busca de notoriedade e estética do sofrimento

social e a questão ética da captura dessas imagens que o tornaram célebre.

Um outro debate, mais acadêmico, situou-se, na discussão das formas de apropriação de imagens traumáticas para transmissão de discursos com intuitos de dominação e exploração, ou, simultaneamente, de sensibilização de pessoas para aprovação de projetos financeiros não necessariamente com aplicações para a salvação das vítimas motivo das campanhas. Em um artigo intitulado "O clamor da experiência; o terror das imagens: Apropriações culturais do sofrimento do nosso tempo" Arthur e Joan Kleinman (1997, pp. 1 a 24) tomam a fotografia ganhadora do prêmio Pulitzer, em 1994, da menina sudanesa e o abutre, e o suicídio do fotógrafo Kevin Carter, para discutir as bases de apropriação do sofrimento social pela política e mídia contemporânea na sociedade ocidental. Falam das imagens traumáticas como representações culturais do sofrimento social e suas apropriações para propósitos políticos ou morais; discutem o uso social do sofrimento como um componente da política econômica globalizada contemporânea, e da criação de um mercado pulsante para imagens e discursos sobre sofrimento social. O sofrimento social e as vítimas do seu processo tornando-se uma mercadoria de grande procura no mercado midiático e de políticas públicas internacional.

Luc Boltanski (1993), fala sobre o sofrimento à distância, para expressar as formas de como a cultura popular apropria-se e é estimulada a apropriar-se de imagens sobre o sofrimento social mundial, tornadas mercadorias. Imagens que se tornam alvos de retóricas através das representações discursivas e culturais sobre elas, como restos pouco densos e distorcidos de uma experiência social que se passa longe dos sujeitos que a vêem. Representações culturais do sofrimento social veiculadas através das imagens traumáticas, tornadas objetos de elaboração temática, hierarquizada e estigmatizada, geralmente sob a égide protetora e intervencionista de uma moral social dominante e suas instituições.

Esta discussão ética sobre a fotografia de imprensa motivada pela fotografia 1, também pode ser aplicada para as Fotos de número 4 e 5 mostradas no início desta exposição. Com uma diferença, contudo. Esta diferença

diz respeito às formas de edição de imagens fotográficas anteriores à publicação na imprensa. Os cortes sofridos, as formas de manipulação das fotografias e a censura moral sobre o que deve ser ou não mostrado nas imagens publicadas.

Mais uma vez se está falando de imagens traumáticas onde a morte é o tema principal, e sua expressão na imprensa chamada popular. O sofrimento social expresso nas fotografias de morte tem uma intencionalidade direta, que pousa como uma espécie de editorial, sobre o significado construído para a violência urbana e seus protagonistas: geralmente populações pobres ou grupos considerados marginais a moral comunitária em vigor. Sejam eles pequenos bandidos, estrupadores e suas vítimas, homossexuais, travestis, sejam eles pessoas comuns, moradores das periferias das cidades, trabalhadores ou desempregados, sejam ainda grupos de exterminadores organizados, pagos pelo comércio local, sejam ainda grupos de linchamento, que buscam a justiça pelas próprias mãos, sejam eles, ainda, a polícia, mostrada tanto no seu lado corrupto quanto no seu lado de ação e proteção cidadã.

Não se vai discutir, por absoluta falta de tempo, o papel da imprensa popular na construção das imagens de sofrimento como mercadoria e na disseminação das imagens traumáticas como discursos intervencionistas de ação direta ou como banalização e estigmatização do sofrimento social como experiência específica de um segmento da população e o seu consumo mórbido como processo cultural.

Em um outro trabalho (KOURY, 1998, pp. 67 a 86) o autor discutiu a questão da indiferença no processo de consumo de imagens traumáticas na imprensa, através de informantes expostos a um conjunto de fotografias tendo a morte como o tema principal. Pela visão dos informantes chegou à conclusão da indiferença pela banalização e rotinização das imagens, talvez porque as cenas expostas de matanças, chacinas, guerra e outros fossem públicas, sociais, e como tal possam ser analisadas de fora do sujeito que as observa: embora a morte venha à tona incomodando com sua morbidez, não diz de imediato respeito aos medos, receios e perdas pessoais. A sua impessoalidade permitindo um distanciamento e uma interpretação sobre os horrores e a

violência do mundo em geral, sem afetar diretamente o mundo pessoal do informante. A perturbação sendo mais social, e não dizendo diretamente respeito ao subjetivo da pessoa. São ou outros e não o sujeito e os seus os retratados. O que torna possível, dessa forma, abstrair e transcorrer o depoimento em um nível de distanciamento onde as emoções transpareçam através de categorias muito amplas e aparentemente desligadas do cotidiano individual.

Parte-se desses elementos como um pano de fundo, para se discutir o significado do corpo na construção imagética de fotografias traumáticas na imprensa popular. O corpo em geral, e aqui, especificamente, o corpo morto fotografado faz parte de um conjunto de símbolos de conotação social. Para Mary Douglas (1976, pp. 141 a 158), no corpo está expresso todo o poder e perigo creditado a uma estrutura social qualquer. Através desta ligação é que se podem perceber os limites de exposição, positividade ou negação do corpo, na sua totalidade ou em partes, ou ainda nos excrementos a ele relacionados, como sangue, suor, saliva, em um social qualquer, já que nele estão gravadas as imagens de um social determinado.

A fotografia impressa na imprensa popular trabalha, deste modo, com todo um conjunto simbólico para expressar uma política visual direcionada à sua apreensão pelo leitor. Tanto no que se refere ao que deve e como deve ser mostrado, quanto no que deve ser interdito ou censurado. A fotografia, deste modo, restaura, ao mesmo tempo em que instaura uma nova leitura re-significada, através do corpo objetivado, o que Victor Turner (1990, p. 87), chama de drama social.

O drama social seria para Turner, deste modo, um conjunto de comportamentos ou representações que compõem unidades sócio-temporais quase totalmente fechadas sobre si próprias, que sinalizam mecanismos de projeção inconscientes e elaboram um quadro de referência sobre o adotado ou o que se devem adotar como critérios para a sua apreensão. O simbolismo do corpo, deste modo, é investido de poder e perigo, e age dentro de um plano intensamente emotivo, em virtude de uma experiência imaginária vivida por uma coletividade e introjetada pelos indivíduos que dela fazem parte.

A linguagem do sofrimento expresso nas fotografias de homicídios publicadas nos jornais populares, por exemplo, trabalham o poder e os perigos do corpo e através deles arremessam um drama social, não apenas para as vítimas expostas, mas para toda a coletividade e ou individualidades que a observem. Drama social este que assegura não apenas o estatuto social de pertencimento daquele retratado, mas também lidam com os limiares imaginários da vulnerabilidade e perigos a que estão expostos qualquer um que com ela se identifique ou com ela se horrorize, no processo de apropriação da imagem retratada e a expropriação, simultaneamente, do corpo enquanto um processo de exposição dos elementos que singularizam a sua morte e condição ou classificação social: pobreza, desvios de conduta considerada padrão, bem como excrementos, líquidos, furos ou pedaços arrancados que projetem para fora aquilo que não deve ser visto, como vísceras, sangue, ossos, etc. Ao mesmo tempo em que busca retratar a poluição desses elementos expostos com a sua mistura com a terra, com a lama, nos depósitos de desova ou locais onde aconteceram tais acidentes, bem como na exposição do corpo morto em degradação a passantes quaisquer, homens, mulheres, velhos, jovens, crianças e animais de qualquer espécie.

O corpo morto retratado, assim, se reveste de significados precisos de transgressão no interior de uma ótica de mercado, o que faz ao mesmo tempo uma referenciação subliminar a condição social do retratado e as formas de apreensão social desta condição, ou seja, perigosa, desviante, violenta, e coloca o sofrimento social enquanto sensação e objeto de consumo. Como pode ser visto na fotografia de Hélia Scheppa, publicada na Folha de Pernambuco de 30 de junho de 1999 (Foto 7), ou na fotografia de Expedito Lima, publicada na Folha de Pernambuco de 15 de maio de 2000 (Foto 8). Ambos retratando corpos mortos chacinados e apedrejados, o sangue misturado às impurezas do lugar e, na Foto 7, sujando e poluindo inclusive uma edição do novo testamento evangélico.



**Foto 7**



**Foto 8**

O que vulgariza o sofrimento, o torna uma experiência social banal e distanciada, porque enquadrada em uma dramaturgia social específica, mas que, concomitantemente, coloca fora de proteção todo e qualquer cidadão, pela poluição nela representada e os discursos expressos na montagem fotográfica impressa.

As fotos de número 4 e 5, trabalham bem estas questões, mas ao mesmo tempo singulariza um interdito sobre o conteúdo mostrado. Interdito referente ao plano que expõe o sexo do indivíduo retratado e sua anomalia na morte fotografada: a ereção. O sexo masculino em ereção, visto na sociedade ocidental como potência e virilidade, parece não se enquadrar em um corpo

decomposto, vitimado e poluído. Daí, talvez, a sua negação e proibição no plano fotográfico. Proibição visivelmente mostrada no borrar as partes que não devem ser mostradas, no processo de edição, mas que ao mesmo tempo são chamadas a atenção, pelo borrão grosseiro intencional e pelas manchetes e reportagem escrita.

Contradição aparente entre texto escrito e texto fotográfico. Aparente porque se ao simples olhar põe interdito, recoloca este interdito, a virilidade exposta pelo membro ereto, também com o um sinal de desvio, e como tal, passível de interpretação enquanto anedota, que de novo vulgariza o corpo morto retratado e o repõe em seu lugar social de exclusão e criando uma imagem sensacionalista e parcial da criminalidade e da pobreza (BARATTA, 1992). Ambigüidade e ambivalência que induzem o observador a distanciar-se do sofrimento evocado pela fotografia, vendo ou lendo a foto através dos elementos morais nela representados ou realçados ou, ainda, destacados pelo borrão, pelos símbolos presentes que a compõem, pelo texto jornalístico que inevitavelmente ela segue ou a acompanha. Ao assumir o sofrimento à distância, confere legitimidade aos discursos que o acompanha, banalizando-o, vendo-o através da lente da inevitabilidade. A morte, a violência e o sofrimento social tornam-se uma qualidade característica de um fato comum, ao mesmo tempo universal e particular, e que precisa ser evitado ou ser encarado como uma advertência pessoal, ou controlado pelos aparatos disciplinares ou pelos poderes competentes da sociedade.

## **Conclusão**

As pessoas tendem a conferir legitimidade a qualquer coisa que seja, ou pareça inevitável, não importa quão dolorosa (BARRINGTON MOORE , 1987, p. 622). Caso contrário, a dor poderia ser insuportável.

A inevitabilidade parece estar representada, nas fotografias de sofrimento e morte analisadas, pelas idéias de ordem e segurança que de forma ameaçadora e subliminar, por trás, as legitimam. A inevitabilidade esta presente também através da banalização da morte, como exploração sensacionalista ou não, que tomou conta da mídia ocidental a partir da segunda guerra mundial, e vem se acelerando até os dias de hoje.

A morte e o sofrimento social publicadas, enquanto idéia de ordem e segurança, parece tornar-se apenas uma espécie particular de um fenômeno geral, que tem e deve ser enfrentado como ameaça pessoal ou pelo poder ou instâncias competentes. As formas interditas ou os intercâmbios poluidores presentes no registro fotográfico e a reação sobre eles, deste modo, tem muito a ver com a moral. Para Mary Douglas (1976, p. 160), é muito difícil definir as situações morais, pois elas são normalmente obscuras e contraditórias, mas do que bem definidas. O que pode servir para diferentes discursos e apropriações, e formas subliminares de manipulação e sedução para uma apreensão abstrata de fenômenos presentes no imaginário social e experienciado por um indivíduo ou grupo social qualquer.

Segundo Mary Douglas (1976, p. 160), ainda, é da natureza da regra moral, e dos interditos nela existentes, "ser geral e a sua aplicação a um contexto particular deve ser incerta". As regras de poluição, em contraste com as regras morais, são inequívocas. Trabalhado na fronteira, isto é, na abrangência dos códigos morais e na especificidade dos códigos de interditos e poluição, dentro de uma idéia de experiência abstrata, o objeto fotográfico retrata situações de sofrimento e morte na ambivalência resultante da abrangência e especificidade e na ambigüidade das regras morais e expressões poluidoras e interditas. Torna-se, assim, subproduto de uma ação legal ou legítima exercida institucionalmente, ou, no privado, em ameaça concreta ou potencial, subproduto, dos medos gerais conformadores dos indivíduos sociais. Pode, tornar-se, também, em instância de conformação e conforto sentimental e elemento de memória, dentro do privado, ou instância de ordem e segurança no coletivo que o expressa e de onde se configuram as apropriações discursivas sobre o fato fotográfico em si como objetificação do real.

A exposição dos corpos mortos e dos corpos chacinados, ou vitimados pela fome, pela dor e sofrimento enquanto banalização, amplia ao olhar que observa à cotidianidade e ao comum da cena. O que reforça a indiferença, que no máximo exclama a morbidez representada, a inevitabilidade da violência nela contida, ou o interesse de chocar presente.

A dor e o sofrimento, assim, são como que estigmatizados e negado. São retirados de cena pela amplitude das generalizações que legitimam a morte pública e sua inevitabilidade, e transformados em experiência abstrata e mercadoria de largo consumo.

A fotografia de sofrimento, exclusão e morte ao fornecer uma coleção de objetos parciais, favorece um certo fetichismo (BARTHES, 1984, p. 51). Um aumento da subserviência que provoca uma espécie de perversão. Perversão que consiste, em nome de negar a violência incorporada à morte e ao sofrimento públicos, legitimar a violência em si mesma, pela descaracterização da imagem através das convenções que reforçam a inevitabilidade do ato registrado nas fotografias.

É possível reconhecer a morte e o sofrimento social presentes no enquadramento fotográfico, mas, o que se experimenta em relação a essas fotos tem a ver, ainda seguindo Barthes (1984:45), com uma espécie de adestramento. Tem a ver com o cultural que formou e do qual necessariamente participa o observador individual ou coletivo, dando significado às ações, às figuras, às cenas que as fotos revelam. Tem a ver, também, com uma espécie de recalçamento: restos perdidos, parcelas inacessíveis ao olhar pelo fora fotográfico, que assombam a imagem pela parcela invisível nela contida, catalogada como morbidez, como inevitável, ou tratada com indiferença.

Como se a dor e o sofrimento que das fotos prenunciam fossem de-significadas, dando lugar a uma indiferenciação máxima em que tudo, em que todas as imagens se equivalem (RAMOS, 1994, p. 48). Espécie de rito de passagem traumática que interroga a linguagem, bloqueia a significação e reforça a noção de inevitabilidade.

Noção que implica a concepção de um universo regido, ao menos em parte, por forças não suscetíveis à vontade e a ação dos indivíduos (BARRINGTON MOORE, 1987, p. 662), impedindo ou sufocando a indignação moral. Que erige ou parece erigir movimentos de auto-ilusão que reforçam, ou tentem a reforçar, a perigosa capacidade humana de acostumar-se às coisas, ou que tende a sufocar os impulsos do fazer alguma coisa face à

violência que das fotos emanam, endurecendo o olhar para enfrentar a tragédia da vida.

## **Bibliografia**

ÁRIES, Philippe. (1977). História da morte no Ocidente. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

BARATTA, Alessandro. (1992). Mídia e violência urbana. Rio de Janeiro, Faperj.

BARRINGTON MOORE Jr. (1987). Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta. São Paulo, Brasiliense.

BARTHES, Roland. (1984). A câmara clara. Nota sobre a fotografia. 4ª. Edição, Rio de Janeiro, Francisco Alves.

BOLTANSKI, Luc. (1993). La Souffrance a Distance. Paris, Metallie.  
BOURDIEU, Pierre, (Org.). (1967). Um art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie. 3ª. Edição. Paris, Minuit.

DOUGLAS, Mary. (1976). Pureza e Perigo. São Paulo, Perspectiva.

ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador. 2 vols., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990 e 1993.

KLEINMAN, Arthur & KLEINMAN, Joan. (1997). "The appeal of experience; the dismay of images: Cultural appropriations of Suffering in our times". In, Social Suffering (edited by Arthur Kleinman, Veena Das & Margaret Look). Berkeley, University of California Press, pp. 1 a 24.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1998). "Fotografia e a questão da indiferença". In, Imagens & Ciências Sociais. (MGP Koury, Org.), João Pessoa, Editora Universitária, pp. 67 a 86.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1998). "Fotografia, sentimento e morte no Brasil". In, Imagens & Ciências Sociais. (MGP Koury, Org.), João Pessoa, Editora Universitária, pp. 49 a 66.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2001). "Você fotografa os seus mortos?". In, Imagem e Memória. Ensaios em Antropologia Visual. (MGP Koury, Org.), Rio de Janeiro, Garamond, pp. 51 A 94.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2001). Ser Discreto. Um estudo

sobre o Brasil urbano atual sob a ótica do luto. Relatório Final de Pesquisa. João Pessoa, GREM/DCS/UFPB.

MOREIRA LEITE, Mirian L. (1993). Retratos de família. Leitura de fotografias históricas. São Paulo, Edusp.

RAMOS, Fernão Pessoa. (1994). "Imagem traumática e sensacionalismo". *Imagens*, n. 2, pp. 18 a 27.

RUBY, Jay. (1995). *Secure the shadow. Death and photography in America*. Cambridge. The MIT Press.

RUBY, Jay. (2001). "Retratando os mortos". In, *Imagem e Memória. Ensaios em Antropologia Visual*. (MGP Koury, Org.), Rio de Janeiro, Garamond, pp. 95 a 111.

TURNER, Victor. (1990). *Lê phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris, PUF.

\*\*\*

**Abstract:** This essay discuss the relationship between the photographic act and the photography in social interdict process. Photographies that possess death and social suffering as subject, called here as traumatic photographies, are analyzed in several forms of social appropriation, since private family albums, photojournalism and propaganda, to discuss the discursive forms and its social, ethic and moral limits in the western contemporaneity

**Keywords:** social interdict; traumatic photographies; social suffering.

ECKERT, Cornelia. Cultura do medo e cotidiano dos idosos porto-alegrenses. RBSE, v.2, n.4, pp.35-69, João Pessoa, GREM, Abril de 2003.

ARTIGOS  
ISSN 1676-8965

## *Cultura do medo e cotidiano dos idosos porto-alegrenses*<sup>[1]</sup>

Cornelia Eckert

**Resumo:** O artigo trata das experiências narradas de idosos de camadas médias na cidade de Porto Alegre a partir de um estudo etnográfico desenvolvido de 1997 a 2000. Referem-se a questão da violência urbana e da cultura do medo que lhes infere transformações estéticas no seu ethos e estratégias cotidianas nos seus estilos de vida para fazer face a um sentimento de vulnerabilidade e insegurança dimensionadas nas experiências singulares dos idosos entrevistados.

**Palavras-chaves:** Memória coletiva, cidade, medos urbanos, idosos, narrativas, cotidiano, antropologia

### Sujeitos urbanos

Dona Crista vive em um bairro de classe média de Porto Alegre, onde reside com familiares em uma casa de alvenaria com pátio. Apesar de ser um bairro considerado pelos moradores como "de gente de bem", seu pátio e as janelas da sua casa estão totalmente gradeadas. Quando a conheci em 1997, tinha 92 anos e seu parentesco com um aluno da equipe de pesquisa criou a situação de confiança necessária para um convívio etnográfico importante de 1997 a 2000, período deste exercício antropológico<sup>[2]</sup> sobre o viver de idosos de classe média na cidade de Porto Alegre. Na ocasião de uma entrevista, suas palavras carregadas de devoção católica pela proteção divina aos seus filhos e netos frente aos perigos e violência na cidade nos desvendou um complexo cotidiano de medos e receios do viver urbano.

Outros idosos nos foram apresentados, alguns pertencentes a uma rede de vizinhança em edifício de classe média no centro de Porto Alegre, contatados a partir de redes de parentesco e vizinhança de alunos universitários de antropologia na UFRGS. Dona Eulália com 67 anos em 1998 reside neste prédio, sendo moradora do centro de Porto Alegre, na ocasião, há 54

anos. Vive em um apartamento amplo com o marido, Seu Mauro, 73 anos, aposentado do exército e uma filha e uma neta. Já Dona Nora, viúva de 70 anos, reside sozinha em apartamento vizinho ao casal Eulália e Mauro, rua dos Andradas, cognominado de "calçadão do centro".

Seu Ronaldo, 71 anos e sua esposa Dona Joyce, 60 anos residem na rua Duque de Caxias, território caracterizado como "nobre e de elite" com edifícios de classe média e alta, não longe do Palácio do Governo do Estado.

Seu Jorge é funcionário aposentado, 70 anos de idade. É proprietário de um apartamento antigo em bairro residencial nas proximidades de uma das principais artérias comerciais e de lazer da cidade de Porto Alegre, a Avenida Osvaldo Aranha. Residem com ele, além de sua esposa, um filho e um neto (tiveram cinco filhos e 5 netos). Sua esposa, Dona Pérola, tem 59 anos (em 1997) e participou igualmente dos momentos de entrevistas.

Dona Raquel, 60 anos, aposentada e divorciada, mora em apartamento de classe média em rua igualmente caracterizada por edifícios pertencentes a "elite" próximo a Praça da Matriz contornada pela Catedral Católica, pelo Teatro São Pedro e os já citados prédios administrativos e executivos da política estatal.

Vários aspectos podem ser triados como comuns a estas pessoas (o fato de morarem em Porto Alegre, de pertencerem a segmentos médios, o capital cultural, etc), mas é sobretudo o fato de apontarem para experiências geracionais de um passado em Porto Alegre com estilos de viver diferenciados das atuais condições cotidianas urbanas que nos fez concebê-los como autores singulares de narrativas que problematizam o caráter temporal de suas experiências de vida.

Nesta ambiência, buscamos tratar do cotidiano de pessoas idosas, velhos habitantes de Porto Alegre, a partir da suas reconstruções narrativas das experiências temporais que delineiam trajetórias de vida. Referimo-nos a uma população de segmentos médios que de alguma forma experienciou as transformações urbanas da localidade e compartilha de interpretações sócio-históricas e políticas a partir de inúmeras modalidades de

simbolização: meios de comunicação de massa, formas de sociabilidade formais e informais, etc.

Neste sentido os velhos habitantes de Porto Alegre entrevistados se situam como narradores da memória coletiva da cidade que estilizam o viver cotidiano no sentido dado por Georg Simmel (estética) e estetizam a existência, nos termos de Michel Foucault (ética). A partir de suas vozes cognitivas refletem as rupturas e descontinuidades no tempo, sentidos de mudanças que tematizam as transformações como vividas, constitutivas de sistemas de representações e de valores em vigor em todas as ações e práticas cotidianas. Esta polifonia de relatos figura a polissemia da vida social concebidas no senso de uma tragédia (Simmel, 1934) pelos desencaixes<sup>[3]</sup> de sentidos que o medo, a insegurança, e o sentimento de vulnerabilidade vão alimentando nos seus mapas mentais desenhados por relações afetivas de pertencimento a territorialidades, na sua rua, no seu bairro, em suas redes sociais formais e informais, ameaçando ao esquecimento as apropriações dramáticas que puderam realizar na vida urbana em seus rituais cotidianos.

## **Cidade e drama cotidiano**

O cotidiano em uma cidade como a de Porto Alegre, é um lugar de mudanças sobre um tempo-espço de continuidades tanto quanto um lugar de continuidade sobre transformações na vida da cidade e de seus habitantes que não se limita a um tempo pontual ou a uma experiência precisa. Trata-se de uma cidade que como tantas outras é ritmada pela modernidade, compartilhando de uma imagem internacional de "cidade democrática", inserida na civilidade apregoada pelos ideais da Razão; o progresso por um lado, e os ideais do individualismo por outro<sup>[4]</sup>.

Com uma história oficial de mais de 230 anos, é capital do Estado do Rio Grande do Sul, situando-se no extremo sul do Brasil, banhada pelo lago Guaíba. Com uma população em torno de 1.300.000 h, a expectativa de vida é de 71,4 anos<sup>[5]</sup>. A população idosa é, portanto numericamente expressiva nesta cidade. Mas trata-se de uma cidade que conhece igualmente uma grande ilegalidade social apresentando uma taxa de criminalidade não negligenciável convergindo ao que Mary Douglas

define por "sociedade de risco" reveladora de uma nova cultura individualista, que se apóia sobre os moldes de determinações abstratas e universais (Douglas, 1992).

A violência urbana é apontada pelas instituições oficiais de segurança como tendo um índice crítico<sup>[6]</sup>. Uma condição atual que desafia os atuais estudos sobre a vida cotidiana de populações urbanas ao tratarem das relações objetivas de probabilidade que sempre caracterizaram a construção das atividades rotineiras ao desvendamento das catástrofes da vida cotidiana considerando os riscos necessários para a continuidade da vida (Heller, 1992: 30-31) frente aos riscos assumidos dia-a-dia diante de um quadro estatístico de violência mensurável. Isto implica considerar-se o sentimento de insegurança pela imprevisibilidade das ações na cotidianidade que se colocam como um problema com relevância que obriga os sujeitos a traçarem novos procedimentos na vida urbana, inserindo os projetos de agir, numa dramática social, especialmente entre os idosos, vítimas em potencial nos espaços públicos dos "descuidistas", dos "trombadinhas", para citar algumas formas de agressão de roubo e assalto, imagem bastante recorrente na mídia. Os idosos, portanto, aparecem como uma população bastante propensa a desenvolverem um sentimento de receio e ressentimento face ao desamparo e impotência de ação.

Frente a um aumento desmesurado da violência nas grandes cidades, a questão da sobrevivência assumiu aspectos especialmente dramáticos, como sugere Gilberto Velho: "Pode-se especular que essa seria uma variável importante para compreender uma espécie de individualismo agonístico que se tornou cada vez mais freqüente nas camadas médias brasileiras".

Os relatos de como vivem e pensam os velhos habitantes neste contexto urbano marcado pela imagem da violência, permitem refletir sobre as experiências de envelhecer neste contexto próximo à obsessão pela segurança e a generalização do sentimento de medo a todos os lugares no social.

Portanto, pensar a condição de viver na cidade hoje, infere sobre as formas culturais e simbólicas dinamizadas igualmente por sentimentos de medo, insegurança, ansiedade e solidão, mapeando a cidade como um grande depósito de vítimas de um contexto

urbano ameaçado pela desordem e mecanismos de desencaixe (Giddens, 1991:29-37). O sentimento de confiança depositado em experiências no passado, em suas narrativas, não encontram eco nas eventuais providências político-administrativas estatais, na maioria das vezes insuficientes.

As narrativas das experiências dos sujeitos urbanos dizem aqui respeito à configuração de uma cultura do medo na cidade a partir do trabalho da memória de velhos habitantes, evocando no presente suas experiências que processam as feições dos medos assimiláveis aos "dramas culturais" (Turner, 1974), na tentativa de exprimir, o sentido "dizível" da existência e da vida, tecendo na memória narrativa um sentido cultural que ultrapasse o caráter episódico de experiências vividas.

### ***Vozes na cidade***

*"Aqui criei raízes"*

De uma infância interiorana, é o casamento e a carreira do marido que são citados como sendo as motivações para Dona Crista ter-se mudado para Porto Alegre na década de 1930.

*"(...) Naquele tempo era uma vida bem simples, né, bem pacata, mas num ponto era melhor, não havia violência como há hoje, né. As crianças saíam, brincavam de noite na rua, a gente sentava na calçada. Até tarde da noite. E hoje em dia (...) Vai sentar na calçada hoje? (...) Deus o livre (...) Vai ficar com a casa aberta sentada na rua? Tá pedindo pra ser assaltada né (...) Naquele tempo não, a gente sentava, tomando chimarrão, as vizinhas vinham tudo sentava na frente. Nossa! Quantas horas a gente ficava até a meia noite sentado na frente conversando. Mas capaz que dê pra fazer isso hoje! Mas nunca, né. (...) As crianças brincavam na rua de noite, saíam, vinham pra casa. E a gente não tinha preocupação, não havia mesmo, isso é uma pura verdade. Pelo menos onde eu morei. Não tinha essa bandidagem, não tinha mesmo. A gente conhecia as vizinhança, criançaada brincavam, de noite saíam, brincavam na rua vinham (...) Hoje não! Os netos saem e a gente fica preocupada, né. Botou o pé pra fora... não sabe se volta. Ai que coisa triste! Eu, cada um que sai, eu faço uma carga de oração. De verdade! Cada um que sai eu rezo. Pra que volte sem problemas né. Porque eu acho que tem que ser assim mesmo. Só Deus pra nos salvar. Eu não tenho esperança (...) Cada vez aumenta mais essas coisa ruim né (...) Porque era um tempo muito bom, era um tempo com pouco progresso, mas era muito bom por isso. Muita paz (...) e segurança, a gente não tinha medo das coisas, né. Ladrão era (...) só de noite arrombando janela das casas e assim mesmo era muito pouco, não tinha assim como tem hoje. Hoje roubam, assaltam de dia. Não, naquele tempo arrombavam uma (...) "Sabe vizinha,*

*arrombaram a loja do seu fulano, entraram pela janela!" Ah, mas aquilo era uma coisa, um acontecimento! E era uma coisa que acontecia assim lá uma vez que outra, né! Às vezes faziam isso. Faziam buraco na parede pra entrar né. Mas hoje não precisa, entram porta dentro que (risos) que a gente estranha né. Puxa vida, e como.*

*Vê hoje que tá tudo povoado. Esses (...) esses condomínio que eles fizeram aí, essas coisas tudo isso não tinha né. Porto Alegre cada vez cresce mais, fica mais bonita né. Não tinha nada disso (...) Hoje tá tudo uma beleza. Vai, vai melhorando, cada dia melhor, e o progresso avançou muito ligeiro. Pra esse lado aqui, não sei dos outros porque eu não vou pra lá. Mas pra cá, barbaridade, como desenvolveu. Porque aqui até Alvorada é cidade hoje, é asfaltado e tudo que não era. Era uma poeiragem triste na estrada. Hoje tudo tá que é uma maravilha (...) Sempre gostei daqui."*

*"Naquela época (...) ninguém trancava a porta".*

Em tom de lamento Dona Eulália explica que "havia uma plaquinha na porta com o nome do proprietário, todo mundo passava e respeitava e antes de entrar as pessoas batiam na porta, batiam palmas ou chamavam pelo nome do proprietário.

*"Naquela época não podia sair sozinha, nem eu, nem minha mãe, a gente só saía acompanhada, porque era assim mesmo. Perto do nosso bairro tinha uma zona mal falada... mas naquela época, olha, nunca se ouviu falar em assim assaltar e atacar, me lembro quando eu fui pro Instituto de Educação, eu já estava com 12 anos, de vez em quando aparecia no instituto um cara, como é que se chamava? Um exibicionista, e ficava se mostrando às vezes pras gurias, mas aquilo era a coisa assim mais chocante que acontecia. Tô te dizendo, a gente saía de casa as portas eram fechadas assim só com o trinco. Não entravam, não roubavam, todo mundo se conhecia, porque até a miséria era diferente, né? Naquele tempo a diferença era de dinheiro mesmo, de gente pobre, mas eram todas pessoas assim, a gente brincava com os colegas pobres. Hoje em dia a gente tem medo, se tranca toda. Acho que antes a gente não tinha medo de nada. Hoje, se a gente vai com uma criança pra praça a gente fica até com medo que roubem, né? Tem que estar sempre de olho."*

*"Todo mundo morava em casas, aí começaram as dificuldades, começaram a roubar, a assaltar as casas (...) Então já começavam as pessoas a se fechar em apartamento. Ninguém roubava pobre. Já hoje em dia eles roubam até dos miseráveis, entram nas casas do miseráveis e levam tudo (...) Antes não tinha porque tu ter medo, se um guri mexia contigo e tu reclamava! Ah! já levantava dois, três homens para te defender. Hoje não, não tem ninguém olhando pela gente nem nada."*

Seu marido, Seu Mauro, é que continua a reflexão:

*"Da década de 70 para cá. Bom, até 60 ainda se tinha a Rua da Praia ainda se conservava um pouco, vamos dizer uns 70%, 60%, do que era antes." (Narra longamente passeios com seus pais, o clima familiar dos passeios, os footings, os cafés da época, chocolaterias, etc. Época em que Porto Alegre contava com 275 mil habitantes e conhecem uma importante urbanização das zonas centrais e o surgimento de vilas irregulares na periferia.). A maioria era bem-arrumado. O pessoal de fora vinha menos ao Centro. Mas a gente já começava a notar a diferença, porque uns eram dum jeito e outros eram de outro. O pessoal dessas vilas populares aparecia por aí, se sentia a diferença. Hoje o pessoal de fora vem mais ao Centro, essas vilas populares aí, vêm mais. É o perigo hoje. De assalto, de roubo. O pessoal... O desemprego tá começando a crescer, a porcentagem de desempregados. E o pessoal desempregado, com filho, com isso, com aquilo... termina fazendo qualquer negócio.*

*Hoje aqui na frente, a tardinha principalmente seguidamente a gente escuta pega ladrão, pega ladrão... seguidamente essa Rua da Praia aqui toda. Aqui no centro assaltam muito, roubam muito. É mais gurizada assim, 18, 19, 20 e poucos anos que roubam e um passa para o outro e tal. Depois ninguém sabem quem foi ou não foi. A polícia às vezes anda, ontem mesmo eu vi a Brigada, pegou meia dúzia ali, encostou na parede e tava revistando (...)."*

*"Ah, hoje o individualismo tomou conta da população. Cada um primeiro eu, depois eu, depois eu, depois eu, depois a minha mãe (...) e olhe lá."*

*"Adorava a casa, mas estava envelhecendo e ficar sozinha naquele casarão... era perigoso"*

*"Não é que tenha medo de ficar sozinha, mas eu não gosto de ficar sozinha". Dona Nora com expressão de espanto pondera: "não compreendo, tenho amigas que dizem que adoram ficar sozinha, não precisam de ninguém, eu sou uma pessoa completamente dependente de alguém .... Então, para mim, o apartamento ficou mais fácil, apesar que sento uma falta enorme da minha casa (...). Mas tudo muda no edifício, tem zelador, porteiro 24 horas, porteiro eletrônico, facilita muito a vida e tem mais segurança."*

*"Se saio, normalmente a esta hora (20 horas) eu já cheguei. Para não arriscar, sabe .... Agora hoje minha filha passa aqui, me liga, eu ligo, a gente tá sempre se vendo."*

*"Então eu acho Porto Alegre muito perigosa e violenta"*

*"Eu sempre morei nesta rua. Tá, eu nasci em Passo Fundo e vim pra Porto Alegre com 15 anos. Eu trabalhava no centro mesmo (profissão de jornalista). Naquela época quase não tinha edifícios (...) Eu tinha um fusquinha que dormia na rua. Eu chegava de viagem e deixava o carro na rua, não tinha problema nenhum e os meus filhos brincavam no meio da rua,*

só se cuidava o bonde (...) Era muito tranqüilo (...) só era perigoso andar de noite no Alto do Bronze, perto do presídio (...) era uma parte mais pobre, mas aqui em cima era ponto nobre. Eu cansei de sair assim, domingo a noite, eu também trabalhava à noite, a gente saía, jantava e ia passear no centro, olhar vitrine, era um baita programa. Lá pelas 8 da noite eu e minha mulher íamos passear, voltava pra casa às 10 horas sem pensar em assalto nem nada, agora está um terror. Eu andava a pé até duas da manhã e tudo bem, eu tinha dois empregos e nesse da noite eu voltava pra casa a pé (...) Olha, eu digo que está perigoso, nunca fui assaltado, só roubado, numa sexta-feira à tardinha ali naquela praça em frente à Santa Casa. Então eu acho Porto Alegre muito perigosa e violenta. Já pensei em me mudar para a praia. Tá todo mundo fazendo isto (...)” (continua a narrar os motivos pelos quais ainda não consolidou este projeto).

“De uns 10 anos pra cá (...) De noite eu não saio mais, só às vezes, na casa de um filho, mas aí agente chega em casa e ilumina bem a entrada do edifício pra ver se não tem nenhum ladrão esperando pra assaltar, e já entraram no nosso apartamento antes. A gente morou um tempo na Nilo, é um daqueles edifícios pequenos ali da rua, tem só quatro andares, tem zelador mas não tem portaria permanente, aí num dia de manhã o cara conseguiu entrar, foi no andar de cima, a moça, empregada, abriu a porta e ele entrou, ele estava armado, aí chegou a filha da dona de camisola e ele mandou ela se vestir, era um negrão, né? Ele levou jóias e levou o dinheiro que tinha em casa. No dia seguinte nós fomos pro parque de exposições de Esteio, quando voltamos pra casa eu botei a chave na porta, e abri com o trinco, virei pra minha mulher e disse pra ela que ela tinha se esquecido de trancar a porta, e ela respondeu que nem bêbada iria esquecer, nós notamos que o freezer estava desencostado da parede, e ali era uma entrada de ar e ele entrou por ali. Por sorte a minha mulher tinha fechado à chave a porta que leva pros quartos e o cara não conseguiu abrir, ele só levou um anel que tinha caído no chão e amassou (...) eu tinha deixado em cima da geladeira pra lembrar de levar na relojoaria pra consertar. Depois os caras botaram guarda e grade em tudo, então a cidade assim, nesse edifício aqui em 30 anos houve um roubo só. Foi quando o zelador foi pra um Grenal e deixou o edifício, foi embora, entraram e roubaram. O fato de ter um porteiro 24 horas não evita o roubo, mas dificulta.

Dona Joyce: O nosso prédio lá da Nilo não tinha porteiro 24 horas, então botamos porta de ferro. Essa porta de ferro aqui foi idéia do vizinho. O ladrão te espera quando tu chega em casa, quando tu encosta o carro ele quer entrar junto na garagem, quando tu vai abrir a porta do edifício a pé ele está te esperando pra entrar dentro”.

“Nós gradeamos tudo”

Dona Pérola: “Eu tinha pena de assustar (refere-se aos netos), mas aí entraram aqui em casa (relato do arrombamento) agora eu não tenho mais pena de assustar, tem que avisar. Meus

*meninos quando eram pequenos eu tinha pena de assustar, porque eu acho que a pessoa viver assustada, né, é horrível. Os meus tipos de susto eram outros naquela época: minha mãe dizia, 'não come isso ouviu! isso faz mal'... minha mãe dizia que manga com água não podia, me metia medo assim né, que hoje não existe mais, hoje é o medo dessa violência."*

*Seu Jorge: "Nós gradeamos tudo aqui agora, já fazia algum tempo que nós pensávamos em colocá-las com medo dos assaltos (...) aqui na frente é (...) nossa! Não existe mais segurança."*

*Dona Pérola: "Uma vez assaltaram nossa filha dentro do carro, saindo de dentro do carro, ela e o namorado. Então vê o perigo que tá essa zona aqui hoje? De uns 10 anos para cá (...) esta rua é meio caminho de tráfico (...) essa mudança dessa atualidade né, as drogas modificou completamente (...)".*

*Seu Jorge: "Como eu disse ainda há pouco, sabes que até algum tempo atrás, existia um pouco de espírito comunitário. Hoje em dia não existe mais esse espírito comunitário, nós procuramos defender a nossa família. Então a gente procura dar alguma coisa para a comunidade com o exemplo que a gente dá aos filhos, os ensinamentos para que ele não venha a perturbar o outro porque eu, sinceramente, na situação que estamos vivendo hoje nesse país politicamente (...). Então eu procuro me doar à minha família. Isso não quer dizer que um vizinho vai cair no chão, numa casca de banana, e eu vou passar, e não fazer nada, não vou menosprezar o vizinho, mas eu não tenho mais condições de frequentar os outros, conversar assim, vamos melhorar isso (desvia para questões do condomínio), colocar uma lâmpada aqui. Não! eu tenho que ficar dentro de casa, infelizmente, egoisticamente eu falo. E lamentavelmente todo mundo está fazendo a mesma coisa hoje."*

*"Não tinha esse problema de temer ser assaltada na rua"*

*"Eu não tinha medo (...) meus pais nunca inculcaram na gente o medo, eu não temia as coisas. Eu sempre fui valente, mais arrojada (...) Não que as pessoas não tivessem medo, umas amigas que moravam do outro lado do parque Farroupilha atravessam correndo porque tinham medo. Mas eu não me lembro de coisas temerosas desta época. Eu trabalhava na periferia e tudo como diretora, diziam que era um lugar de delinquência, não tinha policiamento, mas não era perigoso (...) enfim, como eu era mais jovem (eu e meu marido então) não tínhamos medo. Não tinha esse problema de temer ser assaltada na rua. Até uns anos atrás, não lembro de nunca ter medo de andar na rua."*

*"Eu buscava um caminho (...) tentei o espiritismo e não gostei, não sabia o que queria, queria uma filosofia de vida, e aí uma amiga minha me falou do grupo esotérico (...). Eu agora faço parte, nós estudamos textos de filosofia de vida buscando um caminho (...) era tudo que eu queria na vida, um grupo para estudar juntos". (Grupo denominado Tempo Astral ou Grupo Universal, também denominado simplesmente de Grupo Esotérico).*

Na sua narrativa, Raquel diz que esta opção espiritual de vida lhe ajudou em vários aspectos, "eu, por exemplo, tinha uma arma em casa". Mas passou a superar o medo e desvencilhou-se da arma.

### ***Dos "gestos" e "estratégias": dialéticas da estetização do cotidiano***

Dona Crista

O ponto de vista de Dona Crista revela o paradoxo de viver o tempo vertiginoso da cidade moderna que intensifica os estranhamentos e os distanciamentos entre as pessoas nas esferas públicas e nas esferas privadas, construindo rupturas e fragmentações intensas no exercício da arte de conviver. Trata-se da ambigüidade entre os discursos que consolidam uma admiração à racionalidade urbana (o progresso econômico como valor ideológico) e o embaraçamento da experiência vivida pelas crises consubstanciais ao sistema e a imagem da catástrofe total dos valores e virtudes sociais.

Dona Crista caracteriza hoje um estilo de viver em Porto Alegre a partir do caos de um tempo presente, reportando ao passado, na sua condição de pertencer à classe média, uma ordem mais sólida. A consciência da desordem vem das sensações de rupturas inéditas e imprevisíveis na sua própria cidade, onde as pessoas empreendem mil maneiras de se protegerem, constroem muros e grades em torno de suas casas e os idosos são recomendados a evitar circular em certos locais, em certos horários: o deslocamento solitário. A experiência de envelhecimento é, cada vez, mais exilada de dinâmicas interativas (o vizinhar, o passeio livre, a caminhada descomprometida), sendo prisioneira do pessimismo sobre os itinerários dos membros da família, restando-lhe a preocupação presenteísta da sobrevivência dos netos que circulam neste contexto urbano hostil, frustrando-lhe o exercício de projetar um futuro seguro para os seus.

Sem dúvida, é a partir de seu lugar como velha habitante que reflete, acerca do sentido das transformações urbanas, uma crise que "não existia antes": a violência na sua proximidade e banalidade, perturbadora de associações projetivas. É como idosa de uma condição de vida "média" que avalia a desfiguração de ordens temporais almejadas como contínuas.

Entretanto, na condição de filhos de Kronos que somos, o próprio envelhecimento lhe confronta à dialética temporal do viver como transformador da imagem de si frente à vulnerabilidade de novas rupturas na continuidade, até a própria morte. A experiência de envelhecer é também o processo de constituição da experiência temporal dos sujeitos, percurso de lembranças e esquecimentos, de linguagem e silêncios, de escolhas e desistências, mas que os requisitam ao olhar avaliador e ao gesto recriador, em cada palavra do trabalho da memória que é o trabalho de tomada de consciência.

A imagem da cidade evocada no presente é também o contexto que dilacera suas experiências de envelhecer e fragmenta seu reconhecimento como sujeitos da história da cidade que lhes aparece cada vez mais desencantada pela violência progressiva. Neutralizados como agentes de transformações, os velhos habitantes percebem-se ameaçados pelo esquecimento na cidade divulgada na mídia, que lhes sujeita à indulgência compreensiva na simplificação demagógica do estado de arte da criminalidade e da vitimização noticiados.

Dona Eulália, Seu Mauro

Na oportunidade de uma entrevista, Dona Eulália e Seu Mauro sugerem uma transformação importante frente ao impacto da insegurança no cotidiano das pessoas que passaram a recorrer aos apartamentos "para maior comodidade e segurança", ampliando as razões práticas destes símbolos de urbanização e massificação populacional das cidades verticais, idealizados por Le Corbusier como condição da galgar a liberdade individual (Jacobs, 2000: 20).

É igualmente significativa nas narrativas, a identificação de um certo "momento", a partir do qual o sentimento de insegurança passa a ditar novas atitudes preventivas, como "chavear, trancar as portas", um indicador, dirá Roché (1993:135), da presença do sentimento de medo pessoal ou preocupação por ordens comportamentais e verbais, individuais ou coletivas.

Desta forma, a breve harmonia da interpretação de situar uma superação de recalcamientos passados que podem ser extensivos aos conflitos interiores vividos num passado recente (o medo à autoridade, a vergonha do

olhar moral do outro), é encompassada por uma outra ordem de embaraços (não necessariamente intimista), que acompanha o sentimento de que, para manter sua posição na rede humana, deve-se deixar novamente "fenecer sua verdadeira natureza" (Elias, 1994: 33).

Seu Mauro busca problematizar no tempo o aumento do sentimento de sua vulnerabilidade à vitimização ao justificar seu receio em percorrer certos lugares "para evitar a violência", contrastando com seus hábitos de passeios no centro da cidade no passado. Nas décadas de 1950 e 60, o footing na principal rua do centro da cidade "Rua da Praia", era hábito recorrente de um grupo emergente no processo de modernização da cidade: a classe média.

O adensamento da cidade e o fenômeno urbano que se complexifica (divisão social do trabalho, distinções sociais, êxodo, desemprego) são causas, para Seu Mauro, de um estranhamento à concentração popular. A imagem do "outro" na Rua da Praia no passado contrastada ao presente:

A prudência passou a ser uma regra do cotidiano. À luz do dia arriscam o convívio em lugares públicos, já ao escurecer evitam sair, e a entrada de qualquer desconhecido é controlada por um serviço de portaria com vigilância as 24 horas, que comunica por interfone interno a presença de um visitante. Uma série de práticas é desempenhada para modular o cotidiano da neta, num quadro de forte segurança: "Eu levo e busco de carro" sentencia a avó.

Para seu Mauro, o temor que sente na rua é motivo para uma certa reclusão, sua e da sua família, no âmbito do apartamento. Hoje a cidade é o grande contexto público que prima pela insegurança e desordem. Ao referir a hegemonia de condomínios fechados para classe média, acrescenta. Avalia como "enclausuramento forçado" a condição de vida nos tempos atuais provocando o enfraquecimento das relações de vizinhança que implicam num decréscimo das relações de amizade e solidariedade. Mas relativiza seu pessimismo relatando paradoxalmente sua participação em redes de sociabilidade ao situar seu pertencimento ao grupo de aposentados no clube Militar com encontros periódicos onde se sente "entre amigos", ao "grupo de terceira idade" da paróquia católica local que

frequenta e ao relatar manter relações de "boa vizinhança". Nesta mesma ocasião, apresenta-nos para sua vizinha, Dona Nora, que aceita igualmente nos receber para uma entrevista.

Dona Nora

Dona Nora já na primeira entrevista comentava que ela havia morado por 30 anos em uma casa com sua família, mas face a viuvez e a solidão a opção por residir em apartamento lhe parecera mais conveniente. Em seu relato dimensiona a problemática da relação do idoso com sua família, característica nos segmentos médios, somada às estratégias e táticas a serem apreendidas pelos idosos que optam por residir em suas próprias casas. Explica que nenhum filho quis permanecer na residência da família após a idade adulta; o casamento e a independência econômica permitiram a construção de novos projetos familiares. Ela justifica que esse era um hábito do passado e hoje "a época é outra".

Nora critica filhos que jogam seus idosos em asilos, mas também não quis "a saída" da casa geriátrica, "pelo menos enquanto eu puder ter autonomia, né!" Uma vez que nos restringimos a entrevistar pessoas residentes em seus próprios lares, entre os entrevistados o recurso do asilo ou da casa geriátrica é bastante estigmatizado. Dona Nora expõe uma série de estratégias tomadas para poder conviver sozinha, com autonomia, "sem atrapalhar" os filhos, mantendo os vínculos familiares e trocas de favor, como a tarefa de cuidar dos netos, situação que desempenhava na hora mesmo da entrevista. Explica que quando sai por um tempo indeterminado, telefona para os filhos e avisa sobre seu deslocamento e itinerário. Justifica que pequenos cuidados são importantes para tranquilizar os familiares sobre sua segurança.

Em decorrência, Dona Nora explica que prefere manter uma vida independente e autônoma, pelo menos enquanto a doença e a perda da consciência de si mesma não lhe imponham a morte social<sup>[7]</sup>, e por isto havia recusado de residir com algum de seus filhos, como explica: "cada um leva sua vida (...) todos moram em apartamentos e não gosto de atrapalhar" sentença explicando que a vida familiar no passado "era muito diferente", mas que os filhos, mesmo à distância, estão

sempre "vigilantes" pois considera o centro uma zona perigosa para um idoso deslocar-se sozinho.

Seu Ronaldo, Dona Joyce

Uma certa idealização da vida pública no passado corresponde também ao exercício reflexivo testemunhado por Seu Ronaldo, na ocasião da entrevista em sua residência. Em outra entrevista, acompanhado de sua esposa Dona Joyce, Seu Ronaldo nos faz visitar o edifício e explica que todo ele é gradeado, mesmo tendo serviço de portaria. Informa que; mais recentemente o condomínio contratou o serviço permanente de segurança de rua, facilmente identificável nas guaritas que proliferam nas ruas da cidade. Resenha em palavras um temor muito presente, o atentado ao patrimônio por latrocínio, roubo ou furto. Dona Joyce identifica as seqüelas da explosão do crime organizado em Porto Alegre, que configura a década de 1980, e a disseminação do crime pelos bairros, que se acelera na década de 1990 e que deixa a população em pânico frente a criminosos e/ou quadrilhas cada vez mais armadas em práticas audaciosas como assalto a carros e edifícios que, embora seguros, têm no seqüestro de algum morador ou funcionário ameaçados à morte e lesões corporais, a garantia do sucesso da transgressão.

Seu Jorge, Dona Pérola

Seu Jorge, poeta, é apaixonado por sua cidade, por seu bairro. Em entrevista em sua residência, relata longamente seus hábitos no passado, marcados pelo caráter boêmio de freqüência a bares e ao Restaurante Maria, próximo ao mercado público, ponto de encontro de poetas amadores. É elaborando um jogo contrastivo com as recordações de um "passado seguro" com "espírito comunitário" que seu Jorge sentencia ser "a segurança, o maior problema na atualidade, nesta cidade", desabafo acompanhado por sua esposa: "o maior problema". É justamente sua esposa, Dona Pérola, que situa a presença do valor medo no projeto de preparar o neto "para o futuro". Socializar seu neto com a ameaça iminente da violência urbana retira do fenômeno da violência sua anormalidade para situá-la como estruturante da sociedade. Seu depoimento associa um sentimento de perda de ideais sociais que se fragmentam na poeira do tempo com o crescimento da violência urbana.

Há de qualquer forma uma desconstrução de rotina objetivada e o esforço de construção de enfrentamentos às circunstâncias, táticas cotidianas de resistência, diria De Certeau (1994), na busca de sentido numa história de mudanças contingentes. Neste sentido Seu Jorge assinala terem aderido ao signo mais presente dos traços de hostilidade e desconfiança em relação ao "outro" e requisito básico de proteção, a grade de ferro que muda a estética de seu apartamento térreo e de seu edifício ajardinado.

Dona Raquel

Dona Raquel, neste sentido, relata uma experiência significativa. Se auto-avalia como tendo sido "uma mulher decidida". Foi a única filha mulher de uma família de imigrantes do interior gaúcho de predomínio étnico italiano, a enfrentar uma vida de estudos na capital.

Raquel casou-se e teve três filhos (uma menina e dois meninos, hoje tem um neto). Uma situação de vitimização vivida por seu filho, segundo ela, foi o início de alguns acontecimentos desagregadores de sua história familiar. Seu filho fora perseguido e assaltado por um "grupo de delinqüentes" a gangue da Matriz, como foi denominado um grupo de jovens assaltantes que atacavam na região da Praça Matriz, no centro da cidade, que chegou a ser noticiário dos meios de comunicação: "Ele ficou muito fragilizado", explica, e foi o início de uma história de depressão que o levou à morte.

Seu relato segue situando uma segunda ruptura drástica de uma rotina familiar, a perseguição política, a prisão sua e do marido. Esta experiência de trauma somada a problemas de saúde e um divórcio difícil levaram-na a prática da yoga como uma "busca de equilíbrio". A prática da yoga foi o início de um percurso em grupos de práticas espirituais em que refez redes de relações e onde aponta ter encontrado a "paz interior".

### ***Insegurança e cultura do medo***

Hoje, caminhar, passar, viver, pertencer, ocupar são verbos condicionados pela imagem que as pessoas interiorizam no âmbito de uma sociedade de risco e representam sobre os espaços urbanos de maior ou menor segurança. Paliativos de toda ordem são tomados em conta, cuidado com os horários sobretudo noturnos: segura-se o carro, gradeia-se a casa, vigia-se o bairro, estetizando a cidade com os medos e receios do viver urbano. De fato a busca por maior segurança é uma empreitada sem fim.

As pessoas são roubadas, assaltadas, agredidas, etc. Esses acabam sendo os maiores temores e as indagações reflexivas cotidiana de segmentos médios urbanos destituídos da liberdade celebrada na modernização. Vítimas ou não de perigos reais (incidentes/acidentes), adotam estratégias de proteção e criticam a insustentabilidade da ordem cotidiana por autoridades civis.

Estudos e reportagens constataam que não raro quando se questiona sobre as causas da violência urbana, no imaginário da população urbana a tendência é conceber o "inimigo" na figura genérica do "bandido pobre", o "outro", que ameaçaria uma irreversibilidade na crise urbana. O deslize para um sistema de acusações é perigo ideológico iminente.

Neste sentido é a população do segmento médio brasileiro, que sempre buscou proteger seu patrimônio num contexto fragilizado pelas desigualdades sociais, que hoje mais se depara com o aumento da violência urbana como um "neo-conflito" (Ricoeur 1988: 149), uma nova determinação social pelo risco iminente em sua rotina da ameaça à sobrevivência física pela criminalidade desmesurada em que transparece a globalização do crime organizado. Cada vez mais recolhidos em seus nichos gradeados conclamam por macrossoluções enquanto mergulham no sentimento de impotência, sem sair da passividade.

A estética do medo é a constatação material mais figurativa na transformação da cidade, impulsionando seus habitantes, sobretudo os aposentados, a buscarem maior segurança. Justamente são os segmentos médios, com um certo poder aquisitivo, que irão recorrer ao gradeamento de suas casas, edifícios e janelas e à

instalação de alarmes em suas casas e carros. Os edifícios têm porteiros eletrônicos e as ruas se povoam de exércitos pessoais para vigilância. Seus hábitos e rotinas são igualmente estilizados pela estética do medo.

Em um estudo dedicado à sociedade francesa, Giles-Sims (1984), ao analisar a preocupação com a vitimização criminal entre pessoas da terceira idade, observou que o aumento desta dependia da percepção que as pessoas tinham de sua possível vitimização. Isto é, quanto mais uma pessoa acredita em sua provável vitimização, maior a possibilidade de ela ficar preocupada com o assunto. Corroborando estes dados, Beristain (1992) refere a vitimização subjetiva - as vítimas do temor. Para ele, este temor pode ser produzido desde uma realidade objetiva até um menor ou maior grau de subjetividade (Rovinski, 1993:52). Impactos do viver urbano que podemos já encontrar nas reflexões de Georg Simmel em 1902 sobre o psiquismo do cidadão, ao inferir à cidade moderna, o lugar da atitude blasé (Simmel in Grafmeyer et Joseph, 1984: 61-77).

Mas não se trata de conferir ao medo e à insegurança apenas o estatuto de mais um estímulo ao psiquismo a que são submetidos os indivíduos nas grandes metrópoles e "fazem dele um ser com elevada consciência de sua subjetividade e lhe confere, ao mesmo tempo, uma atitude de autopreservação frente aos estímulos recebidos" (Lins de Barros, 1987:17). Toma-se as feições dos medos como estratégias para tematizar os exercícios de re-ordenação do tempo vivido no contexto urbano através dos jogos da memória dos entrevistados, sem perder de vista que "o medo é um fato social que varia segundo os lugares e as situações" (Roché, 1993: 41). Há uma ruptura para os habitantes da liberdade de acessar as diversas redes que consolidam seu universo cognitivo e contextualizam seus atos de socialização e que integram suas biografias.

O medo da violência dilacera as previsibilidades que giram em torno das experiências de vida para dinamizar as ações presenteistas e coloca em xeque as projeções de trajetórias na vida urbana. Previsibilidades ancoradas em um capital cultural e mapa simbólico tão importantes na "auto-interpretação coletiva que representa a concepção comum, interna, da comunidade" (Schutz in Wagner 1979:19), ameaçadas pela perda de orientação de suas

antigas noções relativas à conduta diária. O medo da violência urbana se coloca assim como tendo uma relevância imposta aos cidadãos pela força com que participa do cenário cognitivo do mundo da vida, contendo portanto uma "relevância temática", nos termos de Schutz (in Wagner 1979:23), onde os indivíduos frente uma situação problemática, tem de se preocupar em reconhecer o problema, e a partir destas atividades cognitivas e "interpretacionais" desenvolver estratégias para resolvê-lo. Desta forma o medo da violência urbana, passa a fazer parte da herança social da comunidade cultural a ser transmitida à gerações mais novas.

Seguindo a teoria das tipificações de Schutz, pode-se sugerir que o medo "define a situação"<sup>[8]</sup> e conglomeram o "duplo caráter da motivação: "os motivos a fim de", essencialmente subjetivos (que prescreve as tentativas idiossincráticas do indivíduo de se orientar) e "os motivos por que", que indica "as razões dos homens para as suas ações enraizadas em experiências passadas" (Schutz in Wagner, 1979:27).

Desta forma, é um elemento perturbador, não só da concretização de projetos de vida, mas da própria elaboração de novos projetos pessoais dada a incorporação do medo como emoção preponderante na "experiência da dúvida" (Schutz in Wagner, 1979), uma vez que são as emoções a base do processo da construção de projetos pessoais-sociais<sup>[9]</sup>.

É o exercício de idealizar ações e planejar o futuro, característico das dinâmicas de estilo de vida de segmentos médios urbanos<sup>[10]</sup> que os cidadãos percebem ameaçados de ruptura motivados pelo sentimento de medo, insegurança e pânico associado ao risco do livre ser nas esferas públicas e mesmo privadas de sua existência.

Mas importa complexificar a noção de cultura do medo para além das condutas conscientes de mudanças de projetos e ações motivadas pela insegurança num campo de possibilidades de vitimização, em nos apoiando no método hermenêutico nos permite decifrar os comportamentos simbólicos do homem, "o trabalho da tomada de consciência" (Ricoeur 1988:4), que nos aproxima do propósito de elucidar sobre "a dinâmica entre memória individual e coletiva"<sup>[11]</sup> que situa as feições do medo nas múltiplas formas dos velhos habitantes

interpretarem suas trajetórias vividas, construindo a partir desta "referência" - o valor medo - a imagem que compartilham do viver na cidade.

Trata-se aqui de se conceituar o medo como valor<sup>[12]</sup>. Toma-se a noção de medo como contendo qualidades simbólicas, como um "valor" que funda a oposição hierárquica, segundo Louis Dumont, em nome do qual se realiza o processo de englobamento das idéias relacionais que amalgama a idéia de cultura como sistema simbólico e de sociedade como atualização de uma nova ordem social. Neste, a apreensão e a interpretação que os sujeitos fazem da realidade vivida é a abstração ou a classificação de uma ordem simbólica do mundo, mas também construção de uma inserção social onde se deve deter os diferentes níveis de interação cultural no seio da sociedade dominante. Isso implica dizer que esta inserção encontra-se colada a "situações"<sup>[13]</sup> que combinam os valores e dão sentido às práticas sociais, imprimindo lógica e sentido à vida.

Dimensiona-se, assim, a partir de uma situação de crise social associada aos sentimentos de medo expressos no viver no contexto contemporâneo de violência urbana, a reflexão sobre a construção do individualismo no processo sócio-histórico moderno. O desejo idealizado da igualdade e emancipação do indivíduo moderno produz, na contraface, o "contágio da violência", o enfraquecimento da livre conduta e a impotência da produção de interações sociais que potencializem harmoniosamente a integridade moral e física de homens e mulheres no espaço público e privado, encerrando em seu âmbito o descompasso da ambiência humana perturbada e temerosa em seus atos recíprocos, cada vez mais fragmentados no enclausuramento do homem sobre si mesmo.

Trata-se de uma cultura do medo como transparece na narrativa de Dona Crista, apegada as suas reminiscências marcadas por uma nostalgia de um tempo embalado pelo sentimento de segurança, cotejado com seus temores atuais aos perigos impostos por uma violência urbana. O recolhimento doméstico pelo medo antecipado à ameaça de um perigo potencial frente à vulnerabilidade cotidiana impõe, de forma progressiva, não mais um individualismo-no-mundo como apregoava Louis Dumont (Dumont, 1985), mas um individualismo-

recolhido e com medo-do-mundo, preso à suposta segurança do seu lar.

Ora, o sentimento de insegurança infere sobre as formas de sociabilidade cotidianas etnografadas (relações familiares, vizinhança, trabalho, parceiros, redes associativas formais - clubes - e informais - footing - rede de amigos, lazer ou deslocamentos solitários e/ou utilitários, etc). Assim, em torno da inquietude e do sentimento de vulnerabilidade frente a possível experiência de vitimização, a simples preocupação se transforma de imediato em medo pessoal (Roché, 1993:67), motivando não só mudanças de atitudes nas formas das pessoas viverem e interagirem no mundo urbano contemporâneo mas igualmente na forma de atribuírem sentido a vida e representarem seu entendimento do mundo. Trata-se da ameaça da ruptura ética que aponta para um universalismo da boa-vontade, do respeito de si e da estima de si, onde o si "não é o eu. Trata-se, antes, de isolar o momento de universalidade que, na qualidade de ambição ou de pretensão (...) marca a experimentação pela norma do desejo de viver bem" (Ricoeur, 1991: 238-239).

Segundo Soares, "mais do que um problema tópico específico, a violência se converteu numa linguagem compartilhada, a partir da qual temos pensado os limites da sociabilidade, a sua crise e suas possibilidades" (Soares, 1995:1). O medo e a insegurança são, então, determinantes sociais cada vez mais presentes no convívio urbano, uma linguagem compartilhada de forma cada vez mais coletiva.

Este processo está associado à tendência de qualificar todos os fenômenos que conotam violência a um mesmo e único processo, cuja matriz, simbolicamente compartilhada, seria a decadência da cidade, a degradação dos valores éticos, que geraria a crise da civilização urbana. É esta tendência a homogeneizar as observações relativas a fenômenos associados à violência a uma crise que Soares (1995:4) define por cultura do medo<sup>[14]</sup>.

O sentimento de insegurança é mordaz, solapa a sociabilidade e as experiências públicas. A crise aparece mais aguda pela emergência da cultura do medo à vitimização, justamente na contramão da ideologia da

emancipação das vigas sólidas da disciplina moral, da conduta econômica que erigiram a família nuclear nos dois últimos séculos de industrialização e urbanização. O paradoxo é temer o usufruto dos direitos à liberdade de ir e vir ou o de trilhar "um caminho de mudanças sociais concernentes a um campo social mais amplo do que aquele de sua própria família" (Lins de Barros, 1987:11), onde a própria diferença atribuída tradicionalmente aos papéis masculinos e femininos são questionados e ressemantizados subvertendo estruturas disciplinares no seio da instituição familiar, que "se emancipa das amarras da pudícia vitoriana" (Carvalho, 1995: 46).

A violência desenfreada que a todos indigna e aterroriza parece trair os atores da história da emancipação de ordens e proibições sócio-morais inculcadas durante tantos séculos, que conquistaram a queda de medos e opressões subjugadas pela ordem tradicional e a superação de traumas morais, de sentimentos de vergonha e constrangimentos associados aos atos afetivos, ações de ser-no-mundo compondo novas formas de relacionamento familiar, liberadas dos controles morais. Constrangimentos sociais bastante presentes nas narrativas, ao relacionarem suas experiências pessoais e familiares à modernização da sociedade, as transformações dos valores morais e modelos de conduta familiar.

Há, neste contexto de discursividades, uma construção social do medo. O medo dos habitantes do atentado ao patrimônio, à integridade física e o medo da morte por vitimização são sintetizados no temor à violência, ao crime, que tem como atitude paliativa um regramento de condutas, interiorizando a hostilidade do viver urbano, alienando-os de dinâmicas do mundo público. O receio resulta de um processo de contato agressivo a partir do outro que desestimula o indivíduo no que lhe é constitutivo: as interações que lhe constrói como sujeito social. Refêns do estranhamento, indivíduos em suas redes de pertencimento designam como perigosos territorialidades, trajetos, situações, horários, e indivíduos que, potencialmente estranhos, ameaçam a ordem social. A desconfiança do outro os mergulha no sentimento de esvaziamento dos sentidos coletivos, fortalecendo ainda mais as bases de um ethos social hiperindividualista.

## *O saber-fazer das práticas cotidianas*

Michel de Certeau designa como estetização do saber as práticas de narração que constroem um saber-fazer do viver cotidiano. Estratégias, táticas, e formas de viver enfrentamentos, reagindo a crise e a violência que os anestesia. Respostas práticas e simbólicas para garantir a integridade humana e sociabilidades que expressam um novo estilo de vida, reconfigurando o imaginário social.

Tocados pelas circunstâncias, nos jogos da memória os velhos habitantes vão singularizando estas mobilidades desconcertantes impressas por condições externas e acabam por conferir ao próprio ato de memorar uma poética temporal na vigília pelo aprendizado de reinventar a vida por reordenações dos sentidos fragmentados ou, como diria De Certeau, "na arte de contar as maneiras de fazer, estas se exercem por si mesmas" (De Certeau, 1994: 166).

Daí esta possível leitura, entre outras, da arte de viver o cotidiano a partir das práticas que vão estetizando novas formas do viver e estilizando as interações sociais cotidianas propulsoras de expressões múltiplas de repensar e re-agir na cidade dramatizada pela estética do medo, nas condutas preventivas e projetivas por uma rotina segura, percursos e situações planejadas, trajetórias e interações comedidas, implicando uma "estética de existência", como diria Foucault (1984), delineada pela violência urbana como um constrangimento social externo.

Sugere-se, assim, que a crise urbana postulada é também uma crise de interpretação que permite, outras interpretações dos velhos habitantes que, ao folhearem a memória-contexto de suas vidas, ultrapassam o próprio conflito perturbador ao acomodarem os tempos de desordem em suas narrativas como movimentos incessantes de instauração de sentido, de "duração", ou na significação dada na dialética do ser na duração (Bachelard, 1989) dando aos ritmos temporais vividas, um encadeamento lógico e compreensivo.

No ato de narrar suas memórias configurando o mapa dos medos, os velhos habitantes de Porto Alegre situam suas experiências com o mundo através deste

sentimento ou de sua superação, seja na representação dos aspectos positivos, seja na dos negativos, conforme situações vividas e contextualizadas etnograficamente.

Os velhos habitantes narram uma prolongada convivência em múltiplos ambientes da vida urbana local através dos quais vão relacionando dinamicamente o passado no presente, mapeando uma cidade de mudanças de condutas e atitudes, que comunica seus afetos territoriais, suas incertezas e evitações sócio-espaciais, as faces de medo e agonias, orientadas pela linguagem socializada e pelas emoções apreendidas, reconfigurando Porto Alegre como depósito de suas memórias-experiências sobre o que nos ensinou Walter Benjamin (1986, 1993 e 1995).

Importa menos aqui a condição cronológica que condiciona os sujeitos nesta fase cíclica da vida, e mais a riqueza do testemunho que aportam a partir de suas histórias vividas, conforme Maurice Halbwachs (1968) elucidou (o teórico que diferenciou a memória coletiva da memória histórica a partir de um pertencimento afetivo à comunidade da lembrança), ao destacar nos velhos o privilégio de guardiões da memória por deterem nos ritmos da duração temporal, as referências dos quadros sociais da memória.

Em suas reminiscências, Dona Crista reordena o vivido embalado por mudanças conflitivas que vão sendo configuradas nos jogos da memória que reordenam as descontinuidades ritmadas por transformações espaço-temporais da "paisagem urbana" vivida cotidianamente.

É nos jogos da memória e do trabalho da imaginação criadora humana que podemos recolocar a experiência de envelhecer na vida temporal da cidade na dimensão de múltiplos significados, explodindo com o modelo linear da imagem do homem moderno configurado no processo de individualização que "coloniza"<sup>[15]</sup> as etapas etárias e institucionaliza o curso de vida.

A análise, nesta instância, consiste em relacionar as formas com que experienciam as reconfigurações do envelhecimento a partir de múltiplas vivências que vitalizam este ciclo de vida às vicissitudes figuradas por uma violência urbana que estetiza os estilos de viver urbano.

A crítica ao individualismo exacerbado beirando um narcisismo como metáfora da condição social de nossos dias (para citar Lasch, 1983) traz, interpenetrado ao tema da crise, a noção do enfraquecimento dos sentidos de socialização pela privatização, em certas esferas da vida (vizinhança, comunidade, família), das relações tradicionais (hierarquia, solidariedade, reciprocidade). A trama do tempo é a fragmentação dos laços e valores de reciprocidade. A personalidade individualista, diria Sennet, desintegra as relações, fragmenta os sentidos, impondo aos sujeitos uma ideologia da intimidade (Sennet, 1979).

Esta idealização da vida pública no passado (presente mais em Sennet que em Lasch (1983: 52-53) é um exercício reflexivo significativo nas ordenações temporais dos entrevistados, como revela a narrativa do Seu Ronaldo.

Seus relatos sinalizam para a emergência progressiva de uma massa de indivíduos idosos (como apontam as estatísticas sobre os ganhos tecnológicos e científicos, medicina gerontológica, por exemplo, neste final de século) no âmbito das novas imagens construídas sobre o ser velho, que ao contrário do idoso construído pelo discurso gerontológico, multifacetam o desempenho de papéis previstos socialmente para os velhos.

O próprio convívio familiar, neste sentido se desamarra de antigos preceitos para serem revistos sob novas perspectivas, como aponta Dona Nora.

As experiências são múltiplas tanto quanto são os indivíduos singulares, mas o exercício destas novas reinterpretações da realidade acabam por mapear um estilo de viver a dramática do envelhecer sob novas figurações, que emancipam os atores e possibilitam a negociação possível seja de suas autonomias, seja de seus pertencimentos coletivos. Este movimento não é demonstrativo de uma luta contra a família, ou da "crise familiar" que instituições morais buscam convencer, nem se revela uma luta contra as desigualdades de gênero (proposta do movimento feminista, por exemplo), bem como não se reduz as ações e práticas que celebram o envelhecimento como os "programas para a terceira idade ou os grupos de convivência de idosos" que tem "na mídia o palco central para a criação e divulgação das novas imagens" (Debert, 1999: 209).

A adesão a estética do medo não impede o aproveitamento de formas de sociabilidade privilegiadas para a valorização pessoal e afetiva, como relata Seu Mauro ao cultivar grupos de amigos em reuniões semanais, tanto quanto motiva a vivência da prática religiosa já tradicionais na cultura brasileira como o catolicismo citado por Mauro, ou a adesão à formas religiosas mais recentes no ethos brasileiro como a opção espiritual de Dona Raquel.

O fortalecimento do sentido religioso é tema sempre presente nas narrativas. Desde o catolicismo tradicional até a terapia se fazem presentes. Neste caso específico, a afirmação de um crescimento individual, busca um rearranjo da vida interior mediada pelos "saberes psis" (Salem, 1992: 69) que contrasta com uma grande maioria de idosos católicos entrevistados, que se mantêm em redes de sociabilidade católica e em projetos pessoais de devoção à tradição judaico cristã do amor como auto-sacrifício e ideal de salvação.

O medo da solidão revela um traço importante da vida contemporânea, que pode ser esboçada por uma cultura privatista, uma vez que se tornou "um fenômeno endêmico" da vida caracteristicamente urbana. A solidão pública das massas se acrescenta uma dose ampliada de temor à vitimização, encurralando o cidadão nos domínios do privatismo "não só pela hibernação emocional do homem moderno" (Carvalho: 1995: 193), mas pelo temor da busca de espaços de interações em lugares públicos. No caso das pessoas idosas, este parece ser um dos maiores dilemas, sobretudo nos segmentos médios, onde o idoso tende a permanecer vivendo só após a partida dos filhos ou após a perda do cônjuge.

A visibilidade desta condição solitária é um dos pontos de maior motivação para os programas para a terceira idade angariarem novos adeptos. Também as formas associativas tradicionais, como grupos religiosos, associações e programas para a terceira idade que, segundo Debert, "são formas de associativismo em que a idade cronológica é um elemento fundamental na aglutinação dos participantes" (Debert 1999:138), mobilizam uma importante população (sobretudo mulheres) em geral promovendo uma sociabilidade lúdica e de re-investimento de laços afetivos de amizade e convívio social.

O recorte dado à história de Raquel sobre viver na cidade a partir das feições do medo e inseguranças paradoxalmente é também captar seu esforço de duração (durée) social na luta contra a desordem e a desagregação social. Tal como na mitologia grega, o medo personificado por Fobos e por seu irmão Deimos, o pavor<sup>[18]</sup>, têm uma irmã chamada Harmonia, que vislumbra o restabelecimento da ordem e da segurança. A interação de Raquel em rede de cultivo espiritual, assim como em outros exemplos citados pelos entrevistados, promove este exercício de re-encantamento da vida.

Ser porto alegreense para o velho habitante narrador, não é afundar-se nos traços de um passado perdido. Mas é enquanto velho habitante que pode delinear os múltiplos movimentos que lhe assujeitam a conflitos e tensões pessoais/coletivos, internos/externos, singulares/complexos em que negocia incessantemente uma identidade familiar e social, individual e coletiva.

### ***Conclusão***

Ser velho é viver um conflito de identidade e ser velho habitante de Porto Alegre, é igualmente viver as tensões identitárias que a cidade amalgama. Conflitos que descompassam a rítmica das trajetórias de vida e do trajeto urbano (história da cidade), mas que não matam a reinventividade do viver neste ethos. É a partir da identidade de velhos habitantes que podem então narrar sua cidade, enfim, trabalhar a memória tecendo as "reminiscências" que re-situam as experiências orientadas pelo sentimento do medo como algo vivido, temporalizando a vida por esta identidade-"valor", onde se percebem como sujeitos transformados na predominância de outros valores significativos ao passado.

Compartilhar da cultura do medo que se impõe pela linguagem ordinária, e que naturaliza seu conteúdo, acaba por permitir o conhecimento deste processo e ultrapassá-lo, não na negação, mas na adesão a esta realidade, no reconhecimento da existência do conflito na dramatização das relações sociais. Compreender nossa relação com a cultura do medo seria, de certa forma, conhecer nossa tática de pensar a morte para desejar a vida. Não se trata de criar a expectativa de prorrogar a morte fisiológica, mas de ultrapassar as rupturas trágicas, que ameaçam de

esquecimento, as referências de uma duração da identidade do grupo.

Desta forma, se a violência nos situa no drama trágico da vida pela sua dinâmica cíclica como determinante simbólico, a cultura do medo como crise nos situa num jogo interativo, dialógico e reflexivo que acaba por permitir, em alguma dimensão, o conhecimento do si-mesmo (Ricoeur:1991). Uma circunstância que nos faz ver a cidade inventada por nós mesmos, uma trajetória de vida traçada pelo nosso desejo e temores constituídos por nossos ressentimentos.

Os conflitos, as crises, as tensões do mundo moderno têm sido historicamente vinculadas ao fenômeno urbano, contexto que implica compreender a vida e as interações sociais diferenciadas segundo as diversas formas de construção social da realidade.

Frente à ineficiência do aparelho estatal para limitar esta onda de ameaças (uma vez que em grande parte o próprio aparelho e sistema estatal é corrompido: polícia, políticos, etc) temerosos ou não, os habitantes tomam precauções, atitudes, comportamentos que inferem em práticas e sociabilidades cotidianas.

O cenário da cidade se confirma, assim, como topos de uma multiplicidade de acontecimentos individuais e coletivos que denotam experiências vividas carregadas de sentimento de insegurança. Este sentimento é, sem dúvida, uma sensação que envolve uma série de aspectos psicológicos e culturais dos indivíduos, suas emoções, suas reflexões e seus comportamentos.

Tendo os indivíduos sido vítimas de situações de violência urbana ou simplesmente bombardeados pela mídia, sua reclusão passa a ser uma atitude recorrente, desconfiando de suas próprias certezas sobre a previsibilidade de sua "sorte" em seus movimentos interativos em redes diversas no mundo urbano. A previsibilidade lhe escapa "das mãos", ou do seu pensamento, para ser tomado pelo temor à imprevisibilidade que a condição da violência urbana impõe.

O medo estruturante é o de sair em espaço público, sobretudo em determinado horário. A insegurança

concerne a todos, mas aos idosos esta condição parece mais perversa, sobretudo no final do seu ciclo de vida, em geral mais solitário, tendo que contar com os imponderáveis do corpo envelhecido. Os idosos de segmentos médios que optam pela autonomia residencial aderem aos "conselhos" de prevenção que configuram os "medos domésticos" (Roché 1993) como o de trancar-se em casa "a sete chaves", o não-atendimento à porta, o aumento à proteção do domicílio. A vida intramuros não é um desejo, mas uma prevenção para evitar a vitimização. Os recursos possíveis do pertencimento à segmento médio, é investido na segurança material em que a grade e o alambrado se destacam na arte da proteção.

A vida social no mundo público não é rompido, pois se nutre nele como ser social, mas sua interação neste é de receio, medo do estranho, medo do assalto, medo dos muitos acidentes de percurso e das armadilhas à que está sujeito na condição cotidiana, numa espécie de agorafobia. As formas de configurar as inquietudes são correlatas com a expressão de um medo que se afirma na subjetividade -"eu estou inseguro" - (Roché, 1993:150). Estas formas de expressão das preocupações que habitam os corações e as mentes dos cidadãos se colocam como uma discursividade do desejo coletivo de uma reconstrução de uma ordem perdida, de uma normatividade desfeita, de uma sociedade que lhes parece cada vez mais estranha e incivilizada, buscando incessantemente, no contexto da imponderabilidade, os sentidos de seguir.

Serão, de modo geral, as vozes cidadinas dos segmentos médios, movidos pela lógica do auto-interesse, que aclamarão a incivilidade que retrata a violência urbana, que ressoa em suas avaliações sobre a perda dos valores morais, o esvaziamento de sentido ético, a desordem e o desencantamento das emoções humanas, a banalização do horror, a subversão dos direitos, a saturação (ou excessos) dos modelos de gestão política da ordem social, a guerra civil.

Os constrangimentos impostos pela violência, dirão os velhos habitantes de Porto Alegre, tencionam os valores modernos na perda de referências humanitárias, a reciprocidade, a solidariedade encapsuladas num tempo alhures, designando às estruturas de poder político-urbanas a tarefa de salvaguarda do mundo objetivado da

lógica racionalista a partir de atos e normas coibidoras da criminalidade.

Nas experiências de vida dos entrevistados nesta cidade, o sentimento de medo é constitutivo de uma crise que des-ancora as probabilidades de suas projeções de vida. A clivagem de suas vontades e escolhas não pode mais seguir apenas um traçado livre da ideologia individualista, mas precisa conformar suas volições ao mapa do medo. A "crise dos tempos", presente para a população etnografada é a ruptura do trajeto de identificação do indivíduo psicológico como o sujeito da consciência, da vontade e autonomia, sobretudo ao condicionar o futuro dos netos a um mundo cotidiano que não garante mais uma previsibilidade da vida, de reconhecimento do outro na imagem ideal do prometeico.

Neste contexto de cultura do medo, o cidadão tende a aguardar macro reestruturações com eficácia para a garantia de uma qualidade de vida humana, cultivando em suas impressões do viver urbano, as crises dos tempos gestadas nos discursos mediáticos que acabam por imprimir códigos de interpretação da realidade.

As narrativas que delineiam fragmentos de trajetórias são apreendidas como prospecção e projeção das possibilidades de realização de um projeto de humanidade. Se o aceleração dos acontecimentos urbanos entrelaça a violência que escapa à legibilidade, o medo à vitimização nos ameaça como condição de possibilidade de um desconhecimento do outro e de esquecimento das práticas conciliadoras de redes de sentido. Mas na incessante arte de narrar sua cidade, os velhos habitantes acabam por transmitir formas de ultrapassar a passividade de nossos sentimentos urbanos de desencantamento. É nesse sentido que se buscou a narrativa "de durar" na cidade em que vivem. Este trabalho árduo de não deixar cair no esquecimento as "artes de fazer" o social, dado que, o trabalho da memória, de lembrar o que não esquecemos, tem esta força de reconstruir as razões afetivas para continuar<sup>[19]</sup>.

## **BIBLIOGRAFIA**

ARENDDT, H. (1994). Sobre a violência. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- BACHELARD, G. (1989). La dialectique de la durée. Paris: Quadrige/PUF.
- BENJAMIN, W. (1986). "Crítica da violência - crítica do poder". In: Documentos De Cultura - Documentos de Barbárie (Escritos Escolhidos). São Paulo: Cultrix, EDU São Paulo.
- BENJAMIN, W. (1995). Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo. Obras Escolhidas III. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, W. (1993). Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre Literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense.
- BERMAN, M. (1987). Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. São Paulo: Cia. das Letras. [
- BOSI, E. (1987). Memória e sociedade. Lembranças de velhos. São Paulo: Quatro ED. Ltda. e EDUSP.
- BOTT, E. (1976). Família e rede social. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BOURDIEU, P. (1974). A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, p. 3 a 26.
- CANEVACCI, M. (1993). A cidade polifônica. Ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana. São Paulo: Studio Novel.
- D'AVILA, N. L. M. (1996). "Na trajetória da modernidade, as camadas médias porto-alegrenses frente à modernização na década de 50". Dissertação de mestrado no PG em História. Porto Alegre: UFRGS.
- DA MATTA, R. (1985). A Casa & Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense.
- DE CERTEAU, M. (1994). A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes.
- DEBERT, G. G (Org). (1994). Antropologia e Velhice. Textos Didáticos, Campinas: IFCH/UNICAMP, n. 13.
- DEBERT, G. G. (1999). A reinvenção da velhice. São Paulo: Edusp, Fapesp. DELUMEAU, J. (1989). História do medo no Ocidente. 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 .
- DOUGLAS, Mary. (1992). Risk and Blame, essays in cultural theory. Londres, Routledge.
- DIAS DUARTE, L. F. (1986). Da vida nervosa, nas classes trabalhadoras urbanas. Rio Janeiro: J. Zahar./CNPq.
- DUMONT, L. (1985). O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco.
- DUVIGNAUD, J. (1983). Festas e civilizações. Fortaleza: EUF/Ceará e Tempo Brasileiro.
- ECKERT, C. (1998). "Questões em torno do uso de relatos e narrativas

biográficas na experiência etnográfica". In: Revista Humanas. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, n° 19, Porto Alegre.

ELIAS, N. (1994). A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1978). Os Nuer. São Paulo: Perspectiva.

FOUCAULT, M. (1979). Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, M. (1988). Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes.

GANDILLAC, M. de. (1995). Gênese da modernidade. Rio de Janeiro: Ed. 34.

GEERTZ, C. (1978). A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar.

GIDDENS, A. (1991). As conseqüências da modernidade. São Paulo: UNESP.

GOFFMAN, E. (1973). La mise en scène de la vie quotidienne. Paris, De Minuit.

GRAFMEYER, Y. et JOSEPH, I. (1984). L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine. Paris: Aubier Montaigne.

HALBWACHS, M. (1968). La mémoire collective. Paris: Puf.

HARVEY, David. (1996). Condição pós-moderna. São Paulo: Loyola.

HELLER, Agnes. (1992). O cotidiano e a história. São Paulo, Paz e Terra.

ISRAEL, Joachim. (1992). "Simmel et quelques problèmes fondamentaux de la connaissance". In: Revue Sociétés. Georg Simmel. Paris: Dunod.

JACOBS, J. (2000). Morte e vida de grandes cidades. São Paulo: Martins Fontes.

LASCH, C. (1978). The culture of narcissism: american life in the age of diminishing expectations. New York: Mouton.

LINS DE BARROS, M. (1995). "O passado no presente: aos 70 falando do Rio de Janeiro". In: Cadernos de Antropologia e Imagem, A cidade em Imagens, número 4, Rio de Janeiro: UERJ, NAI.

LINS DE BARROS, M. (1987). Autoridade & Afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MAUSS, M. (1974). Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU, EDUSP.

MILLS, C W. (1975). A imaginação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar.

RICOEUR, P. (1988). Interpretação e ideologias. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

- RICOEUR, P. (1991). O si-mesmo como um outro. Campinas: Papyrus.
- RICOEUR, P. (1994). Tempo e Narrativa, tomo I e II. Campinas: Papyrus.
- RICOEUR, P. (2000). La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris, Seuil.
- ROCHE, S. (1993). Le sentiment d'insécurité. Paris: Puf.
- ROVINSKI, S L R. (1993). "A violência na vitimização criminal - vivências em situações de assalto". Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia. Porto Alegre: PUCRS.
- SALEM, T. (1980). Um estudo de papéis e conflitos familiares. Petrópolis: Vozes.
- SALEM, T. (1992). "A 'desposseção subjetiva': dos paradoxos do individualismo". In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, número 18, ano 7, p. 62 a 77.
- SENNET, R. (1988). O declínio do homem público. São Paulo: CIA. das Letras.
- SENNETT, R. (1979). Les tyrannies de l'intimité. Paris: Seuil.
- SIMMEL, J. (1934). Cultura femenina y otros ensayos. Madrid: Revista de Occidente.
- SOARES, L E. (1991). "Homicídios Dolosos Praticados contra Menores no Estado do Rio de Janeiro. Relatório de pesquisa desenvolvido como parte do plano de trabalho do Projeto Se Essa Rua Fosse Minha". Rio de Janeiro: FASE, IBASE, IDAC, ISER.
- SOARES, L E. (1995). "Violência e cultura do medo no Rio de Janeiro". Mimeog. Palestra proferida no PPG Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS.
- SOARES, L.E. et alli. (1996). Violência e política no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ISER.
- SOREL, G. (1993). Reflexões sobre a Violência. Petrópolis: Vozes.
- TIRELLI, C. (1996). "Cartografia social da violência: estudo sobre a criminalidade na Região Metropolitana de Porto Alegre 1988 à 1995. Dissertação de Mestrado, PPGS. Porto Alegre: UFRGS.
- TURNER, Victor. (1974). "Social Dramas and Ritual Metaphors". In: Dramas fields and metaphors: symbolic action in Human Society. Itacha: Cornell University Press.
- VELHO, G. (1987). "O cotidiano da violência: identidade e sobrevivência". In: Boletim do Museu nacional. Nova serie. Rio de Janeiro: Antropologia n° 56.
- VELHO, G. (1981). Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar.

- VELHO, G.(1986). Subjetividade e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar.
- VELHO, O (org.). (1979). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar.
- WAGNER, H R.(1979). Textos Escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro: Zahar.
- WEBER, M. (1982). La ville. Paris: Aubier Montaigne.
- ZALUAR, A. (1994). Condomínio do diabo. Rio de Janeiro: Revan e UFRJ.

\* \* \*

**Résumé:** L'article concerne aux récits des expériences des personnes âgées appartenant aux couches moyennes dans la ville de Porto Alegre selon l'étude ethnographique développé entre 1997 a 2000. Ils font référence aux enjeux de la violence urbaine et de la culture de la peur que nous permet de comprendre les transformations esthétiques dans son ethos et les stratégies quotidiennes dans leurs styles de vie pour faire face a des sentiments de vulnérabilité et insécurité galgué dans les expériences singulières des personnes âgées interviewé.

**Mots clés:** Mémoire collective, ville, peurs urbaines, récits, personnes âgées, quotidien, anthropologie.

\* \* \*

## NOTAS

[1] Uma versão dos resultados desta pesquisa foi apresentado na Oficina de trabalho "Antropologia, Saúde e Envelhecimento", Rio de Janeiro, agosto 2000, coordenada por. Maria Cecília de Souza Minayo e Carlos E. A Coimbra Jr tendo sido publicado sob o título "A cultura do medo e as tensões do viver a cidade: narrativa e trajetória de velhos moradores de Porto Alegre" In: MINAYO, Maria Cecília de Souza e COIMBRA JR. Carlos E. A. (organizadores). Antropologia, Saúde e Envelhecimento. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2002. ps. 73 a 102.

[2] Nosso estudo etnográfico foi iniciado em março de 1997 no âmbito do projeto de pesquisa "Estudo antropológico dos itinerários urbanos, memória coletiva e formas de sociabilidade no mundo urbano contemporâneo", Projeto integrado Cnpq de Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha desenvolvido no Banco de Imagens e Efeitos Visuais, sob nossa coordenação.

[3] "Por desencaixe me refiro ao deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaco" in Giddens, 1991:29.

[4] A prefeitura da cidade é administrada há mais de 13 anos pelo Partido dos Trabalhadores (fundado em 1979 pelo dirigente sindicalista Luis Inácio "Lula" da Silva), identificado como de "esquerda". É conhecida por ser a "capital da democracia participativa" devido o sistema denominado "orçamento participativo" desenvolvido pelo PT. Desde 2001 se tornou sede do Fórum Social Mundial, reunião internacional contra a mundialização neoliberal.

[5] Porto Alegre: População 1.286.251 habitantes, mortalidade infantil 18/1000 habitantes, População alfabetizada, 91%, Homicídios 20,43/10.000 hab. Fonte IBGE 1996.

[6] Latrocínios de janeiro a setembro no RS 2001 - 51; 2002 - 95 casos. Taxas anuais por 100 mil habitantes no Estado Fonte: Secretaria da Justiça e da Segurança (SJS ([www.sjs.rs.gov.br](http://www.sjs.rs.gov.br))). No ano 2000 houve na cidade de Porto Alegre um aumento de 74,3% de crimes por seqüestro relâmpago, 50% de assalto a banco e 250% de roubo de celulares.

[7] Aspecto analisado por Myriam Moraes Lins de Barros em seu artigo "Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice", constatando que a perda de consciência e a velhice-doença era o maior temor pela ruptura do projeto de viver a velhice. Lins de Barros, 1998:165.

[8] Concepção de William I. Thomas, conforme Schutz in Wagner, 1979:26.

[9] "O lado individual (nos projetos de vida) é o das emoções. As minhas emoções estão ligadas, são matéria-prima e, de certa forma, constituem o projeto. Há sentimentos e emoção valorizados, tolerados ou condenados dentro de um grupo, de uma sociedade. Há, portanto maiores ou menores possibilidades de viabilizá-los, efetivá-los". (Velho apud Lins de Barros, 1998:155.)

[10] Como sugerem os trabalhos etnográficos em segmentos médios brasileiros de Velho (1979:22), Lins de Barros (1998:155) e Salem (1980).

[11] O artigo "O passado no presente: aos 70 falando do Rio de Janeiro" foi aqui, orientador de nossas reflexões. (Lins de Barros 1995: 92).

[12] Segundo Dumont, o "valor" designa algo diferente do "ser", algo que, distinto da verdade científica, que é universal, varia muito com o meio social e até no seio de uma sociedade dada, não só com as classes sociais mas, também, com diferentes setores de atividade e experiência (Dumont, 1985: 241).

[13] Propriedades de situação, conforme Evans-Pritchard, 1978.

[14] Nos termos de Soares, "uma certa estrutura simbólica de articulação entre representações" (Soares et alli, 1996:259).

[15] Mike Featherstone analisa a forma como especialistas da Psicologia do Desenvolvimento relacionam o curso da vida com fases cronológicas bem-demarcadas, tem-se o que chamamos de colonização das idades. (Featherstone in Debert, 1994:62).

[16] Guita Debert chama a atenção para o fato de que o processo de individualização, próprio da modernidade, teve na institucionalização do curso de vida<sup>[17]</sup> uma de suas dimensões fundamentais. (Debert, 1994 : 8).

[17] "Os saberes 'psis' afirmam-se como importante foco de produção

social de representações sobre o indivíduo moderno". (Salem, 1992: 69).

[18] Ambos são filhos de Ares, o Deus da Guerra, e acompanham seu pai por onde houver conflito e sangue.

[19] Seguimos Bachelard, 1989.

CAILLÉ, Alain. Existem valores naturais?  
Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury.  
RBSE, v.2, n.4, pp.70-78, João Pessoa, GREM,  
Abril de 2003.

ARTIGO  
ISSN  
1676-8965

## *Existem valores naturais?\**

Alain Caillé

**Resumo:** Todos nós das sociedades ocidentais contemporâneas compartilhamos e nos encontramos envolvidos entre dois sistemas de convicção opostos, mas para os quais aderimos com a mesma convicção. Nossa inabilidade para arbitrar entre eles parece instituir o risco de nos condenar ao choque de civilizações, profetizado por Huntington. Como arbitrar e estabelecer uma visão alternativa? Muito provavelmente aceitando colocar sem receio uma questão amplamente assentada: há valores naturais?

**Palavras-chaves:** Marcel MAUSS, Antiutilitarismo, Terceiro Paradigma, Valores.

Todos nós, mulheres ou homens das sociedades ocidentais contemporâneas compartilhamos e nos encontramos envolvidos entre dois sistemas de convicção opostos, mas para os quais aderimos com a mesma convicção. Nossa inabilidade para arbitrar entre eles parece instituir o risco de nos condenar ao choque de civilizações, profetizado por S. Huntington. Como arbitrar e estabelecer uma visão alternativa? Muito provavelmente aceitando colocar sem receio uma questão amplamente assentada: há valores naturais?

## O construtivismo relativista

Qualifiquemos de construtivismo relativista o primeiro grupo de convicções para as quais aderimos. Acima de tudo sensível à infinita diversidade de culturas ele se ordena em torno de uma certeza central que não tem nada de natural porque "tudo é construído". Construir e então desconstruir, arbitrário ou pelo menos contingente. O que somos, os valores que apreciamos, tudo poderia ter sido radicalmente diferente. Não vemos que tudo muda permanentemente? O estado-nação, a democracia parlamentarista de que os modernos estavam tão orgulhosos que aprovaram como modelo obrigatório para o planeta inteiro, a idéia mesma de sociedade, são aparições recentes e que durarão apenas por um tempo.

A família, que se acreditou quase eterna, a lógica da filiação e até a diferença entre sexos que pareciam apoiadas firmemente no destino biológico e nas necessidades de reprodução, parecem poder dissipar-se de repente por não mais permitir que subsista a livre escolha contingente e a todo momento revocáveis dos indivíduos. A ciência em si não é nada mais do que um campo de inclusão onde triunfam não as verdadeiras e racionais teorias mas aquilo que os jogos constantes de relações de força souberam mobilizar suficientemente aliados poderosos para assegurar o seu triunfo. E quanto à idéia de natureza, não é muito difícil de mostrar como ela evolui constantemente ao sabor da sucessão das doutrinas filosóficas em voga. Ela representa então a idéia de construção por excelência, e o que é necessário deconstruir em prioridade. Daí a idéia de que possam existir valores naturais...

## **O ocidentalismo racionalista**

Qualifiquemos de naturalista-universalista (ou ocidentalismo racionalista) o segundo sistema de convicção que disputa nossos favores. Ele crê, que legitimamente o Ocidente domina um mundo em vias de globalização, porque é o que melhor expressa, com mais consistência e eficiência, os desejos e valores naturais de todos os homens. Todas as sociedades, é verdade, não obedecem completamente aos cânones ocidentais. Algumas dificultam a internacionalização do mercado, a generalização da democracia parlamentar, a dissolução do religioso nas indústrias da cultura e do entretenimento, o reinado do livre pensamento crítico e a explosão do individualismo. Mas é só uma questão de tempo. Porque, agora e sempre, homens (e mulheres) não procuram mais do que uma só e mesma coisa: proteger-se contra a violência, contra a enfermidade e a morte, e melhorar sua condição material.

Eles têm que administrar as mesmas conclusões porque, sempre e em todos os lugares, os homens são racionais e argumentam da mesma maneira. O pensamento, em todo o estado de razão é um processo natural cujos mecanismos serão completamente elucidados graças às ciências cognitivas. Viu-se no curso da história humana florir as crenças mais extravagantes, as superstições mais furiosas, porque a falta de conhecimento objetivo permitiu o surgimento do

fanatismo religioso e de déspotas sedentos de força para prosperar em detrimento da ignorância geral. Mas, salvo acidente, tudo isso não deveria durar um tempo muito longo. A generalização do mercado dissolverá os monopólios locais e fará com que desapareçam as situações que beneficiaram os potentados locais indevidamente. A extensão da web e o acesso universal da televisão permitirão a informação crítica penetrar em todos lugares. A economia, a democracia, a medicina, a ciência e as moralidades racionais devem triunfar universalmente e conduzir ao fim da história anunciada por Fukuyama. Onde sobreviverá unicamente o modelo ocidental de sociedade porque ele é o único que constrói racionalmente os valores naturais.

## **O que não vai?**

Nossos dois sistemas de crença não são estruturais e necessariamente incompatíveis. O construtivismo-deconstrutivista se acomoda muito bem à apologia do mercado e da ciência apresentada pelo racionalismo universalista. Mercado e biotecnologias não são mais do que máquinas maravilhosas a deconstruir, e que colocam em evidência a contingência radical dos valores mais estabelecidos ou das culturas mais organizadas? Os organismos biológicos em si, decompostos e recompostos para lazer, não testemunham doravante sua própria dimensão de arbitrariedade? Estima-se que daqui a aproximadamente vinte anos, 90% do organismo humano poderá ser (re) produzido em laboratório. O que permanecerá então sobre a questão da naturalidade do corpo? Não obstante, se vê isso bem, nossos dois modelos de crença são dificilmente reconciliáveis, e se constantemente oscilamos de um para o outro, é porque cada um revela as negligências de rival. Se os valores que fundam o modelo ocidental-universalista são tão naturais quanto pretende, como explicar que foram necessários tantos milênios para que se imponham a todos? E além, os imponha realmente? Esta demora só se explica por uma falta de conhecimento objetivo? Também não há, nas outras culturas, valores fortes que fazem obstáculo à adoção dos nossos? Sem contar que se pode desejar saber se os fundamentos dos valores adotados pelo modelo racionalista são realmente verdadeiros? Os direitos humanos, sim, sem dúvida. Mas a segurança? À vontade de sobrevivência a qualquer preço? O desejo de enriquecer? A eficiência funcional? Não saberíamos os

rejeitar. Mas, em certo sentido, não está aqui presente, em tudo isto, algo de obrigação e de resignação, uma falta de entusiasmo. Faça-se matar por eles (morrer pelo direito à sobrevivência?). Diz-se que se si vive sobre valores mais passivos que ativos, sobre valores condicionais e instrumentais, mais que a afirmação desses é intrinsecamente desejável.

De seu lado, o modelo construtivista descreve os sujeitos humanos fechados em sistemas de crenças e valores nos quais não é permitido decidir. Não se pode decidir entre valores arbitrários em nome de outros valores arbitrários.

Resumamos: no modelo racionalista realmente se fala de valores naturais, mas estes valores quase não são levados em conta porque para este modelo só existem na realidade, a funcionalidade e a razão. E reciprocamente, os valores que existem fora do registro da razão, da eficácia e da necessidade são imediatamente repudiados. Neste modelo os valores não são portanto uma parte nula. No modelo construtivista os valores estão, pelo contrário, em todos lugares e incluem os homens na diversidade de normas culturais, contudo não saberíamos escolher entre eles nem a eles aderir porque o sabemos arbitrários. O modelo racionalista dissolve a diversidade de culturas na uniformidade de uma natureza universal suposta. O modelo construtivista dissipa até a idéia de natureza na diversidade de culturas. Algo não se encaixa nesta confrontação de nossos dois blocos de crença. Eis porque temos que estimular se levar história ao princípio.

### **Levar a história ao princípio. Universalidade e "naturalidade" do dom.**

Levar a história ao princípio demanda, como o engendra e se forma as sociedades humanas, propriamente humanas. Sabe-se da resposta de Claude Lévi-Strauss: é pela proibição universal do incesto que se opera a passagem da natureza para a cultura. Porque se encontra presente em todas as sociedades, esta proibição fundante da Lei, da troca e da aliança é tão universal quanto o fenômeno natural - apodera-se da Natureza então -, mas porque sempre interpretada de modo específico, abre-se à diversidade das culturas - apropriando-se então também da cultura. O brilho desta formulação fez muitos esquecerem que ela foi formulada

através de uma descoberta feita por seu predecessor, Marcel Mauss. Sigamos sua argumentação. Este sociólogo, herdeiro de Durkheim e fundador da etnologia científica francesa surgiu, em primeiro lugar, de uma forma categoricamente construtivista. Do mesmo modo como a sociologia e a etnologia, elas também assim não apareceram, pelo menos, em um primeiro tempo? A marca por excelência da cultura, nos contou Mauss, é a arbitrariedade. Tal maneira de amarrar uma gravata, tal forma de telhado ou pão etc. Tudo realmente poderia ser de outra forma.

Mas entenda bem este construtivismo maussiano: ele não é indicado para significar que todo o ser contingente, não importa quanto valha não importa o que, nada será definitivo. Pelo contrário, é como ele é escolhido e assumido, em torno de toda necessidade funcional e objetiva - ou melhor, contra ela -, que a arbitrariedade faz sentido e contribui ao encanto da vida introduzindo a diversidade. O que significa esta arbitrariedade positiva que nos faz um e não outro e que nos faz fazer assim e não o contrário. Nós comemos nossa carne assada e não cozida, nós bebemos vinho e cerveja, nós comemos nossos baguetes e não outro pão qualquer, de escargots e não de grãos etc. Ou o contrário. Em resumo, é por este conjunto de arbitrariedades (de "modos", como diz Mauss) assumida e compartilhada que significamos nossa identidade coletiva em relação a outras identidades coletivas e em oposição a elas. É o sinal e a matriz de alianças na qual nós nos reconhecemos.

Aliança? Aqui nos remetemos de volta à temática lévi-straussiana. Contudo, de um outro modo e mais concreto. Porque, o que descobriu em efeito Marcel Mauss, em seu famoso Ensaio sobre o Dom, de 1923-24, e isso parece ir radicalmente em oposição ao seu construtivismo culturalista, é que todas as sociedades selvagens, arcaicas, primitivas, tradicionais - reagrupadas sob o título genérico de sociedades primevas -, obedecem a uma lei demasiado desconcertante aos nossos olhos. As relações sociais não se abrem e se estabelecem conforme a lógica do mercado, do contrato e do dar-dar do qual o modelo racionalista-ocidental postula a naturalidade e a universalidade, mas formam-se de acordo com uma obrigação geral de generosidade que é significada a cada um e que Marcel Mauss detalha através da nomeação de uma obrigação tripla de dar, receber e devolver. É, então,

sobre o signo do dom que se encontram por inteiro as sociedades primevas. Este é o primeiro valor do qual todos os outros derivam. Daí a necessidade de se entender bem o seu significado. Dizer que os membros de uma sociedade primeva agem através de uma conformação de si mesmos a obrigação de dar não pressupõe, em hipótese alguma, que eles seriam caridosos. Bem pelo contrário, e Mauss insiste nisso: esta generosidade engendra uma forte característica de desafio e de rivalidade agnóstica. Tudo o que referencia a busca de obrigar o outro (notar o duplo sentido da palavra "obrigar"), parece agir sobre o "aplainer" em si, mostrando até que ponto se ultrapassa a obrigação em generosidade. Para compreender esta lógica, nos recordemos de nós mesmos, hoje em dia, exercitando práticas, por exemplo, relativas a hospitalidade ou aos presentes de Natal.

Mas o resultado essencial está lá: graças ao dom, a guerra de generosidade substitui simplesmente a guerra em si, os inimigos se transformam em aliados, e se forma um primeiro pacote de valores inteiramente intrincados ao dom: a confiança, a lealdade, a amizade, a sensação do gesto bonito e um primevo interesse do coletivo sobre os interesses individuais separados. Nele, conclui Mauss, uma espécie de atmosfera do "gasto nobre", meio-interessado meio-desinteressado, meio-livre meio-constrangido, a "pedra das moralidades eternas" encontra-se presente. O fundamento do que pode ser considerar como os valores naturais, à condição de especificar que para o Homem a natureza é a cultura, e que o que é valorizado positivamente é justamente tudo o que permite transcender a natureza, e transmutar a ordem da necessidade natural em livre escolha cultural. Ou novamente, em uma formulação que reconcilia Mauss e Lévi-Strauss, diremos que sobre o germe do valor natural (i. e. natural-cultural) incidem prescrições que nos levam a subordinar os constrangimentos naturais em geral às aspirações culturais e submeter às considerações utilitárias e instrumentais as finalidades antiutilitaristas (os "gastos nobres", o "gesto" bonito) que a tripla obrigação de dar, receber e devolver inscreve.

## **E hoje?**

Embora subsista algum elemento importante sobre o que normalmente não se acredita, nós não vivemos

mais, porém, pelo menos como rótulo principal ou exclusivo, em uma sociedade primeva, a pequena sociedade subordinada à lógica do dom e do simbolismo. Nem mesmo, recentemente, no que se poderia chamar de segunda sociedade - a grande sociedade que junta os estranhos debaixo de uma mesma lei religiosa, moral e política comum e os transforma em uma comunidade de crentes ou cidadãos. Nesta segunda sociedade, os valores morais, religiosos ou políticos poderiam ser analisados a partir das formas transpostas e poderiam ser modificados através da obrigação primeva da generosidade. A exigência do dom poderia ser radicalizada, interiorizada e universalizada. É deste triplo processo, de radicalização (de dar verdadeiramente...), de interiorização (sem se mostrar ou em via de ser mostrado...) e de universalização (para a comunidade vasta), que resulta o essencial de nossos valores atuais. Que deve alterar e ajustar à aparição de um terceiro tipo de sociedade, a mega-sociedade virtual onde precisaremos argumentar sobre o ponto de vista da humanidade em seu conjunto, além de sua estruturação política, religiosa e cultural herdada. É neste quadro geral que se tornará conveniente a reinterpretação da temática weberiana da guerra de deuses para demonstrar que ela não significa o conflito do não importa que valor arbitrário com o não importa esse outro qualquer, mas a tensão inelutável entre três sistemas de valores igualmente legítimos e necessários, os valores próprios respectivamente às sociedades primevas (para o entre-si e para o pequeno mundo), para a segunda sociedade (as do conjunto teológico-político) e para a terceira sociedade (a da humanidade considerada em sua generalidade).

Nós não teremos a chance de sobrepujar o choque de civilizações huntingtoniano - que não é nada mais do que o das formas da guerra de deuses e das três sociedades -se não soubermos demarcar o âmago natural comum dos valores por ele enfrentado e se não entendemos que eles sempre foram, sob uma forma ou outra, a reassunção do dom primeiro pelo qual os Homens concedem a si próprios a primeva aliança e a paz na guerra por apostarem na pluralidade das formas de vida. Deixemos a conclusão então com Marcel Mauss: "Assim, de uma ponta a outra da evolução humana, não há dois saberes. O que se adota então como princípio de vida é o que sempre foi, um princípio e sempre será isto: sair de si, doar livremente e obrigatoriamente; não há risco de se

equivocar. Um bonito provérbio maori diz: ' Doe tanto quanto você pegar, tudo sairá muito bem ''.

**Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury**

## **Bibliographie**

MAUSS, Marcel. (1950) "Essai sur le don " (1923-24), in Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, 1<sup>ère</sup> édition.

LA REVUE DU MAUSS (2000), semestrielle n° 17, "Chassez le naturel. Écologisme, constructivisme et naturalisme", 1<sup>er</sup> semestre, Paris, La Découverte.

CAILLÉ, Alain. (2000). Anthropologie du don. Le tiers paradigme. Paris, Desclée de Brouwer.

\* \* \*

**Résumé :** Tous nous des sociétés occidentales contemporaines sommes partagés et tirillés entre deux systèmes de croyance opposés mais auxquels nous adhérons avec une même conviction. Notre incapacité à arbitrer entre eux risque de nous condamner au choc des civilisations prophétisé par S. Huntington. Comment arbitrer et se frayer une voie du milieu ? Très probablement en acceptant de poser sans crainte une question largement taboue : y a-t-il des valeurs naturelles?

**Mots clés:** Marcel MAUSS, anti-utilitarisme, tiers paradigme, valeurs

---

\*

Tradução do texto publicado no n°19 de La Revue du MAUSS semestrielle, 1er semestre 2002

LEÓN, Adriano de. A emoção e a guerra: fundamentalismos e incertezas. RBSE, v.2, n.4, pp.78-92, João Pessoa, GREM, Abril de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## *A emoção e a guerra: fundamentalismos e incertezas*

Adriano de Leon

**Resumo:** O discurso fundamentalista se espraia além do plano meramente político. A partir do uso de imagens como o diabo que refletem uma exacerbação da dicotomia do bem contra o mal, ações de terrorismo e intervencionismo político são levadas a cabo. Através de uma genealogia dos discursos fundamentalistas este texto intenciona desmembrar as facetas das estruturas que erguem e suportam nossas atuais incertezas.

**Palavras-chave:** guerra, fundamentalismo, discurso, religião

"Os Estados Unidos são o Grande Satã!"  
Aiatolá Khomeini, 1979

"Os Estados Unidos irão combater o demônio do terrorismo até o fim!"  
George W. Bush, 2001

### O grande choque

Aos onze dias do mês de setembro de 2001, pleno Terceiro Milênio, as torres gêmeas do World Trade Center são atingidas por aviões Boeing pilotados por kamikazes do novo tempo. Ruem após duas horas de agonia. O poder simbólico da destruição de um dos mais visíveis monumentos do capitalismo norte-americano é um monte de escombros. Toda a solidez do aço e do concreto se desmancha no ar, parafraseando K. Marx (1982, p. 135), como uma sentença profética de final de milênio. Um terceiro avião se choca com o Pentágono, pondo em cheque a tão proclamada inviolabilidade norte-americana. É neste campo de terror e vingança que o fundamentalismo religioso se renova e emerge como o grande discurso do despertar do milênio.

Sob o Sol em Áries, 2003 é o ano da retaliação fundamentalista de George W. Bush. Atacando o Iraque, isolados pelos protestos anti-guerra, os Estados Unidos, num só golpe, colocam em risco as deliberações do Conselho de Segurança da ONU e fazem parecer sem eco os apelos mundiais pela paz.

Embora hoje extremamente associado ao Islã, a expressão fundamentalismo surgiu para designar o revivalismo protestante norte-americano da virada do século passado para este (LAWRENCE, 1999). O seu uso fora deste contexto é bastante questionado até porque, a rigor, os grupos a que se refere quando se fala do Islã não têm uma preocupação literalista na interpretação do Alcorão. Além disso, como destaca um dos mais eminentes filósofos muçulmanos contemporâneos, Seyyid Hossein Nasr, no capítulo 2 do seu *Traditional Islam and the Modern World*, o termo tem sido usado com tal amplitude, para designar tantos grupos tão distintos entre si que o termo perdeu a sua utilidade como categoria científica.

Lawrence justifica não só o uso de do rótulo "fundamentalista", bem como o caráter paralelo deste movimento tanto no Protestantismo, como no Judaísmo e no Islã e, embora limite sua análise a estas três crenças, avalia que existe similar em qualquer outra fé - mencionando explicitamente o Hinduísmo, o Budismo e os Sikhs. Ele avalia que ainda que o rótulo não seja absolutamente adequado, ele permite, enquanto categoria sociológica, que se faça um estudo comparativo que permite que se chegue ao cerne do problema e que, portanto o nome que se dê ao fenômeno, em si, não é importante. Admitidas estas restrições de cunho instrumental, parece ser admissível utilizar o termo.

A interpretação tradicional do fenômeno fundamentalista se dá a partir do entendimento deste como uma teodicéia destinada a explicar a perda de poder e prestígio das camadas tradicionais da sociedade e a dissolução de seus sistemas valorativos e cognitivos, mobilizando estes segmentos a partir de uma volta aos sistemas tradicionais, o que implica numa rejeição da Modernidade, ou da Alta Modernidade como prefere Giddens (1991). É justo, pois, que se trate o termo fundamentalismo muito mais no plano emocional do que no plano político. E mesmo diante de uma enormidade de

artigos sobre a guerra, os Islã e o terrorismo, é como se houvesse uma repetição da repetição do que já se foi dito. Há uma guerra de notícias falseadas e uma série de interpretações cuja lógica também é aberta e incerta. Isto reflete, entre outras coisas, a insuficiência do discurso meramente político incapaz de dar conta de um fenômeno tão complexo quanto o fundamentalismo. Neste aspecto, o plano da emoção, da religião e dos discursos nos têm muito mais a dizer.

Em relação à Modernidade, o Fundamentalismo traz em si o discurso da afirmação e não da negação desta. Neste ponto a diferenciação do chamado Fundamentalismo Islâmico em relação a outros fundamentalismos, cristão, judeu, marxista ou cientificista, parece se destacar e o mau uso do termo ganha um sentido inusitado e um retrato infiel do seu real significado. Subliminar ao conceito de Fundamentalismo está a idéia de regresso aos Fundamentos da Fé, portanto de rejeição do que não está nas Sagradas Escrituras. O discurso político atual está infestado de imagens do sagrado, numa dicotomia absurda do que se estipula como o bem versus o seu oposto, o mal.

Há quatro condições essenciais para a caracterização do Fundamentalismo: um reforço recíproco entre crença e práticas rituais, uma tradição articulada que deriva sua legitimidade da autoridade de textos religiosos, um líder carismático que lidere a formação institucional durante este processo - por vezes contestando a estrutura vigente - e por fim uma ideologia ligando o líder carismático aos grupos dispersos (LAWRENCE, 1999). Os seguidores deste líder carismático se apegam mais a um tratado atual dos textos sagrados feitos pelas lideranças do que ao texto sagrado propriamente dito.

A definição anterior atende, em parte, à questão de que o Fundamentalismo é a afirmação da autoridade religiosa como holística e absoluta, não admitindo crítica ou limitação; é expresso através da demanda coletiva que aquelas ordenações doutrinárias e éticas derivadas das Escrituras Sagradas deve ser publicamente reconhecida e legalmente reforçada (LAWRENCE, 1999). Neste plano as Escrituras são o elemento legitimador da autoridade, aspecto que em si não é suficiente para enquadrar o conjunto dos fenômenos atualmente denominados

"Fundamentalismos". Em parte isto se dá porque as diversas fés tratam de forma diferente o papel das escrituras. A substituição da Escritura pela Revelação, portanto a legitimação baseada numa transcendência é mais esclarecedora para compreendermos o fenômeno contemporâneo da escalada dos discursos religiosos no plano político. Um discurso convergente nestes fundamentalismos é, sem dúvida, o restabelecimento de um mundo perfeito, com o banimento das formas heréticas: os novos pagãos, a nova magia, o esoterismo no campo da Ciência Moderna.

O discurso de George W. Bush sobre democracia e intervenção política, o que chamo de Imperialismo Fundamentalista, traz um apelo também emotivo de revelação da verdade. O líder fundamentalista se sustenta, assim, por ser o portador desta revelação, que no caso da guerra EUA - Iraque, justifica seus atos num plano emocional do sagrado. É pela sacralização discursiva que Bush pôde intervir em nome da democracia mesmo em se tratando de um presidente cuja eleição fugiu do cânone do processo democrático.

Com o advento da república Islâmica no Irã de Khomeini e a consolidação de um discurso conservador nas esferas das três grandes religiões abraâmicas, o conceito fundamentalismo readquiriu novas cores, passando cada vez mais a significar movimentos de caráter conservador e sectário. A idéia de que a vontade de Deus deve ser cumprida a qualquer custo ou sacrifício permeia muitas outras religiões, sobretudo o islamismo em épocas atuais. Na esfera interna, o fundamentalismo lido como movimento social, tem como estrutura constitutiva dois elementos básicos: a rede de fiéis e a liderança religiosa (ORO, 1996, p.75). A legitimação da liderança religiosa se dá por diversos fatores, mas é a obediência o vetor que dinamiza esta relação. Através de uma gestão autoritária e totalitária do sagrado, da demonização do inimigo, do excesso de fanatismo e da ausência de relativizações e de democracia, a liderança se impõe ao grupo, constituindo a coluna mestra de seu funcionamento. O poder da liderança reside principalmente na recuperação e seleção de verdades reveladas no passado. No caso americano é o sentimento do medo, plantado por fatos reais e reestruturado por uma eficiente rede de comunicações que solidifica o poder do líder. O acordo do poder se dá pela histeria de

proteção contra um inimigo exterior, contra o mal que significa subversão e desordem.

## **Fundamentalismo e milenarismo: os ecos do final dos tempos**

É impossível separar o Fundamentalismo do discurso milenarista. Há no primeiro todo um suporte escatológico que defende o futuro como o advento de um novo tempo de glória e remissão. O milenarismo é, pois, produto das religiões abraâmicas, notadamente o judaísmo e o islamismo. É nestas religiões que a idéia de um tempo de purificação é declaradamente cantado em versos, em profecias e códigos de honra.

O milenarismo traz imbuída a idéia da História como um vetor. A linha do tempo, o tempo das tribos desde os mitos adâmicos, a gênese, o êxodo, até a nova aliança, chegam ao Ocidente pelos ditos da razão iluminista. A contagem do tempo numa linha reta e sempre crescente é, assim, a base da História Ocidental. A datação gregoriana (LEITE e WINTER, 1999, parte IV) estabelece uma uniformidade nos calendários para que o mundo caminhe em uníssono com a Igreja Católica. Isto se dá por um controle discursivo de tamanha força por parte dos cristãos que a celebração do solstício de inverno no hemisfério sul - e seus cultos pagãos a Saturno e a Mitra - foi proclamada como celebração ao nascimento de Jesus Cristo. Em 440 DC a Igreja Católica decide, então, impor 25 de dezembro como data sagrada para o mundo cristão.

Milenarismo e Fundamentalismo remetem ambos a uma espera: a espera do novo tempo, da volta ao estado de pureza original<sup>[1]</sup>. É o tempo paradisíaco, o tempo dos que serão julgados e jubilados. Assim, tanto os discursos de Osama bin Laden, Sadam Hussein quanto os de George W. Bush preconizam este tempo de expurgo. Faz-se mister perceber que antes desde tempo onírico, deve se dar a separação do joio do trigo. Desta feita, ao proclamar a morte aos satânicos, os dois lados refletem a submissão do outro à condição do expurgo.

A Modernidade e suas reescritas - a Sociologia, a Antropologia - não mais consideravam a História como um retorno sobre si mesma, mas como um vetor dirigido a uma realização final<sup>[2]</sup>. A Modernidade e seus autores

constroem a idéia de um tempo sempre crescente voltado a uma base de progresso. Bacon, Pascal, Smith, Kant e Darwin são alguns dos maiores expoentes desta idéia de tempo progressista. O que há de comum entre todos eles é a idéia de superação do passado e da renovação evolutiva do futuro. O fetiche do novo da Modernidade tem aqui sua mais plena realização.

O Cristianismo, por sua vez, traz à Modernidade a idéia de avanço a partir dos textos do Antigo Testamento, via renovação do antigo pelas propostas do Messias. A descoberta da América marca no Ocidente cristão esta imagem de renovação dos tempos. Se de um lado havia a abertura dos Infernos através das imagens da Nova Terra, por outro se deu a procura pelo El Dorado nos Andes, na Amazônia, nas Minas Gerais, o futuro renovado e plenamente realizado no novo.

Os relatos dos viajantes, primeiros sinais da Antropologia que se inaugura no século 19, estão também carregados de discursos fundadores. O conceito de civilização, deste modo, é forjado pela dicotomia civilizado-primitivo, bem como pela visão idílica de um paraíso após a superação das contradições presentes tanto nas hierofanias sagradas quanto nos textos do jovem Marx.

Fundamentalistas e milenarismos vão constituindo assim o cenário do Novo Mundo. O século 19 é fértil na produção de discursos fundamentalistas de base religiosa. Nos Estados Unidos, um dos principais berços desta tendência, Joseph Smith "encontra" o Livro de Mórmon, o qual propõe um novo modo de compreender a gênese bíblica e a História das Américas. Na doutrina de Mórmon a idéia de punição dos pecados se une à crença na América como território da restauração das dez tribos de Israel (LIVRO DE MÓRMON, 1997). Segundo seus relatos, haverá o dia da cólera, na qual dar-se-á a separação dos crentes na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias do meio dos ímpios.

Também nos Estados Unidos, o Movimento Adventista do Sétimo Dia surge a partir de um discurso fundamentalista que tem por base o respeito ao sabá, a recusa do tabaco e uma severa higiene alimentar<sup>[3]</sup>.

Em 1931 o juiz norte-americano B Rutheford, continuador da obra do pastor prebisteriano Charles T. Russell, solidifica as Testemunhas de Jeová, grupo religioso que prega o fim dos Estados e das religiões, pois todos seriam guiados pelo diabo.

No Oriente, a revolução islâmica de 1979 no Irã, inaugura uma batalha do bem contra o mal que abrange a maioria dos países árabes, as ex-repúblicas soviéticas da Europa Oriental, Indonésia, Paquistão e Afeganistão, entre outros.

### **Por entre as dobras dos discursos: os elementos constituintes dos discursos fundamentalistas**

A maior parte dos discursos fundamentalistas são permeados por algumas idéias que podem ser assim descritas:

#### **1. As cruzadas do bem contra o mal**

A dicotomia moderna do bem contra o mal é uma constante no discurso milenarista. Para atingir o mundo novo é preciso que se descarte o antigo e seus pressupostos. Surgem daí as batalhas, as guerras, os enfrentamentos religiosos. São lutas que refletem de um lado a manutenção de um status quo, e por outro sentimento de guerra santa justificada pela "limpeza" para um tempo novo. É um discurso bélico e ao mesmo tempo sagrado. Está cheio de imagens de batalhas imemoriais nas quais as legiões do mal clamam por sua derrocada a todo custo.

#### **2. A memória do massacre**

Os massacres e os sacrifícios desempenham papel fundamental nos ditos fundamentalistas. Há que se renovar o período que se esgota e há que se rememorar a data em que se restabeleceu a nova ordem sagrada. Como o tempo é vetorial, deve haver um marco que assinala a entrada do tempo novo, da ordem nova, a era do sagrado.

#### **3. A visão das pestes**

O expurgo dos impuros, tese central do fundamentalismo, terá lugar numa época de agonia na qual as pestes serão o sinal mais visível dos tempos vindouros. É bem comum esta imagem não só nas iconografias medievais, mas também nos discursos do final de milênio. A partir dos anos 80 do século passado, por exemplo, a AIDS é anunciada como a nova peste, o castigo para os fornicadores. A toda hora se evocam as desgraças próprias do final de um milênio, as derrotas econômicas, o surgimento de seitas, o avanço de tendências religiosas e a emergência da Magia antes banida.

#### **4. O anticristo**

O mito do inimigo sedutor é o discurso mais presente nestes nossos tempos. Israel, Osama Bin Laden, Estados Unidos, Sadam Hussein, Palestina, Taleban, costumes modernos, entre outros, apontam como um mal absoluto dependendo da tendência religiosa em tela. Sedutor, audaz, cruel, mágico e ardil é este inimigo. Ele é a justificativa absoluta das práticas fundamentalistas de separatismo e rancor. Representa o anticristo, o avanço do outro no território do estabelecido, a intolerância à diferença, o momento final do conflito do bem contra o mal.

#### **5. O julgamento**

O julgamento acabará com a velha dicotomia bem versus mal. Representa um ato final, um ato de expurgação na qual a batalha última terá efeito. É também um ato inaugural que conduzirá os eleitos ao paraíso, numa perspectiva espaço-temporal vetorial e evolutiva. Serve este ato para estabelecer uma ordem perdida pela corrupção da moral divina. É um julgamento, pois, sobre-humano, portanto, inquestionável e infalível.

#### **6. O livro da verdade**

As sagas das religiões abraâmicas, nas quais se registram os mais refinados efeitos do fundamentalismo, estão povoadas de narrativas proféticas que detêm várias ordens. Uma ordem histórica, em forma de cosmogonia e mitos criacionistas; uma ordem mística, esta pouco explorada pelos fundamentalistas, uma vez que pressupõe a transcendência e a iluminação do espírito; uma ordem

moral, que representa a unificação das ações num quadro geral de normas de conduta relacionada a hábitos religiosos, corporais e sociais; e uma ordem profética, direcionada a uma visão futurística do estabelecimento de um plano final e natural dos acontecimentos.

## **7. O caos e a restauração**

O profetismo se inscreve no campo das interpretações herméticas. A linguagem que caracteriza este discurso contém elementos enigmáticos que descrevem lugares e épocas os quais freqüentemente refletem um momento de caos no presente. "O fim da Babilônia", "A queda da grande meretriz" são exemplos destas narrativas. É um discurso codificado, cuja elaboração pelos profetas é um lembrete de que o caos está por se instalar e com ele o momento do expurgo. Há uma característica própria nesta linguagem: o uso de imagens simbólicas relacionadas a determinadas características da personalidade humana: serpentes, dragões, aves, feras, felinos. Há outras ligadas à personalidade divina: anjos, demônios, elementais. A destruição pelo fogo marca o caos. Este caos resume o fim da impureza na batalha final contra os inimigos e a vitória final do bem sobre o mal. Após o caos uma nova ordem é estabelecida. É o discurso da restauração, estruturação de um tempo mítico infinitamente duradouro. Para o fundamentalismo cristão ou islâmico, o restabelecimento da ordem divina se baseia na reconstituição da Jerusalém Celeste. É o ideal de território sagrado, de retorno ao centro do mundo. Neste local dar-se-á a reunião daqueles que foram segregados pelos pecados que culminaram no caos.

### **A diabolização do mundo: velhas e novas dicotomias**

Os discursos fundamentalistas apontam para o diabo como a explicação para os desastres de qualquer natureza nesta transição do Segundo para o Terceiro Milênio. O processo de sujeição de pessoas e povos à imagem do diabo serve de justificativa para atos de violência, uma guerra justificada pelo restabelecimento da suposta ordem natural do mundo.

As idéias sobre o diabo se derivam de três fontes: as interpretações do Novo Testamento, o mito da queda a

partir de uma leitura da literatura romântica e as tradições populares pagãs dos cultos de sabás (Link, 1998).

Era preciso que se fizesse a representação pictórica do diabo para que este deixasse de pertencer a uma ordem cósmica do não representável - como Deus abstrato - para uma ordem do representável. Desta maneira, as primeiras representações associavam o diabo a figuras antropozoomórficas ligadas a determinados animais como morcego, bode, serpente, mitos como o dragão, o unicórnio, portando instrumentos de tortura da época como foices, arpéus e forquilhas. A literatura romântica dá um toque humano ao imaginário do diabo. Pode ser uma mulher, um homem, mas sempre representado com atributos como sedução, magia, luxúria, fornicção, orgia, beleza. Com base nestes modelos, em 1559 Christopher Marlowe escreveu *A Trágica História do Doutor Fausto*, a qual inaugura uma série de relatos literários românticos sobre a tentação do homem pelo diabo através da riqueza do luxo e dos prazeres da carne.

Com a caça às bruxas o diabo assume a forma de condutor das heresias. Os hereges eram, então, instigados pelo maligno se tornando seus adeptos mais fiéis. A heresia é tomada, assim, como a sujeição de indivíduos a práticas não cristãs. Esta idéia de pacto com o diabo serviu para justificar o assassinato de milhares de indivíduos acusados de práticas associadas à adoração de imagens, blasfêmias, pecados da carne, concupiscência, comunicação com espíritos imundos, cultos anímicos, conspiração, injúria, sacrifícios de crianças, entre outras mais.

Ao resgatar a imagem do diabo para as suas diabruras políticas, homens como W. Bush e Bin Laden inflamam seus seguidores com o discurso do medo para justificar o desequilíbrio e a angústia causados não pelo diabo, que é o outro, mas por políticas desagregadoras que sacrificam grande parte do mundo a interesses minoritários e localizados. Há uma cultura do medo (DELUMEAU, 1989) nestes discursos fundamentalistas, daí a presença do mal como representação da alteridade.

O imaginário de um império do diabo contra as nações cristãs não é propriamente uma novidade. O

império otomano passa a ser uma representação do mal já no século 15. mesmo após a queda de Constantinopla, a cultura mourisca foi alvo de investidas cujo objetivo era varrer da Europa Central os resquícios da infidelidade mulçumana. As novas formas de heresia - o modo de vida ocidental para os fundamentalistas islâmicos e o terrorismo mulçumano para os fundamentalistas cristãos - são formas de controle de discursos que representam um contradito no campo das religiões de origem abraâmica, presumidamente uniforme, uma vez que tem sua origem num mesmo conjunto de textos.

Ao colocar os sujeitos como produto da articulação entre saber e poder, Michel Foucault descarta a possibilidade de que um processo racionalizador seja o condutor das mudanças sociais, como teorizava Max Weber, e, nesta perspectiva, busca uma forma de investigação distinta daquela usada pelos cientistas sociais clássicos. Esta forma Foucault vai encontrar no procedimento genealógico elaborado por F. Nietzsche<sup>[4]</sup>. Neste sentido, Foucault trabalha com o conceito de invenção, uma vez que não há uma verdade a ser descoberta pela investigação científica, ou seja, uma origem das coisas, e sim como estas coisas foram "inventadas" a partir de um discurso já-dito. Em pensando-se assim, pode-se anexar à genealogia foucaultiana as propostas básicas da Análise de Discurso. O discurso fundamentalista inventa seus inimigos para que possa se realizar na sua suposta pureza. Inventar não significa criar a partir do nada, mas sujeitar o outro à condição de maligno neste caso em particular.

A própria etimologia do termo discurso evoca a idéia do curso, do percurso, do movimento. Assim entendido, o discurso seria o percurso dos vários sujeitos - o sujeito errante -, sua dispersão e conjunção em dados momentos. Esta dispersão, no entanto, não é aleatória. Ela é socialmente controlada por um corpo de interpretadores do discurso, o qual, ao interpretá-los, atribui sentidos aos mesmos. As instituições sociais administram os sentidos dos vários discursos com base num jogo de saberes e poderes, estes também frutos de uma construção discursiva. Os fundamentalismos religiosos, com efeito, aparecem neste início de milênio como a maior explicação para os conflitos territoriais e políticos ora em curso. Não são as bolsas de valores, não

são as crises econômicas que dominam o cenário dos discursos, mas a religião e seus modelos explicativos.

Analisar discursos ou perseguir a genealogia de uma idéia é pôr em suspenso a interpretação<sup>[5]</sup>. O objeto de investigação é algo inexistente se não estivesse investido de sentidos para a sociedade e pela sociedade. A investigação da Análise de Discurso, para a lingüística<sup>[6]</sup> se dá no plano do interdiscurso, para Mangueneau, e no arquivo, para Foucault<sup>[7]</sup>. Assim, a busca dos discursos é a busca da construção destes próprios discursos que emergem em várias falas, sob vários enunciados, configurando o perfil da sociedade que os retêm.

A inversão metodológica de maior cunho no que diz respeito a analisar não as interpretações de um discurso, mas o modo como este foi soerguido, quer dizer que o objeto está investido de significância para os sujeitos e pelos sujeitos<sup>[8]</sup>. Deste modo, um mesmo objeto pode ter diferentes análises, uma vez que a Análise de Discurso é um dispositivo analítico, o que pressupõe sua adaptação a várias formas interpretativas ou dispositivos teóricos<sup>[9]</sup>.

A partir das dobras para fora (FOUCAULT, 1982, Cap. 3) é que se torna possível visualizar o que está fora do quadro, ou seja, analisar os lastros formadores dos Fundamentalismos atuais. O visível nos discursos fundamentalistas de Bin Laden ou W. Bush é apenas uma pequena parte de rede interminável permeada por idéias tão antigas quanto os livros religiosos de cristãos e mulçumanos. Da luta do bem contra o mal surge o caos, as pestes, os massacres e suas memórias. Esta dura batalha termina com o restabelecimento da verdade única, o fundamentalismo no seu mais amplo espectro, verdade esta que presume o fim das heresias e da maldade que se agregou ao mundo.

Foucault chama o corpus da análise de arquivo. Há sinonímias para tal, a exemplo de interdiscurso ou memória discursiva. Vale salientar que dentro deste corpus em análise todas as formas ditas repousam sobre formas discursivas já-ditas. Assim, o arquivo não pode ser algo fechado que se encerre em si mesmo e onde toda análise tenha efeito. Ao contrário ele é, por assim dizer, a ponta do iceberg de toda uma formação discursiva que atravessa espacialidades e temporalidades, bem como classes sociais e indivíduos singulares. Conseqüentemente

não posso pensar numa produção de discurso como ideológica aos moldes marxistas, e sim como uma profusão de idéias, um fluxo contínuo de dizeres, conforme Weber<sup>[10]</sup>.

Produzir discursos é produzir mediações. Um discurso é sempre uma interpretação ou uma pré- interpretação do mundo. Sua elaboração se dá a partir de uma trama de outros tantos discursos que se entrelaçam para aparecerem como um discurso uniforme e coerente. Se o discurso, portanto, visa a compreensão das coisas do mundo, então ele almeja tornar coerente o que lhe parece difuso, comum o que lhe é disperso, igual o que lhe chega diferente.

O arquivo busca definir os discursos, não as representações. Esta é uma idéia central nos estudos de Análise de Discurso. A descrição das imagens, a reconstituição dos modelos não são temas deste tipo de metodologia. Na arqueologia, sinônimo de Análise de Discurso, o discurso é um monumento.

Neste esteio, não nos interessa interpretar os discursos fundamentalistas produzidos neste início de milênio. A análise proposta neste texto busca construir os modelos epistemológicos sobre os quais se erguem os ditos atuais. São, pois as posições dos sujeitos o foco das reflexões feitas a partir da Análise de Discurso. As práticas são reflexo de um discurso que clama, antes de tudo, por um controle de idéias, corpos, emoções e sociabilidades. O fundamentalismo atual significa, portanto, um controle discursivo baseado nas idéias do mal - o diabo - e do medo - o terror, evocados a partir de uma construção simbólica milenarista a qual toma o diferente como causador do mal-estar do mundo que ora se renova.

## **Bibliografia**

AGOSTINHO. (1996). A Cidade de Deus. São Paulo, Loyola.

DELUMEAU, Jean. (1999). Mil Anos de Felicidade. São Paulo, Companhia das Letras.

DELUMEAU, Jean. (1989). História do Medo no Ocidente. São Paulo, Companhia das Letras.

FOUCAULT, Michel. (1982). As Palavras e as Coisas. São Paulo, Martins Fontes.

- GIDDENS, Anthony. (1991). As Conseqüências da Modernidade. São Paulo, UNESP.
- GIRARDET, Raoul. (1982). Mitos e Mitologias Políticas. São Paulo, Companhia das Letras.
- LAWRENCE, Bruce. (1999). Defenders of God: the fundamentalism revolt against the modern age. Nova York, Paperback.
- LEITE, Bertília & WINTER, Othon. (1999). Fim de Milênio. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- LINK, Luther. (1998). O Diabo. São Paulo, Companhia das Letras.
- LIVRO DE MÓRMON, O. (1997). Salt Lake City, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.
- MARX, Karl. (1982). Obras Escolhidas. Lisboa, Alfa e Ômega.
- MANGUENEAU, Dominique. (1992). Novas Tendências em Análise do Discurso. Campinas, Pontes.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1982). O Crepúsculo dos Ídolos. São Paulo, Loyola.
- ORLANDI, Eni P. (1999). Análise de Discurso. Campinas, Pontes.
- ORO, Pedro. O Outro é o Demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo, Paulus, 1996.
- SINGER, Helena. (1999). A Genealogia Como Procedimento de Análise. In: Foucault. São Paulo, USP.
- WEBER, Max. (1992). Sociology of Religion. Londres, UCP.

\* \* \*

**Abstract:** The fundamentalist discourse reaches beyond the political plan. Through images as the devil which figures out a dichotomy "good against evil", terrorism and political interventionism actions are permitted. Analyzing the fundamentalist discourses, this text is supposed to detach some structures which support our current uncertainties.

**Keywords:** war, fundamentalism, discourse, religion

\* \* \*

## NOTAS

[1] Recomendo a leitura de R. Girardet. Mitos e Mitologias Políticas, 1986.

[2] Neste contexto podemos inserir A Cidade de Deus de Agostinho como parte central desta idéia.

[3] Para mais explicações vide J. Delumeau, *Mil Anos de Felicidade*, 1999.

[4] H. Singer, *A Genealogia Como Procedimento de Análise*. A autora trabalha os conceitos de emergência epistemológica e invenção na obra de M. Foucault. A proposta básica de F. Nietzsche em *O Crepúsculo dos Ídolos*, 1983, p. 187-223, é construir uma filosofia "a marteladas" que derrube os ídolos da Modernidade.

[5] E. P. Orlandi, em *Análise de Discurso*, 1999: 25 e segs., estabelece uma diferença básica entre *Análise de Discurso* e *Hermenêutica*: a primeira visa compreender como o simbólico constrói sentidos, analisando a sua própria interpretação, esta objeto da *Hermenêutica*.

[6] Aqui no Brasil a UNICAMP representa esta vertente. Há toda uma ligação da *Análise de Discurso* com três teorias: a *Psicanálise*, o *Marxismo* e a *Linguística Clássica*. Nesta tese as citações da *Análise de Discurso* não têm necessariamente esta referência teórica.

[7] Foucault pensa o arquivo como um conjunto de saberes que se constroem a partir da intervenção de um conjunto ordenado de poderes.

[8] A este respeito, E. P. Orlandi, em *Análise de Discurso*, 1999: 26, apresenta uma série de considerações sobre a proposta metodológica da *Análise de Discurso*, bem como estabelece uma diferenciação entre esta e a *hermenêutica* como procedimento analítico.

[9] Veja o exemplo da escola de Campinas ligada a *Análise de Discurso*: as análises feitas por Orlandi e outros seguem bem a vertente marxista que tem a ideologia na produção de discursos como tônica principal. Este não é o nosso caso.

[10] Para M. Weber, em *Sociology of Religion*, 1992: cap. 2 e seg., bem como para D. MacRae, um dos seus biógrafos, ideologia seria para este autor "um fluxo caótico de idéias".

REZENDE, Claudia Barcellos. O brasileiro emotivo: reflexões sobre a construção de uma identidade brasileira. RBSE, v.2, n.4, pp.93-112, João Pessoa, GREM, Abril de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## *O brasileiro emotivo: reflexões sobre a construção de uma identidade brasileira*

Claudia Barcellos Rezende

**Resumo:** Este artigo busca compreender a presença do elemento do afeto na construção de uma identidade nacional brasileira. Para tal, analisa três textos clássicos do pensamento social brasileiro: Retrato do Brasil, de Paulo Prado, Casa-Grande & Senzala, de Gilberto Freyre e Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda. Nestas obras, é recorrente a idéia de que os brasileiros tenderiam a agir seguindo suas emoções, o que teria conseqüências positivas e negativas. A partir de uma abordagem pragmática dos discursos emotivos bem como de aportes dos estudos pós-coloniais, esta visão ambivalente dos brasileiros é examinada em termos das relações de poder entre colonizador e ex-colônia.

**Palavras-chave:** identidade brasileira, pensamento social, emoção.

Quando pesquisei o tema da amizade entre ingleses para o meu doutorado, todos me explicavam como as diferenças de classe social dificultavam as relações entre amigos. De volta ao Brasil, montei um projeto de pesquisa semelhante, cujo fio condutor era perceber como aqui as diferenças sociais afetariam a amizade. Qual não foi minha surpresa ao ouvir recorrentemente, nas entrevistas que fiz com cariocas de segmentos médios, a afirmação de que se fazia amizade com qualquer pessoa independente de diferenças de gênero, idade, opção sexual, classe social, raça e religião. Todos falavam de um ideal de amizade estendido a muitos, sem "preconceitos", e davam exemplos de suas amizades com faxineiros, negros, homossexuais, para citar alguns dos casos mais mencionados de diferenças sociais, enfatizando que o "caráter" era mais significativo do que estas distinções<sup>[1]</sup>. Neste discurso, os elementos mais importantes da amizade eram o afeto, o carinho, a sinceridade e a confiança no amigo, de modo que, tendo estes ingredientes, qualquer um poderia ser um amigo.

Esta facilidade de fazer amizade seria até um traço da auto-imagem do brasileiro, idéia que aparece nos dados de uma outra pesquisa realizada com jovens que fizeram intercâmbio no exterior<sup>[2]</sup>. No relato de suas experiências, havia freqüentemente o contraste entre suas formas de ser - "calorosos" e "abertos" para as amizades - generalizada como um modo de ser brasileiro, e aquelas das pessoas hospedeiras, mais "fechadas" e "frias", em sua maioria de culturas anglo-saxãs. A auto-imagem do brasileiro como pessoa "calorosa" - espontânea e afetuosa - que gosta de se relacionar com os outros também está presente nos estudos de Sales (1999) e Ribeiro (1999) sobre brasileiros residentes nos Estados Unidos.

Entretanto, esta idéia das amizades fáceis não era sempre valorizada. Voltando aos dados das entrevistas com cariocas, em vários momentos surgiam ressalvas de que estas não eram "amizades mesmo", sendo os "amigos verdadeiros" em número muito pequeno e muito difíceis de serem encontrados. Neste contraste, as amizades amplas portavam um grau de desconfiança e superficialidade que nas "verdadeiras" não deveria haver. Ou seja, por não terem a "intimidade" e a confiança das amizades "verdadeiras", podiam esconder "interesses" e "más intenções" por trás de uma "aparência" afetuosa. Este discurso problematizava o argumento de Da Matta (1985) de que, na sociedade brasileira, as amizades tornam-se recursos sociais importantes, isto é, a idéia de que estas relações podem servir a propósitos e interesses variados para além do laço afetivo não era bem aceita pelos entrevistados cariocas.

Com esta breve discussão sobre amizade, quero destacar alguns pontos. Primeiro, há a idéia de que a facilidade de fazer amizades é vista como um reflexo de um modo de ser afetuoso, emotivo e espontâneo. Segundo, tal característica parece ser tomada como um elemento de uma identidade nacional brasileira. Terceiro, ela é percebida com ambivalência. Por fim, se estas idéias fazem parte de um imaginário específico - segmentos médios urbanos na década de 1990, elas encontram ecos em algumas visões mais clássicas do pensamento social brasileiro sobre a sociedade brasileira. Frisando a especificidade de cada um - épocas e contextos muito distintos - é meu objetivo neste artigo voltar à análise de algumas obras que se tornaram paradigmáticas para

compreender a presença do elemento do afeto na construção de uma identidade nacional brasileira.

Para tal, escolhi três textos clássicos do pensamento social brasileiro: Retrato do Brasil (1929), de Paulo Prado, Casa-Grande & Senzala (1981 [1933]), de Gilberto Freyre e Raízes do Brasil (1982 [1936]), de Sérgio Buarque de Holanda. Farei um recorte bastante específico para os limites deste artigo. Partindo de uma abordagem antropológica que analisa as representações e valores como elementos de um certo modo de pensar, examino a idéia encontrada em todas as três obras de que, em função de um fundo emotivo muito presente, os brasileiros tenderiam a agir seguindo seus afetos, o que teria conseqüências positivas e negativas. Argumento que esta visão ambivalente dos brasileiros movidos pela emotividade torna-se fundamental na construção de uma identidade nacional brasileira.

Meu foco no elemento da emoção não decorre apenas da sua centralidade para uma identidade brasileira, como apresentarei a seguir. Deve-se também a uma postura teórica preocupada com a elaboração cultural da subjetividade, da qual as emoções fazem parte não como realidades psicobiológicas mas como construções culturais. Mais ainda, focalizar os discursos sobre as emoções torna-se significativo não apenas como meio de ter acesso à subjetividade mas também pelos efeitos que produzem nos contextos em que são pronunciados (Lutz e Abu-Lughod, 1990). Ou seja, privilegia-se a dimensão pragmática dos discursos emotivos, que constróem experiências e reverberam nos aspectos mais variados da vida social. Assim, falar sobre as emoções bem como caracterizar alguém - ou uma sociedade - de emotivo têm conseqüências para um conjunto de relações mais amplas, perpassadas sempre por negociações de poder, conforme discuto neste artigo.

## **Narrando a nação**

Como vários autores recentes (Anderson, 1991, Hall, 1998, Smith, 1995, Verdery, 2000) têm mostrado, as identidades nacionais são construções - narrativas mesmo para citar Bhabha (1990) - pautadas freqüentemente na noção de uma cultura e história partilhadas, implicando visões muitas vezes homogeneizantes e essencialistas desta cultura comum.

Ao contrário do que pretendem estas construções, os estudos sobre identidade nacional mostram como ela é datada historicamente - cada período elege elementos e narrativas que variam e usam com frequência como contraste identidades estrangeiras, como ela é construída sobre uma diversidade cultural e social e como ela tende a não ser consensual, sendo objeto de negociação e disputa entre grupos distintos. É com estas questões em mente que aponto algumas semelhanças entre as três narrativas escolhidas antes de examinar cada uma em detalhe.

As três obras foram escritas entre as décadas de 20 e 30, período em que a discussão sobre uma identidade nacional especificamente brasileira fervilhava nos meios intelectuais e artísticos. A Semana de Arte Moderna de São Paulo, em 1922, já havia se tornado um manifesto nas artes em busca de uma estética que rompesse com os cânones europeus. No cenário político, a República Velha encontrava críticos, como Alberto Torres, que acusavam a legislação, modelada na constituição norte-americana, de não ajustar-se à sociedade brasileira. Além disso, revelava-se a fragilidade da unidade nacional com várias revoltas regionais.

Neste contexto, os debates em torno da construção de uma identidade nacional brasileira voltavam-se para a exaltação de características que seriam "autenticamente" brasileiras. Assim, encontramos nas três narrativas a valorização da mestiçagem entre portugueses, africanos e indígenas, o que já demarcava um afastamento de visões anteriores afinadas com as teses do racismo científico segundo as quais o cruzamento entre as raças produziria seres inferiores (Seyferth, 1989). O foco na variável raça, até então utilizado como fator explicativo da sociedade brasileira, seria deslocado para a noção de cultura, de modo que os três autores priorizam, ao falar da miscigenação, valores, costumes e disposições dos portugueses, africanos e indígenas, em detrimento de aspectos fisiológicos dos três grupos.

Mas a idéia de cultura utilizada tinha suas especificidades, não apenas em termos do próprio conceito antropológico da época como também do contexto particular de construção de uma identidade nacional. Em todos os três textos, presume-se uma homogeneidade cultural entre todos os membros de uma dada sociedade ou grupo, de forma que é possível falar

em "caráter nacional" bem como em um tipo genérico como "o brasileiro", "o português", etc.<sup>[3]</sup> Tal pressuposto, por sua vez, tem dois correlatos: remete à idéia de uma essencialidade cultural que produz uma visão estática da cultura. Pode-se falar em uma homogeneidade cultural porque cada membro do grupo compartilharia um conjunto de elementos culturais autênticos, fixos e praticamente imutáveis (Woodward, 2000). Assim, teríamos em comum nas três obras, por exemplo, as idéias de que "o português" tem a característica de plasticidade social e "o brasileiro" é movido pela emoção, ilustrando o que seria o "caráter nacional" de cada. Utiliza-se igualmente o tempo verbal no presente, uma vez que tais descrições não se alterariam com o tempo.

A própria coesão destas imagens sobre a sociedade e a cultura brasileira é reforçada pela comparação constante com outras sociedades, cujas culturas seriam do mesmo modo essencializadas. Nas três narrativas, o foco preferencial recai sobre os Estados Unidos, por alguns motivos. Sendo igualmente um país com vasto território, teve também uma colonização que data do mesmo período que a brasileira. Contudo, o fator que o torna particularmente atraente para comparações é a diferença nas formas de colonização anglo-saxã e portuguesa. Assim, variando os elementos discutidos bem como os sinais positivos e negativos atribuídos a cada um, a discussão sobre o que é o Brasil surge atrelada às percepções sobre o que são os Estados Unidos.

Outro traço comum às obras escolhidas é o recurso ao que seria o passado, a história da nação como forma de compreensão da cultura no presente. Nos três livros, começamos com a chegada dos portugueses ao Brasil - a descoberta<sup>[4]</sup> - como marco fundamental para entender a formação da sociedade brasileira. Todos discutem a mestiçagem como decorrência de uma determinada forma de contato entre grupos culturais. Embora Gilberto Freyre em Casa-Grande Senzala se detenha no período colonial enquanto os demais chegam ao início do século XX, tanto a colonização portuguesa quanto a mestiçagem tornam-se traços significativos do passado para a definição do que é "o brasileiro".

Por fim, todos estão comprometidos com um projeto de pensar a nação brasileira, expondo de formas mais ou menos explícitas suas opiniões sobre o país,

apontando para qualidades e problemas a serem resolvidos. Por trás destas posturas distintas - a exaltação de Gilberto Freyre contrastando com o pessimismo de Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda - está uma preocupação em situar o Brasil em relação a outras sociedades, em particular com as nações modernas. Encontramos nos três textos uma visão quase evolucionista, que toma um modelo único de modernidade - o europeu - como fim a ser alcançado pelo Brasil. Se esta preocupação demonstra até certo ponto o caráter relacional inerente ao processo de construir identidades em geral, reflete também a posição específica do país como ex-colônia que almeja o mundo do colonizador (Gandhi, 1998). Como veremos a seguir, esta é a questão subjacente à visão do brasileiro emotivo.

## **Histórias das paixões**

Em Retrato do Brasil (1929), Paulo Prado constrói um "quadro impressionista" do país, para usar suas palavras, focalizando a compreensão do que chama a "psique nacional"<sup>[5]</sup>. Para tal, analisa sua formação através de um prisma psicológico, baseando-se muito nos relatos de viajantes brasileiros e estrangeiros. Ao rever os vários momentos da colonização - da "descoberta" à ocupação pelos bandeirantes - bem como as mudanças ocorridas com a independência e a proclamação da república, Prado enfatiza sempre as forças emotivas que marcaram estes períodos, deixando em segundo plano aspectos da organização social, econômica e política. Busca "no fundo misterioso das forças conscientes ou instintivas as influências que dominaram os indivíduos e a coletividade" (p.183). Nomeia seus capítulos, portanto, com títulos como "a luxúria", "a cobiça", "a tristeza", sentimentos que caracterizariam esta "psique nacional" e explicariam o estado da sociedade brasileira na época em que escrevia.

Já no início, conforme Prado, veríamos nos portugueses esta forte verve emotiva. Logo na primeira página do livro lemos que a "descoberta" do Brasil aconteceu movida por dois "impulsos" cruciais: "a ambição do ouro e a sensualidade livre e infrene" (p.09). Se a própria colonização do Brasil pelos portugueses foi motivada pela ambição e pela sensualidade, estas disposições emotivas ganhariam uma nova força com "a sedução dos trópicos", tanto em virtude da natureza do

país quanto do encontro com a população indígena - "animal lascivo" nas palavras de Prado (p.33).

*"Para homens que vinham da Europa policiada, o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes, a ausência do pudor civilizado - e toda a contínua tumescência voluptuosa da natureza virgem - era um convite à vida solta e infrene em que tudo era permitido" (p.33).*

A marca dos trópicos era então temperamentos exacerbados e ausência de controle - de pudor e de costumes morais - em contraste com o "policiamento" europeu, levando assim a uma vida desregrada, à "luxúria".

Se este traço é apresentado de forma negativa, há uma importante consequência positiva na visão de Prado: é pela vida emotiva "infrene" que "todos proliferam largamente, como que indicando a solução para o problema da colonização e formação da raça no novo país" (p.51). A miscigenação dos portugueses com índios e depois negros não apenas resolve o problema de ter um contingente humano para ocupar o território como também cria um "produto humano fisicamente selecionado" (p.51) que se adapta bem à vida colonial nos trópicos. Prado valoriza o mestiço brasileiro não apenas pela sua adaptabilidade como também pelos exemplos de inteligência, cultura e valor moral existentes no país, já em consonância com a tendência da época de valorização da mestiçagem no Brasil. Mas, fazendo uma ressalva que lembra as teses do racismo científico, indaga se o cruzamento racial não teria provocado entre os mestiços uma certa "fraqueza física", com pouca defesa para "a doença e os vícios" (p.192-3).

No entanto, a "vida solta" dos colonos acarreta mais problemas do que soluções. Os temperamentos ardorosos e a falta de controles produz um "individualismo infrene, anárquico pela "volatilização dos instintos sociais", cada qual tendo no peito a mais formidável ambição que nenhuma lei ou nenhum homem limitava"(p.59). Se os bandeirantes, por seu papel de integração do território, foram um exemplo positivo do que este individualismo pode gerar, "faltavam-lhe os estimulantes afetivos de ordem moral e os de atividade mental" (p.105) que transformassem a riqueza

conquistada em prosperidade duradoura. Viviam movidos fundamentalmente pela "cobiça".

Nesta argumentação, o contraste com a colonização americana é explícito e ilumina as conseqüências deste individualismo anárquico. Nos Estados Unidos, os colonos se submetiam à "rigidez da lei puritana" e esta forte disciplina religiosa promovia uma "poderosa unidade de espírito social", "um rigoroso principio cooperativo" (p. 112), responsáveis pela independência do país. A associação entre a presença marcante da religião puritana e um "instinto de colaboração coletiva" é enfatizada por Prado, que assinala a falta destes princípios de ordem moral entre os colonos portugueses. Nota-se que o catolicismo não é visto como religião que provê semelhante disciplina e rigidez, mesmo com sua condenação da cobiça e da luxúria.<sup>[6]</sup>

No Brasil, a "ausência de sentimentos afetivos de ordem superior" (p.123) criou uma "raça triste", apática, submissa e individualista. O "caráter social" foi dissolvido pela amoralidade do sistema escravocrata, a administração pública foi em geral falha e a unidade do território - fruto da iniciativa privada das bandeiras - manteve-se graças a apatia e não por um sentimento de pertencimento nacional. Em síntese, "a história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões subjugando o espírito e o corpo de suas vítimas. (...) Desses excessos de vida sensual ficaram traços indelévels no caráter brasileiro." (p.121).

Prado elabora, então, um quadro sombrio de um povo "melancólico". Ao mesmo tempo em que faz um recorte analítico centrado nos "impulsos", "forças conscientes e inconscientes" e "afetos" que formaram a sociedade brasileira, cria também uma imagem do brasileiro movido por um excesso de emoções. Pode-se questionar até se não é esta imagem que o motiva a escolher este recorte. Com tal abordagem, remete a uma visão das emoções como realidades naturais, existentes a priori, que condicionam as formas sociais, criando um determinismo psicológico por assim dizer. No caso brasileiro, este determinismo parece ser ainda mais exacerbado, pois haveria uma falta de controle emotivo e, pior, uma perda - uma "volatilização", uma "dissolução" - dos "instintos sociais". Ainda assim, ao fazer a distinção entre sentimentos morais e amorais, de ordem superior

ou inferior, Prado concede às emoções a possibilidade de um papel construtivo se forem aliadas à disciplina, ao rigor de um elemento social como a religião, caso dos Estados Unidos onde teria havido um instinto de colaboração coletiva,. No Brasil, pelo contrário, não teria havido este balizamento social que contivesse as emoções em excesso, obsessões mesmo, levando portanto ao oposto - ao individualismo anárquico, responsável pela ausência de um espírito de cooperação coletiva e, conseqüentemente, por governos com administrações públicas falhas.

Casa-Grande & Senzala (1981 [1933]) traz um tom positivo completamente oposto à obra de Paulo Prado. Para Gilberto Freyre, a emotividade do português e do brasileiro torna-se uma importante qualidade, vista a partir de uma perspectiva antropológica afinada com a escola culturalista de Boas. Ao contrário de Prado, Freyre privilegia a compreensão das características culturais da formação da sociedade brasileira colonial. Com o foco nas relações entre portugueses, indígenas e negros, analisa tanto seus aspectos socio-econômicos quanto sua dimensão cultural em termos de costumes e valores, com uma ênfase maior nestes últimos.

Como Paulo Prado, Freyre volta aos portugueses e suas características para começar sua análise da sociedade colonial. Há um traço fundamental português que seria responsável por elementos cruciais da sociedade em formação: a plasticidade. Sendo híbridos eles mesmos, os portugueses teriam uma "singular predisposição" para a colonização dos trópicos. Possuiriam as características de aclimatabilidade, mobilidade e miscibilidade, favorecendo não só a adaptação física ao país de clima tropical quanto a povoação do vasto território. Pontuado por antagonismos de fundo emotivo, o português teria "um caráter todo de arrojos súbitos que entre um ímpeto e outro se compraz em certa indolência voluptuosa muito oriental, na saudade, no fado, no lausperene" (p.07).

Destaco aqui o aspecto da miscibilidade dos portugueses, pedra de toque no argumento de Freyre, fator não apenas de povoação do país mas de formação cultural da sociedade brasileira. Já sendo, nas palavras de Freyre, "um povo indefinido entre a Europa e a África" (p.05), os portugueses teriam pouca "consciência de raça", deixando-se atrair por mulheres indígenas e,

posteriormente, negras.<sup>[7]</sup> Não havia assim preocupação dos colonizadores com a pureza de raça, apenas com a fé católica. A "mistura de raças" foi não apenas física mas cultural - nos costumes em geral. Ao longo do livro, Freyre aponta os elementos indígenas e negros que se mesclaram aos portugueses, desde modificações na dieta, vestuário, hábitos de higiene ao "amolecimento" da língua portuguesa.

Para Freyre, a "mistura de raças" junto com a agricultura latifundiária e a escravidão tornam-se a fundação da sociedade colonial, cuja unidade básica é a família patriarcal. Diz ele:

*"a família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator colonizador no Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbrava o solo, instala as fazendas, compra escravos, bois, ferramentas, a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América" (ps. 18-19).*

Neste trecho, Freyre destaca a importância dos vínculos familiares extensos, mostrando que o princípio de colaboração coletiva, para usar termos de Prado, não ultrapassaria os limites da família, gerando muitas vezes o "privatismo". A família patriarcal seria uma força política tão atuante que, na época da colonização, se sobreporia ao Estado. Até a religião católica se adaptaria ao poder da família, tornando-se muito mais um culto familiar do que de "catedral ou de igreja" (p.22).

Dentro desta família colonial, encontraríamos em escala menor "um processo de equilíbrio de antagonismos" (p.53) que estaria presente em toda sociedade brasileira colonial. No centro deste processo, estaria a relação senhor - escravo, atrelada às oposições entre culturas européia e africana, raças branca e negra. Freyre mostra com detalhes como a relação entre senhores - pai, mãe e filhos pequenos - e escravos - homens e mulheres - foi marcada pela violência, por práticas "sádicas" dos primeiros e por um "correspondente masoquismo" (p.51) dos segundos. Ao mesmo tempo, havia tanto "voluptuosidade sexual" quanto "doçura" entre eles, de tal forma que, segundo as tradições, as mães-pretas ocupariam um verdadeiro lugar de honra no seio das famílias patriarcais (p.352). Freyre resume, no espírito que marcou sua obra: "somos duas metades

confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos complementarmos num todo, não será com o sacrifício de um elemento no outro" (p.335). Ao contrário do caso anglo-americano, onde subsistem "duas metades inimigas", é este equilíbrio que permite dar vazão a "toda nossa vida emotiva e [às] nossas necessidades sentimentais e até de inteligência", pois o privilégio de um lado apenas implicaria na expressão de "só metade de nós mesmos" (p.335).

Assim como Prado, Freyre constrói sua visão do Brasil colonial contrastando-o com outras sociedades, em particular a norte-americana. No entanto, inverte os sinais, fazendo uma leitura positiva da colonização brasileira. Em particular, a verve emotiva do português que o torna plástico é responsável pela mistura não apenas racial mas sobretudo cultural que seria a especificidade brasileira. Mesmo na família patriarcal brasileira, a intensidade de sentimentos - sempre presente, seja na relação ao mesmo tempo "violenta" e "doce" entre senhores e escravos, seja nas rivalidades entre famílias gerada pelo privatismo - não é tomada como traço problemático. Ao contrário, ao afirmar que a família - e não o indivíduo ou o Estado - torna-se a unidade social básica, Freyre está buscando mais uma compreensão do que seria a sociedade brasileira e menos uma avaliação do que ela deveria ser.

Em *Raízes do Brasil* (1982 [1936]), voltamos a encontrar uma visão mais negativa da sociedade brasileira, compartilhando de algumas inquietações já manifestadas por Paulo Prado. Em seu estudo de cunho sociológico e histórico, Sérgio Buarque de Holanda vê a forte presença das "paixões" na formação do país. Tal elemento, junto a uma falta de "racionalização", seria responsável por muitos problemas que colocariam o Brasil em um situação de desvantagem em relação a outros países.

Do mesmo modo que Prado e Freyre, Holanda inicia seu livro com os portugueses, atribuindo a eles também a característica de plasticidade social tanto em relação à adaptação ao meio-ambiente quanto no contato com outros grupos, como os indígenas e negros. Entretanto, ao contrário de Freyre, que veria nesta interação a produção de uma cultura nova, híbrida, Holanda acredita

que a influência portuguesa se sobrepôs às outras. "Podemos dizer que de lá [Portugal] nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma" (p.11). Esta forma teria mudado pouco ao longo dos séculos, sofrendo uma mudança mais significativa com o declínio da economia agrária no século XIX. Ao escrever a conclusão, Holanda argumenta que mesmo na década de 30, quando se percebe a criação gradual de um novo estilo na sociedade, o desafio está em levar a termo o "aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura" (p.127).

Quais as características portuguesas que Holanda toma como particularmente formativas da sociedade brasileira? Um dos traços mais decisivos é o que Holanda chama de "cultura da personalidade" - a importância atribuída "ao valor próprio da pessoa humana, à autonomia de cada um dos homens em relação aos semelhantes no tempo e no espaço" (p.04). É devido a esta cultura que acordos coletivos duráveis seriam difíceis, produzindo uma frouxidão ou falta de coesão social. Laços de solidariedade formar-se-iam apenas quando houvesse "vinculação de sentimentos mais do que relações de interesse" (p.10). Outro aspecto marcante enfatizado por Holanda é a presença de uma ética da aventura entre os portugueses, por meio da qual exploraram o país com "desleixo e certo abandono" e não através de um "empreendimento metódico e racional" (p.12). O aventureiro, em oposição ao tipo trabalhador empreendedor característico da colonização norte-americana, teria as qualidades de audácia, imprevidência, instabilidade, entre outras, e seu objetivo estaria na conquista de espaços ilimitados, de alcançar um fim sem se preocupar com os meios.

Estas características permitiram que os portugueses se adaptassem com facilidade à vida na colônia. Contribuiu para isso, conforme argumenta Holanda, a "ausência completa, ou praticamente completa, de qualquer orgulho de raça" (p.22), traço significativo da plasticidade portuguesa que levaria à mistura racial. Outra dimensão importante estava no "exíguo sentimento de distância" entre senhores e escravos, formando relações de proteção e solidariedade entre eles, dissolvendo qualquer "idéia de separação de castas ou raças" (p.24). A "simpatia transigente" e universalista da Igreja católica teria colaborado com esta tendência à proximidade social

e física entre as classes e raças. Assim, em acordo com Freyre, Holanda vê na mestiçagem um elemento positivo por seu papel na fixação européia nos trópicos.

Mas o culto da personalidade e a ética da aventura tiveram outra consequência, bastante problemática segundo Holanda: a falta de uma capacidade de associar-se de modo duradouro. As associações aconteciam motivadas por certas emoções coletivas, como no caso de tarefas relacionadas ao culto religioso, ou por sentimentos pessoais de amizade ou vizinhança. A importância destes vínculos pessoais e afetivos na cooperação entre os indivíduos seria assim um traço compreensível em uma sociedade personalista como a brasileira. Nas palavras de Holanda,

*"o peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente" (p.31).*

Nesta passagem, Holanda ressalta não apenas o fundo afetivo das ações entre os brasileiros - e antes deles entre os portugueses - mas o critica por "atrofiar" as qualidades racionais fundamentais para a organização política do país.

É na descrição do "homem cordial" que Holanda explicita como deve ser a relação entre o público e privado e como ela se dá na sociedade brasileira. O Estado moderno seria caracterizado por sua descontinuidade com a esfera doméstica, sobre a qual transcenderia e triunfaria com suas leis gerais. A burocracia estatal seria marcada pela especialização de funções, exercidas por funcionários escolhidos pelo mérito e dedicados a interesses objetivos. De maneira correlata, teríamos o sistema industrial moderno, com produção em larga escala e relações impessoais entre empregador e empregados. É, em suma, uma nova ordem fundada em princípios abstratos que substituiriam os laços de afeto de sangue (p.103), distinguindo claramente assim os domínios público e privado.

Entretanto, Holanda ressalta que na sociedade brasileira não é este o modelo de relações observado.

Antes, encontraríamos a "supremacia incontestável" da família, de modo que "as relações que se criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós" (p.106). Assim, a escolha dos funcionários públicos dar-se-ia não por suas qualificações mas sim pela confiança pessoal neles. Além disso, veríamos de um modo geral a dificuldade com as relações impessoais e a tendência a buscar sempre um contato mais próximo, mais "familiar". "A manifestação normal do respeito em outros povos tem aqui sua réplica, em regra geral, no desejo de estabelecer intimidade" (p.108). Tais expressões espontâneas "de um fundo extremamente rico e transbordante" (p.107) seriam um reflexo da cordialidade que marcaria fundamentalmente o caráter brasileiro. Ao contrário da polidez, que se torna uma forma de defesa das emoções diante da sociedade, a cordialidade revelaria o oposto, um desejo de viver nos outros e o medo de viver consigo mesmo.

Porém, Holanda está longe de ver no "homem cordial" um elemento positivo da sociedade brasileira, pois, para ele, "essa aptidão para o social está longe de constituir um fator apreciável de ordem coletiva" (p.113). O fundo emotivo que alimenta a cordialidade e, antes dela, a cultura da personalidade que movia os portugueses em função de seus laços afetivos provocariam movimentos irregulares de associar-se aos outros, tornando-se difícil a cooperação coletiva estável e básica a uma ordem social. Sem a ação da racionalidade que disciplina as paixões, que gera motivações pautadas em interesses e idéias e não nas emoções, dificilmente teremos, na visão de Holanda, um Estado moderno, baseado em uma democracia liberal. Para tanto, seria preciso "liquidar" os "fundamentos personalistas" da sociedade brasileira.

Temos então em Raízes do Brasil um estudo refinado da sociedade brasileira e de sua formação. Discutindo desde o início da colonização, com o estabelecimento de uma sociedade agrária, pautada na escravidão e na monocultura, e de suas poucas cidades iniciais, até as mudanças posteriores com a vinda da família real portuguesa em 1808, Holanda associa aos aspectos da organização social estudados o que seriam as motivações e os valores coletivos, enfim, os traços da cultura portuguesa que vem a formar uma cultura brasileira. Mais uma vez, encontramos o destaque dado a

um forte componente afetivo como característica cultural brasileira, o que Holanda considera ao mesmo tempo positivo e negativo. Em consonância com Prado e Freyre, temos a positividade concedida à mestiçagem, decorrente deste fundo emotivo transbordante que elimina as distâncias físicas entre as raças. No plano negativo, vemos Holanda desenvolver de forma mais profunda um argumento que nos livros de Freyre e Prado aparece de uma forma menor: a negatividade acordada à irregularidade das associações coletivas e os problemas acarretados à formação de um Estado moderno, conseqüências das paixões irrefreadas. É este tom crítico de Holanda que se sobressai e terminamos o livro não apenas com uma análise iluminada mas também com uma visão pessimista da sociedade brasileira.

## **O Brasil através do espelho**

Uma das características recorrentes nas representações européias sobre o mundo colonial era a emotividade dos "selvagens". Esta emotividade seria reflexo de uma condição mais primitiva, no sentido de uma evolução física e psicológica, como em uma criança ou mesmo em um animal - donde, o termo selvagem. Associada a ela estaria a irracionalidade, posto que seria somente pela falta do controle da razão que teríamos seres tão emotivos, seguindo a lógica do pensamento cartesiano que opõe emoção à razão, por sua vez associada ao contraste entre natureza e cultura. Assim, teríamos que as emoções seriam realidades naturais, psicobiológicas, enquanto que a razão espelharia a ação da cultura entendida no sentido de civilização (Lutz, 1988).

Estas idéias estavam presentes não apenas nos relatos de missionários, viajantes e administradores coloniais como também permearam a antropologia pós-evolucionista. Assim foi que Malinowski e Evans-Pritchard debateram-se com a questão sobre a irracionalidade dos povos "primitivos", argumentando sobre lógicas de raciocínio distintas das européias - vide o "problema" da não-participação masculina na concepção entre os trobriandeses e das crenças na bruxaria entre os azande - sem colocar em xeque a própria indagação sobre o que significa ser racional ou irracional. Esta visão sobre uma emotividade em excesso e a conseqüente falta de racionalidade encontra-se presente nos relatos de

européus que vieram ao Brasil ao longo do período colonial. São estes textos que fornecem muitas das referências citadas ao longo de Retrato do Brasil, Casa-Grande e Senzala e, em presença menor, Raízes do Brasil, informando até certo ponto as interpretações dos autores sobre os brasileiros.

No entanto, o olhar europeu marca estas obras - e muitas outras - de um modo mais profundo do que apenas através de referências. Como ressaltam os teóricos dos chamados estudos pós-colonialistas (Chatterjee, 1993, Gandhi, 1998), os movimentos nacionalistas nos países que foram colonizados lidam inevitavelmente com o passado colonial, em particular com a diferença entre colonizador e colonizado, premissa do próprio colonialismo. Segundo Fanon, referência para estes estudos, a resistência ao colonialismo envolve a superação da alienação do colonizado, que não se vê como sujeito mas sim como coisa, através do olhar do colonizador; "dito de outra forma, o colonizado importa a sua consciência, ele é o reflexo do reflexo" (Ortiz, 1994, p.57-58). Assim, no exemplo dos indianos dado por Gandhi, "sua busca de plenitude europeia, seu desejo de possuir o mundo do colonizador, exige simultaneamente a negação do mundo que foi colonizado (1998, p. 12)<sup>[8]</sup>.

No caso brasileiro, há a particularidade de que os colonizados originais foram reduzidos a uma parcela muito pequena de forma que a própria ocupação do país se deu pelos descendentes do colonizador português, mestiços ou não. Ocorre então um fenômeno curioso descrito por Anderson (1991), um traço que, como ele sugere, seria extensivo a toda a América Latina. Os funcionários administrativos das colônias já nascidos nas Américas pensavam-se como indistintos dos europeus por compartilharem com eles língua, religião, ancestralidade e costumes. Entretanto, para os europeus, estes "criolos" ficavam marcados pela inferioridade por terem nascido em terras selvagens, imputação esta que demonstrava já no século XVI a preocupação com a contaminação biológica que viria a se cristalizar com o racismo científico do século XIX (Anderson, 1991, p. 58).

Assim, se encontramos nas três obras analisadas o projeto de pensar na especificidade brasileira, durante e após seu período colonial, que vê na mestiçagem sua característica distintiva, percebemos também este olhar

identificado com uma visão europeia que renega os nascidos nos trópicos. Não é à toa que predomina entre os autores, em menor proporção em Casa-Grande & Senzala, o uso do verbo na terceira pessoa - e não na primeira pessoa do plural - para falar de um ponto de vista distanciado sobre o Brasil, como por exemplo: "a vida íntima do brasileiro nem é bem coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social" (Holanda, 1982, p.112). Se este estilo de escrita cria sempre o distanciamento do autor do texto - elemento hoje criticado nas etnografias clássicas, nestas obras a impressão que se cria é de um olhar estrangeiro vendo a sociedade brasileira.

É assim que os brasileiros são caracterizados acima de tudo por uma emotividade "transbordante", traço atribuído pelos europeus aos povos colonizados de um modo geral, ainda hoje diga-se de passagem<sup>[9]</sup>. É uma visão que toma a emoção como fenômeno naturalizado, de base psicobiológica, de tal forma que ser emotivo implica estar mais próximo à "natureza" do que à "cultura". Ou seja, do ponto de vista dos europeus colonizadores, a emotividade manifesta é um sinal de inferioridade e é por isso que Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda reiteram a necessidade de disciplina como elemento civilizador, entendido aqui no sentido evolucionista.

Mas, como convém a uma visão pós-colonial, o olhar do colonizador não é aceito tão simplesmente e, portanto, a noção de um povo particularmente emotivo não é criticada tão facilmente. Encontramos assim uma ambivalência nas obras analisadas aqui. Do ponto de vista negativo, a emotividade em excesso levaria a um individualismo anárquico, onde a unidade não seria tanto o indivíduo mas o grupo familiar e de amigos, privilegiado sempre acima da coletividade de um modo mais amplo, comprometendo portanto as transformações exigidas pela modernidade. Por outro lado, produziria também um movimento contínuo de aproximar as pessoas, o que seria visto como superador das distâncias de classe e raça e, conseqüentemente, considerado positivo.

Guardadas as devidas distinções, encontramos reflexos desta ambivalência nas visões contraditórias dos entrevistados citados no início deste artigo. Nelas, a

emotividade seria "natural" aos brasileiros e refletida na forma como fazem amizades. Haveria igualmente aspectos positivos e negativos quanto a esta caracterização. No plano positivo, encontramos as afirmações de que os brasileiros fariam amizade com qualquer um, independente de suas características sociais, com facilidade, posto que seria uma extensão desta afetividade ampla. Neste sentido, a amizade é tomada como um sentimento que parece tornar-se mais um adjetivo em relações estabelecidas por outros motivos (como por exemplo no trabalho). Embora esta visão sentimental da amizade seja muito valorizada, ela colide em certos momentos com uma noção mais substantiva de que a amizade é uma relação pautada não apenas em sentimentos mas sobretudo em confiança e "intimidade", e portanto são poucos os "verdadeiros" amigos. Neste contexto, a idéia de que as amizades podem ser utilizadas como recursos sociais é condenada por ser "interesseira" e "falsa" em relação ao que seria a "verdadeira" amizade - confiança, troca de "intimidade", apoio mútuo e afeto.

A noção do brasileiro emotivo é portanto parte importante de uma identidade nacional brasileira, tanto em vozes contemporâneas quanto passadas, em discursos acadêmicos e de senso comum, recebendo em cada contexto elaborações particulares. É, assim, uma construção cultural que, mesmo difundida amplamente, sofre questionamentos e críticas, bem como variações regionais, de classe, gênero, etc. Podemos também indagar se as transformações nas últimas décadas, que valorizam a construção de uma cidadania efetiva pautada em uma esfera pública mais distinta do domínio privado, acarretariam uma mudança no modo de pensar esta emotividade, como elemento que não traria necessariamente conseqüências negativas para a ordem política ou para o exercício de um espírito coletivo. São, enfim, questões instigantes para um exercício de análise de uma identidade nacional que, longe de essencializada e fixa no tempo, está sempre em elaboração.

## **Bibliografia**

- ABU-LUGHOD, Lila. *Writing women's worlds*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. Edição revista. Londres, Verso, 1991.

- BHABHA, Homi. "Introduction". in Bhabha, Homi (org.), Nation and narration. Londres, Routledge, 1990.
- CALDEIRA, Teresa. "A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia". Novos Estudos Cebrap, no.21, julho, 133-157, 1988.
- CHATTERJEE, Partha. The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- CORREA, Mariza. "Sobre a invenção da mulata". Cadernos Pagu, n. 6-7, p.35-50, 1996.
- DaMATTA, Roberto. Conta de mentiroso. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- DaMATTA, Roberto. A casa e a rua. 5a edição. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.
- FREYRE, Gilberto. Casa grande & senzala. 21a edição. Rio de Janeiro, José Olympio, 1981.
- GANDHI, Leela. Postcolonial theory: a critical introduction. New York, Columbia University Press, 1998.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. São Paulo, DP&A, 1998.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 15a edição. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1982.
- LUTZ, Catherine. Unnatural emotions: everyday sentiments in a Micronesian atoll and their challenge to Western theory. Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- LUTZ, Catherine & COLLINS, Jane. Reading National Geographic. Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
- NORVELL, John M. "A branca desconfortável das camadas médias brasileiras". in Y. Maggie e C. B. Rezende (orgs.), Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- ORTIZ, Renato. Cultura brasileira & identidade nacional. 5a edição. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- PRADO, Paulo. Retrato do Brasil. São Paulo, Duprat-Mayença, 1929.
- REZENDE, Claudia Barcellos. Os significados da amizade: duas visões sobre pessoa e sociedade. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2002.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. "O que faz o Brasil, Brazil: jogos identitários em São Francisco". in R. R. Reis e T. Sales (orgs.). Cenas do Brasil migrante. São Paulo, Boitempo, 1999.
- SALES, Teresa. "Identidade étnica entre imigrantes brasileiros na região de Boston". in R. R. Reis e T. Sales (orgs.). Cenas do Brasil migrante. São Paulo, Boitempo, 1999.
- SEYFERTH, Giralda. "As ciências sociais no Brasil e a questão racial". in Cativo e Liberdade. Rio de Janeiro, Seminário do IFCH/UERJ, 1989.

SMITH, Anthony. Identidade nacional. Lisboa, Gradiva, 1997.

VERDERY, Katherine. "Para onde vão a "nação" e o "nacionalismo"?" in G. Balakrishnan (org.), Um mapa da questão nacional. Rio de Janeiro, Contraponto, 2000.

WOODWARD, Kathryn. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual". in T. T. da Silva (org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, Vozes, 2000.

\* \* \*

**Abstract:** This article attempts to understand the presence of the element of affection in the construction of Brazilian national identity. It analyses three classical studies of Brazilian social thought: Retrato do Brazil, by Paulo Prado, Casa-Grande & Senzala, by Gilberto Freyre, and Raízes do Brasil, by Sérgio Buarque de Holanda. In these texts, we find a recurrent idea that Brazilians tend to behave according to their emotions, a trait that would have positive and negative consequences. With reference to a pragmatic analysis of emotive discourses as well as to post colonial studies, this ambivalent view about Brazilians is examined in terms of power relations between colonizer and colonized.

**Keywords:** Brazilian national identity, social thought, emotions.

\* \* \*

## Notas

[1] Este material é analisado em profundidade em Rezende (2002).

[2] Estes dados são resultados do projeto "A construção de identidades e alteridades através da amizade", que contou com bolsas de iniciação científica do programa PIBIC/UERJ e com a participação de Juliana Bastos Lohmann na realização de entrevistas.

[3] Na crítica antropológica dos anos 80, um dos elementos da escrita etnográfica mais rechaçado foi justamente esta generalização e tipificação que anulam a individualidade, a heterogeneidade e, conseqüentemente, a possibilidade de conflito e mudança (Abu-Lughod, 1993, Caldeira, 1988).

[4] Ver DaMatta (1993) sobre as conotações de passividade em torno do termo "descoberta", em contraste com a idéia de "fundação" por exemplo.

[5] Nas citações dos textos analisados, apresento a grafia dos termos em sua forma atual.

[6] Agradeço a Maria Claudia Coelho o comentário sobre essa visão do catolicismo.

[7] No texto de Freyre, como mostram Correa (1988) e Norvell (2002), a dimensão do gênero é sempre presente - são homens portugueses que são seduzidos pelas mulheres indígenas e negras.

[8] Minha tradução do original: "their questing pursuit of European plenitude, their desire to own the coloniser's world, requires a simultaneous disowning of the world that has been colonised".

[9] Lutz e Collins (1994) mostram as representações que os norte-americanos têm sobre as pessoas dos países do terceiro mundo através da análise das fotografias publicadas na revista National Geographic.

RAMÍREZ, José Palacios. Algunas disquisiciones "culturales" sobre la(s) globalidad(es): dilemas entre lo local y lo global. RBSE, v.2, n.4, pp.113-125, João Pessoa, GREM, Abril de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

### *Algunas disquisiciones "culturales" sobre la(s) globalidad(es): dilemas entre lo local y lo global.*

José Palacios Ramírez

**Resumo:** Tendo por contexto geral a chamada "globalização", este texto busca trabalhar com a emergência das redes como forma de ordenação dos fluxos comerciais, informais e de movimento dentro de um panorama cada vez mais transnacionalizado. Parte da hipótese de que este processo deve ter alguma influência nos lugares periféricos, distantes dos grandes centros, mas que possuem um papel no interior da estrutura social local.

**Palavras-Chave:** Local; Global; redes de ordenação

Situada a diferentes niveles y espacios dentro de diferentes articulaciones nodales y de diversas direccionales en los flujos, teniendo por contexto general, como no podía ser otro, la llamada "globalización", la emergencia de las redes como forma de extensión y ordenación de los flujos comerciales, informales y de movimiento -y mucho más- dentro de un panorama cada vez más evidentemente transnacionalizado en muchos aspectos que, obviamente, ha de tener algún tipo de influencia en lugares "periféricos", muy alejados de los grandes centros, pero que tienen un papel. Esta nueva situación de descentramiento de los límites entre los habituales niveles local y global, obligan, o parece que lo harán, a nuevas formas de etnografía, de un carácter más creativo o positivista, dependiendo de posicionamientos epistémicos, pareciendo seguramente mucho más atractiva la elección de la primera opción en la cual, la etnografía y la teoría, lo local y lo global se han de superponer continuamente, retroalimentándose, dibujando el hilo conductual del texto.

Antes de continuar avanzando, tal vez sería positivo ofrecer una visión panorámica, algo superficial eso sí, de parte de los ítems teóricos que en los últimos tiempos han ido apareciendo y conformando un panorama de preocupación "más cultural" por la llamada globalización. La idea sobre la funcionalidad de estas breves

disquisiciones, además de intentar aclarar algunas concepciones que, en mi opinión, parecen llevar a engaño si se aceptan como puntos de partida sin un mínimo de discusión previa a nivel teórica y epistémico, serán el servir como aproximación al dilema que tras todo ello se esconde, la capacidad de las ciencias sociales y en especial de la antropología para resolver la ecuación de los puentes entre lo local y lo global. Así pues, la aceleración de las interconexiones transnacionales y el aumento tanto a nivel real como de análisis teórico del desplazamiento, descentrando en cierto modo la conformación centro-periferia en múltiples centros y periferias dependiendo de la situación. Dentro de las distintas aproximaciones, marcadas como no por la disciplina desde la que se realizan, parecen haber dos niveles básicos de análisis y reflexión, uno interesado por el análisis cultural a una escala muy general, de forma más teórica, intangible quizá, que se preocupara por la globalización en todos sus diversos aspectos, partiendo en algunos casos de situaciones empíricas concretas. La otra tendencia opera más bien al contrario, pues partiendo de la abstracción teórica, sobre todo de la homogeneización que se supone ha preimpuesto la globalidad, intenta llegar a "dispositivos" concretos de dicho cambio cultural que se encuentran insertos en la vida cotidiana a un nivel mucho más micro.

Y es que si bien es cierto que la división entre lo abstracto y lo concreto, en este caso entre lo global y lo local, es algo en buena medida impuesto por el observador, dichos categorizaciones tienen la funcionalidad de facilitar el análisis, al igual que el hecho de plantear el análisis de forma sincrónica o diacrónica, presentando los fenómenos globales como procesos de largo alcance o de realidades emergentes, "decisivamente innovadores". En este sentido, parece bastante interesante la idea de Hannerz (1998: 35-36) que plantea que la concepción de la dualidad local/global es poco acertada en su acepción dialéctica, pareciendo mucho más acertada una acepción rizomática. A su vez, otra cuestión a plantearse es la globalización como un fenómeno no nuevo, fijando la atención en sus discontinuidades, viéndolo como un fenómeno que avanza y retrocede, que se presenta de muchas formas, fragmentadas y notablemente desiguales, con lo que se habrá de hablar, en todo caso, de globalizaciones. No obstante, como también advierte el propio Hannerz (1998: 52-53) habrá

que tener cuidado con el prejuicio preimpuesto de considerar lo local como "muy profundo" y a lo global como algo "muy superficial". Pero, sin duda, una de las temáticas que han centrado mi atención dentro de lo que podemos calificar como análisis metacultural son los flujos culturales, en parte ahora más acelerados y en espiral, migratorios, las llamadas "diásporas" o ejercicios de trasposición cultural que, muy por encima de los sesgos y de las distintas capacidades para adaptarse a estas nuevas variantes, dejarán claro lo interesante de estas situaciones "novedosas" para las ciencias sociales y, sobre todo, para la antropología, dado que, evidentemente, se están dando nuevas negociaciones de los espacios que llamamos cultura, algo que como siempre se moverá en espacios de la diversidad, es decir, entre lo mismo y lo otro, dejando lugar para los "sesgos" del observador. Tanto es así que, como manifiesta Clifford en su Itinerarios Transculturales, esta cuestión será parte importante de las preocupaciones por la cultura:

*"... la propensión de ésta a afirmar el holismo y la forma estética, su tendencia a privilegiar el valor, la jerarquía y la continuidad histórica en normas de la vida corriente frente a procesos impuros, ingobernables, de invención y supervivencia colectivas" (Clifford, 1999: 12).*

Otro trabajo inevitable en cualquier repaso general y que ha resultado bastante llamativo dentro de los espacios generadores de "alta teoría" sobre la globalización es el de García Canclini (2000) y no cabe duda de que, como ocurre casi siempre, éste ofrece un tratamiento original dentro de lo que cabe del tema en cuestión, partiendo de la búsqueda de "diálogos entre fronteras y globalización" entre "mercado e interculturalidad" (2000: 10), algo que por otra parte no parece muy distinto de la propuesta del conocido Culturas híbridas (1989), pero con "la curiosidad" de que la terminología cercana a la "entelequidad" de la globalización no hacía aún su aparición. De entrada parece interesante el planteamiento de "búsqueda" de globalizaciones circulares y tangenciales, pero también la ya comentada respuesta "rizomática" de Hannerz, no obstante, quizá puedan ofrecer "otras cosas", algunos planteamientos más explícitos como del de Beck (1998) y no ya por los niveles de abstracción, entre los que es más que evidente ya que no tengo nada en contra, sino por la "ruptura" entre los planteamientos previos y el texto siguiente Obviamente, parte de la "problemática" de este

tipo de imposturas académicas que seguramente se hace más visible en autores como García Canclini, es lo que Reynoso (2000: 26-27) califica como tendencia a la "complejización artificial", algo que obviando la "incomprensión" de dicho autor para con los posicionamientos relativistas, tiene algo de realidad, primeramente por los modos académicos, mientras que la parte real y tangible del problema es lo verdaderamente complejo de un análisis de la globalidad a partir de hechos concretos y particulares. Siendo muchos de los peros posibles al trabajo de Canclini aplicables a muchos trabajos sobre globalización por cuestiones epistemológicas en las ciencias sociales, principalmente a algo tan evidente como que parece que al hablar de culturas híbridas o de globalidad nos olvidemos de la gente que las vive, interpreta o recrea, seguramente porque no tiene excesivo sentido la mera teorización de la globalidad sin partir de realidades concretas, desde discursos, prácticas, estructuras, dimensiones y dispositivos, de forma que a partir de ahí se pueda arrancar para "romper" las distancias entre las realidades concretas en las que se mueve la etnografía y otras muy lejanas, quizás mas cercanas a la reflexión no empírica, pero no teóricas puesto que su papel es esencial, aunque no visible. Siendo estas realidades a su vez tan dinámicas que no permiten elaborar "agendas", si acaso intentar rastrear sus huellas muy de lejos, dotando de creatividad a las herramientas de análisis existentes.

\* \*

En absoluto tengo aquí la intención de realizar ningún aporte novedoso al respecto de las distintas teorizaciones de la globalización, algo que sin duda sería una pretenciosa temeridad y que se aleja bastante de mis intereses. Tampoco se trata de ofrecer algún tipo de síntesis teórica que muestre las distintas vías u opiniones teóricas al lector, que podrá comprobar con una simple ojeada la ausencia de algunas referencias señeras dentro del panorama actual, cuya ausencia no se debe en algunos casos al desconocimiento, sino más bien a que mi pretensión en este espacio es muy distinta, pues consiste en elaborar algún tipo de reflexión sobre la posibilidad, a través de la etnografía para construir mapas que podríamos llamar "interactivos", dado que servirán para

poner en situación al lector y también a los propios autores. Digo poner en situación porque la intención en estos niveles de complejidad no puede ser otra que deslindar, separar y distinguir entre los múltiples niveles y realidades que sirven de contexto general y en el que se insertarán las interacciones, flujos y situaciones en las que, a su manera, también deben participar los lugares de tradicional ocupación por parte de los etnógrafos, de forma compleja, interactiva, ciertamente asimétrica, pero real, aunque no perceptible si las etnografías se empeñan en "encajonar" estos lugares en la categoría atemporal de "tradicionales", y/o como mucho oprimidos por la entelequia de la globalidad, sin mostrar las formas en que los procesos de mundialización generan en estos lugares dinámicas adaptativas de creatividad cultural y adaptación, que permanentemente transgreden los límites globales y locales.

Por supuesto, como antes decía, "recientemente" se ha dado una aceleración de las interrelaciones, intercambios e influencias a nivel mundial, algo en buena parte unido a las redes comerciales y a los flujos de información, pero que seguramente tenía un buen trecho adelantado en lugares como Latinoamérica, por medio de los cultivos comerciales como el café o el cacao y también por medio de la extracción de otras materias primas valiosas dentro de los circuitos occidentales, como el oro, el cobre o el petróleo. Aún así, hay que aceptar como válida la opción o interpretación de que los cambios en el mapa geopolítico mundial y me refiero no sólo a un nivel internacional con el aumento de poder de los agentes transnacionales y los espacios que éstos administran, sino también a un nivel más local, con un drástico cambio de papel del estado-nación que parece estar tramitando su papel hacia nuevas organizaciones socioeconómicas del espacio. Nuevas organizaciones del espacio que serán perceptibles no sólo a un nivel más general o global, con la emergencia de espacios transnacionales de supuesto "libre intercambio",

Estas nuevas formas de organización de los espacios y de distribución de los papeles regionales estarán en buena medida determinados por la formación de espacios de flujos en constantes cambios y también de un asombroso inmovilismo, al menos en apariencia. Dicho reparto de papeles, pese a ser aparentemente intangible, no visible, afectará de forma muy concreta y a muy

diversas escalas al dinamismo o declive de los diversos ámbitos territoriales, siendo, claro está, la principal metáfora explicativa la organización en redes (véase Caravaca, 1998: 39-80) dentro de las cuales se darán los movimientos de flujos. De entrada, aunque positiva, la utilización del concepto de redes necesita a la vez de continua discusión y aclaración, debido a su constante y ambiguo uso, más si cabe dentro de una disciplina como es la Antropología Social, que ha utilizado dicha conceptualización dentro de niveles muy locales en contraposición a un uso mucho más amplio y territorial, como sería el que se desprende de las teorizaciones geográficas, aunque personalmente considero que ambas visiones son perfectamente compatibles; no obstante, la utilización del concepto de red implica un nivel inmenso de relaciones, coyunturas y situaciones que pueden presentarse como ambivalentes, ambiguas e incluso contradictorias y que aquí intentaré deshilvanar, al menos de forma somera, para aclarar la utilidad que puede tener en el contexto de un análisis antropológico en un lugar aparentemente periférico como cualquier pueblo perdido, que en teoría, sería más apto por un análisis "micro" de la comunidad, no siendo obviamente este el caso concreto. Así como para ofrecer una breve idea de la perspectiva en que el concepto es utilizado aquí, para no ofrecer una excesiva confusión, aunque la cuestión no es que me vaya a decantar por una opción concreta, sino más bien que intentaré componer una propia a partir de fragmentos o rasgos diversos, pero complementarios.

Una de las primeras cuestiones que puede aparecer en una reflexión sobre la organización socio-espacial en red y que tal vez es la que más fuertemente atañe al tema que aquí se trata son las dinámicas socio-culturales que giran entorno a lo que podríamos llamar "la otra cara" de los procesos de "modernización" y "racionalización" ligados anteriormente a la extensión del estado y ahora a la extensión de las nuevas formas de organización a las que antes me refería. Me refiero a la capacidad que estas redes tienen para definir los lugares, funcionalizarlos y organizarlos (Douglas, 1997: 66), aunque está claro que esta disposición socio-espacial, en gran medida, impuesta desde arriba también ofrece oportunidades relativas de descentralización. Así pues, a pesar de las nuevas variantes situacionales han generado una fuerte fragmentación de los espacios y regiones socio-económicos, también han dado lugar a una totalización

(véase Pradilla, 1997) que impone prácticamente dinámicas inmutables en ciertos niveles, lo que ocurre es que es tal la dispersión de redes a distintos niveles y tal la fragmentación de la realidad cuando se profundiza que se crea una oferta que Yúdice (1995: 63) ha calificado como la *raison baroque*, refiriéndose a la capacidad de la "cultura transmoderna" para integrar en una representación visual coherente espacios visuales diferentes, como por ejemplo se pueden considerar los espacios microlocales donde cabe la horizontalidad, la negociación y la articulación de tácticas de resistencia y a su vez los espacios verticales propios de la acción transnacional donde no cabe casi ningún tipo de toma de decisiones "desde abajo", pues son en apariencia espacios conectados pero lejanos, con límites disolutos, borrosos.

Evidentemente, por más que pueda pesar a las dinámicas de "venta de la novedad" académica, los hechos, condiciones e interrelaciones que las ciencias sociales, sobre todo la Antropología Social, han venido en llamar redes, no son en absoluto una novedad, pese a que los contextos y significaciones sociales hayan transmitido los lugares y los hechos del poder siempre fueron los mismos, por más que autores como Castells (1996: 415) amparados en la metáfora se empeñen en confundir el hecho de que Internet funciona en red, con la generalización absurda de que ésta haya condicionado la nueva morfología geo-económica del sistema mundial. De hecho, curiosamente los distintos analistas de la conformación regional de los territorios en redes afirman que la clave de un análisis realmente comprensivo de las nuevas condiciones pasa por un dilema que, en el caso de los antropólogos, podríamos calificar como un "viejo conocido", esto es, que la clave se encuentra en la articulación de los niveles de análisis global y local (véase: Dolfus, 1997: 113; Santos, 1996). Así como parece estar aceptado que las desigualdades se manifestarán, por consiguiente, por el grado de integración/exclusión de las distintas zonas dentro de los distintos ámbitos y dinámicas sobre territorialidades "dominantes". Así pues, desde este ámbito más geográfico, que empieza a coincidir en algunos intereses con lo que podríamos calificar como una "antropología de lo transnacional" se han aportado distintas metáforas explicativas de diversa operatividad, como la de archipiélago (Douglas, 1997: 25-26; Pradilla, 1997: 46) la de placas tectónicas (Lacour, 1996: 28) que pretende abarcar, dentro de lo posible, el

descentramiento de esquemas teóricos que parecen empezar a disolverse, como la división que relaciona el ámbito rural con discursos de "atraso" y el industrial con otros de carácter desarrollista; así como el clásico esquema de centro y periferias, ligado a una visión del progreso lineal, cercana al paradigma de Rostow (1973).

A su vez, dentro de cada "unidad nacional", lo que podríamos llamar "arquitectura de redes" se reproduce de forma idéntica, diferente, diversa, en bastantes regiones y centros locales, de forma que todo el "sistema" llega a estar interconectado (véase Dicken, 1997: 77-89). Todo esto encaja bastante bien con los análisis de la mundialización que afirman que ésta conlleva una maleabilidad del espacio (Wackerman, 1997: 27-28) en la que la división entre espacios centro y periferias en sus distintos niveles deviene en una cuestión de posible accesibilidad. Por otra parte, quedarán al menos una diferenciación que añadir, que tendría a su vez que ver con dos cuestiones, se trataría en primer lugar de lo paradigmático de productos como el café, que podríamos llamar de "largo recorrido" y que se incluirán junto con otros como el petróleo, aunque los productos agrícolas suelen ser más bien de "corto recorrido". Y digo paradigmático por lo válido de este tipo de productos como para mostrar todas las estructuras y dinámicas de dicha mundialización, dado que en este caso se entrecruzan las dinámicas más locales como en el caso de la producción y las estrategias de comercialización a pequeña escala, con procesos de extensión de redes a nivel global, un ejemplo obvio son las oscilaciones del precio del café y su influencia en lugares muy lejanos a los centros de acopio y comercialización, dentro de lo que se llamará verticalidades que articulan por medio del sistema comercial globalizado, en forma de capitales intangibles, el mencionado nivel local de producción con otro también local como son las redes de distribución en países casi siempre lejanos. Del mismo modo, la otra cuestión subyacente y que hace paradigmático un producto transnacionalizado como el café, es su capacidad para entrecruzar de nuevo distintos espacios de horizontalidad, en los cuales sí que se da la posibilidad, aunque asimétrica, de interacción de los productores -en este caso- con los distintos agentes mediadores institucionales, que en este caso serán casi siempre de carácter estatal. Mostrándose a este nivel también otros sistemas superpuestos que influyen en las coyunturas y

condiciones "desde arriba", como serían los espacios transnacionales de libre comercio o las asociaciones y tratados entre países productores.

\* \* \*

Si hasta aquí lo planteado se presenta como complejo y complejizado, incluso como algo confuso, esto no responde a un "problema" a mis dispositivos retóricos de escritura, sino más bien al contrario, pues se podría considerar algo premeditado, pero en absoluto meritorio, ya que de hecho las realidades que intento presentar son, con toda seguridad, mucho más complejas de lo que se puede llegar a recrear en cualquier construcción textual. Y es que la mera presentación del funcionamiento de la llamada globalización como la extensión del funcionamiento social en redes sería bastante reduccionista, incluso lo podríamos calificar de "bidimensional", ya que sería no prestar atención a las profundidades y perspectivas transversales que cualquier hecho social conlleva. Me refiero, siguiendo de nuevo el ejemplo de un producto como el café, a toda una serie de cuestiones que también habría que tener en cuenta, como que en el nivel de producción y venta se da toda una serie hiper-compleja de tomas de decisiones que superponen, de forma coherente, discursos y prácticas en las que se entrecruzan lo tradicional y lo innovador, la pervivencia y el cambio; así como tanto en dicho nivel como a niveles de consumo de dicho producto en otros lugares, se ponen en juego toda una serie de momentos emergentes donde lo económico-material se torna cultural-simbólico, entrando en escena una serie de lógicas, significados y significaciones culturales yuxtapuestas, pero no necesariamente incoherentes, puesto que son una realidad, de manera que este tipo de cuestiones tendrán su momento más tangible cuando se trata de cuestiones tocantes a lo que, en un sentido muy clásico, podríamos llamar política, es decir, en el encuentro de lógicas culturales de vida de gente de un - en absoluto homogéneas- con las disposiciones por una parte de un mercado o una economía transnacional, que preimpone sus lógicas y patrones no sólo de producción y consumo, sino también de vida y además se da también el encuentro por otra parte con otros agentes sociales internacionales, en este caso, el estado con su proyecto

homogenizador, "filantrópicamente impositor", integrador y excluyente dentro de sus proyecciones de modernización y desarrollo de estas zonas.

En este sentido y a esta visión responde el intento textual y conceptual que dirige este trabajo y que se presenta una como intención cartográfica, debido a que tanto en el estilo de escritura como en el deseo de significación, el trabajo es un ensayo de proyección cartográfica, que tiene que ver con una preconcepción de la escritura que, como afirma Deleuze y Guattari (2000: 12) no tiene tanto que ver con significar, como con deslindar, cartografiar, bajo lo que ellos mismos denominan el principio de heterogeneidad y multiplicidad. De cualquier manera esto no tiene nada de original, pues la aceleración de las dinámicas de interconexión global, que algún teórico como Theborn (2000a: 149-150; 2000b: 151-179) ha presentado a un nivel epistemológico dentro de las ciencias sociales como la trasmutación de lo universal en global, bajo tres nuevas variantes de variabilidad, conectabilidad e interacción y que de algún modo cumple el "profético" anuncio de la máxima marxista del desvanecimiento aéreo de lo sólido por parte de Berman (1988) ha obligado en general a lo que se podría considerar un cambio de paradigma dentro de las ciencias sociales. Quiero decir, mi presentación o visión teórica de superposición y entrecruzamiento caótico de distintas tipologías de redes, dentro de su pertenencia a distintos "niveles de realidad social" a la manera de un tipo de lo que en matemáticas se ha denominado geometría fractal.

*"Los objetos contienen toda una serie de dimensiones distintas, no hay "zonas de transición" sino otras dimensiones más o menos estructurales". (Mandelbrot, 1987: 22 y ss).*

Así como la pretensión de que para la percepción de las distintas redes que se entrecruzan en lugares concretos -en este caso- y entorno a determinados productos, puede tener mucho más valor las metáforas explicativas de la mencionada geometría fractal, es decir, las teorías de la turbulencia o de la posición de las estrellas, no es, como decía, nada original y responde como también mencionaba a algún tipo de cambio epistemológico en las ciencias sociales, que se han visto obligadas a cambiar sus presupuestos basados en concepciones y teorías muy cercanas a lo estático, por

diferentes acercamientos a algún tipo de intento de captar los aspectos dinámicos, fluidos, de valga la redundancia, la dinámica social (véase a este respecto: Balandier, 1994). Algo que puede tener mucho que ver con la vieja discusión de la física, sobre las dinámicas de estado y posición y su distinción dentro de los análisis y teorías y que, de hecho, ha de tener algo que ver con la reaparición en escena de las viejas teorías de sistemas, en este caso sistemas abiertos y autoreferentes, influenciados por las aportaciones elaboradas por Niklas Luhmann bajo el precepto de reconocimiento de la complejidad (1997: 16 y ss) y que tiene mucha relación con la general emergencia en distintos panoramas de análisis, también antropológicos de nociones como entropía o riesgo.

Seguramente, lo que ocurre con los dilemas que plantean el romper con la dualidad local/global, a la vez que ensayar intentos de análisis de pretensiones relativamente integrales de realidades "mundializadas", es que estos dilemas tiene un marco epistémico bastante mayor que la temática, que tendría mas que ver con una crisis de representación que viene de largo en las ciencias sociales y en la antropología, y cuya solución pasa casi inequívocamente por la exploración de nuevas formas de escritura (puede verse Marcus; Fisher, 1986), algo que ya insinuaba anteriormente cuando me refería posicionamientos rizomáticos, pero que sin duda también tendrá que ver con la búsqueda de otras formas estéticas de acercarse a la complejidad, como serían las teorías decostruccionistas de Derrida (1978), o las epistemologías foucaultianas del poder (véase Foucault, 1993; 1999a; 1999b; 1999c) y las formas experimentales de escritura como las mencionadas de Deleuze y Guattari (2000). Una búsqueda de alternativas que del mismo modo se ha dado en otros campos diversos como pueda ser por ejemplo la arquitectura, y que ya peso en las propuestas experimentales de la antropología posmoderna.

## **Bibliografía:**

- BALANDIER, George. (1991). El desorden. Elogio de la fecundidad del movimiento. Barcelona, Gedisa.
- BECK, Ulrich. (1998). La sociedad del riesgo. hacia una nueva modernidad. Barcelona, Paidós.
- BERMAN, Marshall. (1988). Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad. México, S. XXI.

CARAVACA BARROSO, Inmaculada. (1998). "Los nuevos espacios emergentes" en Estudios Regionales, num.50. pp. 39-80.

CASTELLS, Manuel. (1998). La era de la información. Economía, sociedad y cultura. (3 vol.). Vol.1. La sociedad en red. Madrid, Alianza Editorial.

CLIFFORD, James. (1999). Itinerarios transculturales. Barcelona, Gedisa.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. (2000). Rizoma (introducción). Valencia, Pre-textos. (orig. 1976).

DERRIDÁ, Jacques. (1978). De la gramatología. México, S. XXI. (orig. 1967).

DICKEN, Peter. (1997). "Transnational corporations and nation" en International Social Science Journal Geographic of the Art II-Societal process and geographic space. Vol.XLIX, num.151, pp. 77-89.

DOLLFUS, Olivier. (1995). "Mondialisation, competitivites, territoires et marches mondiaux", en L'Espace Geographique, 1995, num.3. pp. 270-280.

DOLLFUS, Olivier. (1997). La mondialisation. Paris, Presses de Science politiques.

FOUCAULT, Michel. (1984). Historia de la Sexualidad, Vol. 1. La Voluntad de Saber, Vol. II. El uso de los placeres, Vol. III. La inquietud de sí. Madrid, Siglo XXI. (orig. 1976).

FOUCAULT, Michel. (1996). Un diálogo sobre el poder. Madrid, Alianza.

FOUCAULT, Michel. (1993). El pensamiento del afuera. Valencia, Pre-textos.

FOUCAULT, Michel. (1999a). El orden del discurso. Barcelona, Tusquets. (orig.1970).

FOUCAULT, Michel. (1999b). Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. Madrid, S. XXI. (orig. 1966)

FOUCAULT, Michel. (1999c). La arqueología del saber. México, S. XXI. (orig. 1969).

GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1989). Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, Grijalbo.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. (2000). La globalización imaginada. México, Paidós.

HANNERZ, Ulf. (1998). Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares. Valencia, Frónesis/Universitat de Valencia.

LACOUR, Claude. (1996). "La tectonique des territoires: d'une methaphore a une theorisation" en Pecqueur, B. (edit.). Dynamiques territoriales et mutations economiques. Paris, L'Harmattan. pp. 25-48.

- LUHMANN, Niklas. (1996). Sociedad y sistema: la ambición de la teoría. Barcelona, Paidós.
- MANDELBROOT, Benoit. (1987). Los objetos fractales. Forma azar y dimensión. Barcelona, Tusquets.
- MARCUS, George E; FISCHER, Marcus. (1986). Anthropology as Cultural Critique. Chicago, University of Chicago Press.
- PRADILLA, Eduardo. (1997). "Regiones o territorios, totalidad y fragmentos: Reflexiones críticas sobre el estado de la teoría regional y urbana" en Eure. Vol XXII, Num. 68. pp. 45-55.
- REYNOSO, Carlos. (2000). Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una visión antropológica. Barcelona, Gedisa.
- ROSTOW, Walth. W. (1973). Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista. México, FCE.
- SANTOS, Milton. (1996). De la totalidad al lugar. Barcelona, Oikós-tau.
- THERBONN, Goran. (2000a). "Introduction, from the Vonversel to the globalization" en International sociology. Vol 15 (2). pp. 149-150.
- THERBONN, Goran. (2000b). "Globalizations". "Dimensions, historical waves, regional effects, normative, governance" en International sociology. Vol 15 (2). pp. 151-179.
- YÚDICE, George. (1995). "Posmodernismo y capitalismo trasnacional en América Latina", en Canclini, Néstor García (comp.) Cultura y Pospolítica. El debate de la modernidad en América Latina. México D. F, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 63-94.
- WACKERMANN, Gabriel. (1997). "Transports, commerce, tourisme et système économique mondial" en Revue Internationale de Sciences Sociales. Géographie. état des lieux II. Processus sociaux et espace géographique, num.151. pp. 27-43.

\*\*\*

**Abstract:** In the context of the so called globalization, this essay works with the emergency of the nets as a ordination form of the commercial, informals and moving fluxes inside a frame even more transnationalized. The main hypothesis is that this process must have some influence on peripheral places, far from big centers, but that have a role inside local social structures.

**Keywords:** global place globalization ordinance nets.

**KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A Sociologia de Gabriel Tarde: Notas Introdutórias. RBSE, v.2, n.4, pp.126-133, João Pessoa, GREM, Abril de 2003.**

DOCUMENTOS  
ISSN  
1676-8965

## **A Sociologia de Gabriel Tarde: notas introdutórias.**

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury**

### **Vida e Obra**

Gabriel Tarde batizado como Jean-Gabriel de Tarde, filósofo, sociólogo e criminalista francês, nasceu em Sarlat, em uma família de origem nobre, em 12 março de 1843 e faleceu em Paris em 12 de maio de 1904, aos 61 anos de idade.

Faz seus estudos secundários em Sarlat e obteve em 1860 um bacharelado em letras, seguido por um de ciências. Preparou-se para entrar na Escola Politécnica, mas, por causa de problemas de saúde, abandonou a idéia e matriculou-se no Curso de Direito em Toulouse, terminando em 1866 em Paris. Em 1867 iniciou o trabalho de secretário assistente do judiciário e, depois, no cargo de juiz suplente, entre os anos de 1869 a 1875, e enfim, juiz de Instrução até 1894, todos na região de Sarlat. Em 1877 desposa a filha de um conselheiro da corte de Bourdeaux, com quem tem três filhos.

Tarde começou sua carreira de pesquisas na Criminologia, uma ciência nova desenvolvida pela escola italiana do final do século XIX, também chamada de Antropologia Criminal, através de suas experiências como juiz de Instrução. Publicou vários artigos e se opôs, em um grande debate publicado nas revistas especializadas, ao criminologista italiano Cesare Lombroso, professor de medicina legal, psiquiatria e antropologia criminal da Universidade de Turim.

Publicou regularmente na Revue Philosophique a partir do ano de 1880, e nos Archives D'Anthropologie

Criminelle, desde 1887. Além dos trabalhos no campo da Criminologia, publicou também artigos nas áreas da Sociologia, Filosofia, Psicologia Social e Economia. Em 1894 foi nomeado diretor do serviço de estatística judiciária do Ministério da Justiça em Paris, cargo que conservou até a sua morte.

Em Paris, continuou com uma vida intensa ligada à pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas: colóquios, congressos, artigos e polemicas fazem parte do seu cotidiano intelectual. Polêmica nas Ciências Sociais, principalmente com Émile Durkheim, ao qual se opõe na definição e metodologia da Sociologia. Contrário a este desenvolveu uma Sociologia a partir do comportamento e ações dos indivíduos, abrindo caminho para a análise social da subjetividade, bem como das relações entre emoção e sociedade.

A partir de 1896, foi conferencista na École Libre de Sciences Politiques e no Collège Libre des Sciences Sociales, e em 1900 aceitou a regência da cátedra de Filosofia Moderna no Collège de France onde permaneceu até a sua morte em 12 de maio de 1904. Os seus principais trabalhos, fora o conjunto de artigos publicados, são: *La Criminalité Comparée*, (Félix Alcan, Paris, 1886), *Les Lois de L'Imitation. Etude Sociologique*, (Félix Alcan, Paris, 1890), *La Philosophie Pénale*, (Storck, Lyon et Masson, Paris, 1890), *Les Transformations du Droit, Etude Sociologique*, (Félix Alcan, Paris, 1893), *La Logique Sociale*, (Félix Alcan, Paris, 1895), *Essais et Mélanges Sociologiques*, (Ed. Maloine, 1895), *L'Opposition Universelle*, (Félix Alcan, Paris, 1897), *Les Lois Sociales*, (Félix Alcan, Paris, 1898), *Etudes de Psychologie Sociale*, (Giard et Brière, Paris, 1898), *Les Transformations du Pouvoir*, (Félix Alcan, Paris, 1899), *L'Opinion et la Foule*, (Félix Alcan, Paris, 1901), e *Psychologie Economique*, Félix Alcan, Paris, 1902.

Teve uma reduzida influência entre os cientistas sociais, na França, após sua morte, se comparado, sobretudo a influência exercida por Durkheim. No Brasil, foi lido apenas como um suporte para o estudo da sociologia forense sem, contudo, maiores influências para os cientistas sociais locais.

Nos Estados Unidos, entretanto, foi visto como um dos fundadores da sociologia francesa, no mesmo nível de

Durkheim, conforme a *Introduction to the Science of Sociology*, de Robert Park e Ernest Burgess, principal manual de sociologia desde país, entre os anos de 1920 a 1940. Gabriel Tarde exerceu grande influência nos interacionistas da Escola de Chicago, tendo a categoria de Imitação servido, segundo Antunes (2003, p. 10) para definir o conceito de atitude, nos estudos de Thomas e Znaniecki (1918) sobre a migração e adaptação camponesa da Polônia para os Estados Unidos, e, segundo Mattelart (1996, p. 317) os trabalhos de Robert Park sobre os espaços de interação entre os mass media e a vida democrática. Perdeu, contudo, importância com o advento da análise funcionalista de Talcott Parsons, a partir dos anos de 1940, influenciou, também, vários pensadores alemães, sobretudo, na contemporaneidade, Jürgen Habermas.

Atualmente, sua obra vem sendo re-visitada internacionalmente e, desde a década de noventa do século passado, vem sendo reeditada, principalmente, pela nova tendência dos estudos sociais em resgatarem a subjetividade e as emoções como elementos significativos para o entendimento da sociedade, bem como, através dos esforços de pesquisas atuais no sentido de compreensão do processo de formação do indivíduo e da individualidade contemporânea.

### **A Repetição, a Oposição e a Adaptação como categorias fundamentais à análise do social.**

A Sociologia de Gabriel Tarde tem por alvo principal a compreensão da relação entre os indivíduos e a sociedade através das relações interpessoais, isto é, como espaço de subjetividade que se realiza, na sua forma comunicacional, pela e através da troca intersubjetiva. Dá primazia aos indivíduos na relação social, enquanto criação e formação de processos sociais sempre instáveis, produtos que são das relações entre subjetividades que ao interagirem fundam espaços de acomodação ou de resistências. Ou seja, de processos sociais que vivem, a todo o momento, tensionados pelas forças da conservação e da inovação. Na tentativa de ampliar as bases compreensivas de seus estudos e pesquisas, enfatiza o jogo de três categorias, por ele considerado como fundamentais e que administram todos os fenômenos sociais. Estas categorias são as da repetição, da oposição e da adaptação (TARDE, 1898).

A categoria da oposição para Tarde equivale, exclusivamente, à figura sob a qual uma diferença se distribui na repetição para limitar esta e abri-la a uma nova ordem ou a um novo infinito. Por exemplo, quando os homens se opõem no processo interativo (TARDE, 1898, p. 136), parecem renunciar a um processo de crescimento ou a um processo de multiplicação indefinidos para formar totalidades limitadas, permitindo, assim, a constituição de infinitos de uma outra espécie, uma repetição de outro caráter e formato que, se de um lado, adapta-se ou acomoda-se, logo se volta contra ela mesma, em novas oposições, e assim sucessivamente (TARDE, 1897 e 1898).

A adaptação é, pois, uma categoria sob a qual correntes de repetição se cruzam e se integram numa repetição superior. Os processos repetitivos não se desenrolam, por sua vez, sem uma resistência individual e coletiva. Tarde chega a afirmar que são os inovadores em constante oposição à adaptação que inventam e reinventam o social, a partir da resistência dos que se recusam a imitar ou adaptar-se às formas pensadas como convencionais em um tempo e espaço determinado.

A repetição, que se estabelece ou acomoda-se através de um processo de imitação, não se faz, deste modo, sem a resistência e sem a oposição (TARDE, 1897). Uma oposição sempre é seguida, por sua vez, por uma adaptação da sociedade, dos grupos e dos indivíduos (TARDE, 1898). É esta adaptação que permite uma estabilidade provisória que, por sua vez, será sempre desestabilizada no processo de surgimento de uma nova diferença ou invenção, realizada pela oposição e resistências ao já instituído, e assim por diante.

A invenção ou diferença para Tarde (1890), deste modo, aparece entre repetições, e cada repetição supõe uma diferença de mesmo grau que ela. Isto é, Tarde, segundo Delueze (1988, p. 137), vê "a imitação como a repetição de uma invenção, a reprodução como repetição de uma variação, a irradiação como repetição de uma perturbação, a somação como repetição de um diferencial...". A sociedade, segundo Tarde, desta maneira, pode ser definida pelo processo de imitação.

A invenção, para Tarde, contudo, não é uma ação simplesmente individual. Afirma em um dos seus mais

importantes textos, (1890, p. 86), que a invenção "atravessa o indivíduo", o que significa dizer que as novas ações individuais não são a demonstração exclusiva de uma subjetividade especial, pois a influência externa está também presente enquanto expressão imitativa.

Segundo Antunes (2003, p. 7), então, as leis lógicas da imitação atuam quando uma inovação é considerada por uma subjetividade individual como mais proveitosa ou adequada do que as demais. A categoria de intersubjetividade é pensada, deste modo, como uma consequência do estabelecimento da subjetividade. A intersubjetividade é, para Tarde (1901, p. 47), uma consequência da natureza sócio-comunicativa dos indivíduos. Os indivíduos, deste modo, são supra-sociais, antes de social (TARDE, 1890, p. 111).

Marsden (2000, p. 54), por sua vez, afirma que Gabriel Tarde oscila entre a análise de um individualismo subjetivo, propícia à ação da categoria da invenção, e a comunicação intersubjetiva embora, acredite, que esta oscilação seja mais aparente do que real. Em *Les Lois de l'imitation. Etude Sociologique*, sua obra mais conhecida, Tarde (1890) vai defender de forma mais explícita uma sociologia do pluralismo das relações dinâmicas entre indivíduos e grupos sociais na formação societária e condenar, ao mesmo tempo, as teorias organicistas e evolucionistas da sociedade.

Vê nos processos de imitação e adaptação a característica constante do fato social. A imitação está para ele, contudo, ligada ao processo de identificação, em suas múltiplas e possíveis direções de propagação, que ocupam o vasto terreno que vai das categorias de dominação a de controle e influência, por exemplo, mais também até as categorias de resistência e de contra-repetição.

A categoria da imitação é, para Tarde, a fonte da oposição e da inovação. A invenção, ou a ação subjetiva individual ou relacional, deste modo, é vista por ele em sua obra e, principalmente, nos estudos *La Logique Sociale*, (TARDE, 1895) e *Études de Psychologie Sociale*, (TARDE, 1898a), como a adaptação social elementar.

Elementar, por ser capaz de se espalhar e se fortificar em uma série circular envolvendo as categorias

de repetição, oposição e adaptação. O que a faz sobrepujar a categoria de oposição, que é eliminada ou apaziguada pela sua própria expansão, levando-a a alargar-se e reencontrar um dos seus caminhos de imitação em uma nova invenção (TARDE, 1895).

É, desta forma, a repetição que existe para a diferença. Em *L'Opposition Universelle* Tarde (1897, p. 445) afirma que nem a oposição e nem mesmo a adaptação traduzem a representação da diferença em si mesma: como aquela diferença que a nada se opõe e que de nada serve, ou como a diferença que se estabelece como o fim das coisas.

O processo de repetição, assim, ao aprofundar-se nesta concepção, se localiza entre duas diferenças e executa um movimento de passagem constante de uma ordem de diferença a outra. Ou seja, como Tarde (1895a) informa nos *Essais et Mélanges Sociologique*, da diferença externa à diferença interna, da diferença elementar à diferença transcendente, da diferença infinitesimal à diferença pessoal e monadológica. Portanto, a repetição ao ter por objetivo apenas ela mesma, pode ser definida como o processo pelo qual a diferença não aumenta nem diminui, mas vai se individualizando.

Para Deleuze (1988, p. 269) é inteiramente falso reduzir a Sociologia de Gabriel Tarde a um psicologismo ou mesmo a uma psicologia social. O que Tarde censura em Durkheim é o seu pressuposto de tomar como dado o que é preciso explicar, a similaridade entre os indivíduos sociais. Combate, assim, a visão de uma realidade *sui generis* e exterior aos indivíduos sociais, e coloca como alternativa a dimensão teórica de que a sociedade é constituída pelas interações simples e pequenas invenções de homens comuns, que interferem entre correntes imitativas, adaptando-se, resistindo e reformulando a lógica social a cada novo conjunto de movimentos inter-relacionais (TARDE, 1897). A subjetividade e as emoções, deste modo, são regatadas como elementos presentes e significantes dos indivíduos sociais e das suas inter-relações com outros sujeitos sociais.

Tarde instaura, assim sendo, uma forma de olhar para o social, bastante significativa para a análise das ciências sociais e, principalmente, para as análises sociológicas e antropológicas: a análise das micro

situações e das micro relações sociais. Micro relações que não se estabelecem, necessariamente, apenas, entre dois indivíduos, mas que já se encontram em processo de gestação criativa em um e cada indivíduo social relacional de um tempo e espaço singular. O que amplia o debate sobre o social para as relações constitutivas das relações entre emoção e formas de sociabilidade, emergidas em cada singularidade histórica específica.

Através do método de micro análise e da subjetividade, Tarde busca compreender como se elabora continuamente a construção e a constituição do social. Edificação realizada através das relações entre sujeitos singulares e suas inter-relações, movidos por um processo dialético constante entre as categorias da diferença e da repetição.

A elaboração teórica e metodológica de Gabriel Tarde, enfim, permite entender o como e o porque a repetição soma e integra pequenas variações para resgatar, o que ele chama em *La Logique Sociale* (1895), de o diversamente diferente. A releitura da obra de Tarde, deste modo, é fundamental para aqueles que enveredam pela sociologia e antropologia da emoção, e procuram desvendar os pressupostos lógicos das formas possíveis de sociabilidade e, especificamente, da sociabilidade Ocidental.

## **Bibliografia**

ANTUNES, Marco António, Público, Subjetividade e Intersubjectividade em Gabriel Tarde. <http://bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-gabriel-tarde.html>. Texto retirado da internet em 15 de fevereiro de 2003.

DELEUZE, Gilles, *Diferença e Repetição*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

MARSDEN, Paul, "Forefathers of Memetics: Gabriel Tarde and the Laws of Imitation". In, *Journal of Memetics - Evolutionary Models of Information Transmission*, n. 4, pp. 50 a 63, 2000.

MATTELART, Armand, *A Invenção da Comunicação*. Lisboa, Insatituto Piaget, 1996.

TARDE, Gabriel, *Essais et Mélanges Sociologiques*, Ed. Maloine, 1895a.

TARDE, Gabriel, *Etudes de Psychologie Sociale*, Giard et Brière, Paris, 1898a.

TARDE, Gabriel, *La Logique Sociale*, Félix Alcan, Paris, 1895.

TARDE, Gabriel, Les Lois de L'Imitation. Etude Sociologique, Paris, Alcan, 1890.

TARDE, Gabriel, Les Lois Sociales, Félix Alcan, Paris, 1898.

TARDE, Gabriel, L'Opinion et la Foule, Félix Alcan, Paris, 1901.

TARDE, Gabriel, L'Opposition Universelle, Félix Alcan, Paris, 1897.

THOMAS, William e ZNANIECKI, Florian. The Polish Peasant in Europe and America. Boston, Badger, 1918.

## L'opposition et l'adaptation <sup>[1]</sup>

Gabriel Tarde



Nous touchons au terme de cette longue étude. Cependant il nous reste encore à mieux préciser que nous ne l'avons fait plus haut les rapports instructifs de l'Opposition avec l'Adaptation. La philosophie de l'évolution - ou plutôt de l'identité universelle - a souvent confondu ces deux termes en un seul, celui de corrélation ou de correspondance, et créé de la sorte une ambiguïté décevante. Cette confusion est un des pièges involontaires dont elle s'est servie pour dissimuler l'idée de finalité tout en l'utilisant et faire accepter les plus étonnantes assimilations. On dit également bien, dans le langage usuel, que l'œil correspond à la lumière, le poumon à l'air (adaptation) et que la droite du corps correspond à la gauche, le plateau d'une balance à l'autre plateau (opposition). L'esprit peut être ainsi insensiblement amené à considérer toute adaptation comme une opposition, et c'est en effet de la sorte que la relation de ces deux termes est d'abord comprise. Au fond de l'idée d'accord, de complément mutuel, il semble, à première vue, que nous ne trouvons rien de clair si ce n'est l'idée d'équilibre et de mutuelle neutralisation. Toute satisfaction d'un désir paraît nous mettre sur la voie de cet équilibre final que nous trouverons dans la mort, demain, mais que les éléments dont nous sommes composés ne goûteront qu'à la fin des temps si, suivant le rêve apocalyptique de Spencer, tous les mondes sont destinés finalement à se pelotonner en un seul bloc inerte pour l'éternité. À ce point de vue, on doit regarder tous les buts que nous donnons pour débouchés à notre activité comme des formes passagères d'un seul et unique besoin permanent, le besoin d'équilibration. D'autre part, s'il est vrai que nous sommes en rapport avec tous les

autres êtres, et si l'on croit que tout rapport consiste à s'accorder ou à s'opposer, il s'ensuit, puisque le premier de ces rapports est ramené au second, que l'opposé de notre être est l'ensemble de tous les autres êtres de l'Univers et que nous avons besoin, pour être complètement équilibrés, d'entrer en conflit avec cet immense antagoniste.

Je n'ai pas à insister pour écarter, après tous les développements précédents, cette interprétation ultra-militaire de la vie universelle. J'ai plutôt à me demander ce qu'il y a de vrai dans un point de vue précisément inverse qui verrait dans l'opposition une espèce, et une espèce inférieure, d'adaptation. Ce qui manque à un être, ce qui le compléterait, ce qui lui est adapté, est-ce seulement et est-ce toujours le contraire de cet être ? Ou plutôt, quand, par hasard, une chose est complétée par son contraire, ne devons-nous pas regarder cette exception comme un cas singulier de l'adaptation des moyens aux fins ?

Ou bien, l'adaptation ne serait-elle qu'un terme moyen ? Deux choses semblables s'additionnent; deux choses différentes se co-adaptent; deux choses opposées se détruisent. Est-ce que l'adaptation n'apparaît pas ici comme un milieu entre l'addition et la destruction, une combinaison hybride des deux, sans rien d'original, en sorte que, ôté ce qu'elle a de répétiteur, et ôté ce qu'elle a de destructeur, elle serait vidée de tout son contenu ? Ainsi, l'idée de différence, qui est liée à celle d'adaptation, se résoudrait en similitudes et en oppositions combinées ensemble, et n'exprimerait rien de plus que cette étrange association. Mais comment cette synthèse serait-elle possible, comment la contradiction des deux éléments réunis dans la notion de différence et d'adaptation serait-elle évitée (comme nous sentons bien qu'elle l'est, car autrement la fécondité de cette idée serait inconcevable), si, par un certain côté qui nous échappe, la nature de cette notion ne l'élevait au-dessus de ses deux éléments soi-disant exclusifs ? C'est l'addition qui s'explique par l'adaptation, dont elle n'est qu'une forme élémentaire; mais l'adaptation ne s'explique pas par l'addition. Est-ce que l'opposition, de même, ne s'éclaircit pas bien mieux par l'adaptation que celle-ci n'est éclairée par celle-là ? Il est on ne peut plus aisé de ramener toute opposition à une adaptation, tandis qu'il est toujours difficile, et souvent impossible, de considérer comme opposés les

termes co-adaptés. Non seulement il est loisible, mais il est même avantageux de résoudre l'opposition en adaptation.

En se plaçant à ce point de vue, on comprend moins malaisément, ce me semble, certaines conséquences de la loi de la réaction égale et contraire à l'action, qui ont paru mystérieuses, nous le savons, aux géomètres philosophes. Pourquoi, quand un morceau de fer est attiré par un aimant, l'aimant est-il aussi attiré en sens inverse par le fer, avec une force précisément égale ? Ne voyons-nous pas cependant tous les jours des corps se mouvoir vers d'autres corps qui ne se meuvent ni ne tendent à se mouvoir vers eux ? Il est vrai que, dans ce cas, le corps immobile et indifférent n'est point la source du mouvement imprimé au corps mobile; mais pour quelle raison le fait de provoquer un mouvement dans un certain sens implique-t-il la nécessité de se mouvoir soi-même dans une direction inverse ? On n'en voit point la raison mécanique. Mais peut-être y en a-t-il une raison logique ou téléologique. C'est, peut-on dire, qu'une action suppose un but; et communiquer son action ou son activité à autrui, c'est lui transmettre son but, c'est collaborer avec lui. L'aimant et le fer collaborent, comme la planète et le soleil, et la contrariété de leurs tendances naît de leur collaboration qu'elle exprime. Le but commun de leurs mouvements et de leurs tendances contraires, c'est leur rapprochement et leur contact; et, comme ils tendent à ce but au même degré, leurs forces inverses sont égales. De même, le but commun de deux molécules chauffées, c'est leur écartement. Si l'une d'elles restait immobile, l'écartement se produirait bien mais sans elle; elle ne collaborerait point à ce résultat <sup>[2]</sup>.

Les deux ailes d'un oiseau, les deux jambes d'un homme, les deux bras d'une femme qui embrasse son enfant, collaborent au vol, à la marche, à l'étreinte affectueuse. Les deux yeux, jusqu'à un certain point, collaborent à la vue. Toutes ces oppositions sont bel et bien des adaptations, toutes ces symétries des harmonies, et quelle que soit la raison finale de ces symétries des forces vivantes, qu'elles se justifient suffisamment par un besoin de suppléance et de complément réciproques ou qu'elles répondent à une avidité, à une ambition infinie, il n'en reste pas moins certain qu'elles sont adaptées à une fin et, comme telles, harmonieuses. Mais l'inverse n'est pas vrai : toutes les harmonies ne se résolvent pas en

symétries ni en oppositions quelconques. Les glandes salivaires, l'estomac, le foie, l'intestin grêle, collaborent à la digestion; en quoi sont-ils symétriques et opposés ? Les diverses parties d'un drame de Shakespeare ou d'un tableau de maître concourent à un même effet; elles ne sont point opposées pourtant à l'instar des deux moitiés d'un portail gothique ou d'un fronton grec.

L'économie politique fournit de nombreux exemples de la transformation graduelle du rapport de co-adaptation en rapport d'opposition ou vice versa. La concurrence que se font deux ateliers, deux boutiques similaires, est une opposition mais en même temps, parfois, une collaboration, - involontaire, indirecte et accidentelle, - au progrès de l'industrie ou du commerce dont il s'agit, ou à la diminution des prix. Tout involontaire, indirecte et accidentelle qu'elle est, cette collaboration est ce qui donne à la concurrence sa raison d'être; et, quand la concurrence ne provoque plus ni abaissement des prix ni perfectionnement de la production, elle tend à disparaître. Ces considérations s'appliquent à la guerre qui, dans la mesure - très exagérée, nous l'avons montré - ou elle peut servir accidentellement la cause de la civilisation, est une collaboration meurtrière des armées rivales. La rivalité de deux ateliers, et aussi bien de deux armées, se présente toujours comme un mélange à doses infiniment variées de concurrence et de collaboration. On peut dire, en général, que, lorsqu'une nouvelle boutique vient de s'ouvrir et d'entrer en lutte avec une boutique qui exerçait un monopole jusque-là, leur antagonisme est fécond, et la part de la collaboration l'emporte sur celle de la concurrence. Mais, par degrés, la première diminue et la seconde grandit jusqu'à ce que celle-ci opère seule et conduise à la destruction de l'un des deux rivaux par l'autre, ce qui rétablit le monopole primitif. Est-ce que, mutatis mutandis, ceci ne s'applique pas aussi quelque peu à la guerre ?

S'ils veulent éviter la fatale destruction de l'un d'eux il reste aux rivaux industriels ou militaires, un moyen, un seul: c'est de s'associer. Par l'association, par la fédération, les contraires deviennent complémentaires, les concurrents collaborateurs, les voici co-adaptés à une fin commune, comme les rouages d'une même machine. Aussi est-il permis de considérer chaque progrès nouveau dans la voie de l'association, c'est-à-dire chaque union

nouvelle des travaux (ce qu'on appelle la division du travail, sa différenciation) comme l'équivalent d'une invention<sup>[3]</sup>. L'essentiel d'une invention est de faire s'utiliser réciproquement des moyens d'action qui auparavant paraissaient étrangers ou opposés; elle est une association de forces substituée à une opposition ou à une stérile juxtaposition de forces. D'autre part, toute invention, en créant un nouvel emploi des produits connus, établit des liens nouveaux de solidarité, une société consciente, ou inconsciente, entre les producteurs, souvent très distants, de ces articles. L'invention en somme, c'est le nom social de l'adaptation. Socialement, les deux mots sont synonymes. Et, dans les inventions mécaniques par exemple, nous voyons clairement le véritable rôle de l'opposition, essentiellement subordonné. En effet, en toute machine, comme Reulaux l'a montré fort bien, il y a deux pièces corrélatives, et, en un sens, opposées l'une à l'autre, qui, en se contrariant, se dirigent : la vis et l'écrou, le point d'appui et le levier, etc.; mais nous savons que cette neutralisation réciproque de mouvements contraires n'est voulue qu'en vue d'un mouvement unique et commun auquel ils sont adaptés.

N'oublions pas cependant que la plus grande partie, la presque totalité des choses différentes ne sont ni complémentaires ni contraires, que la variation, autrement dit, excède immensément l'adaptation et l'opposition. Faut-il regarder ces différents inutilisés comme ayant pour seule raison d'être la propriété cachée d'être utilisables peut-être dans l'avenir, dans des conditions inconnues ? Ou, à l'inverse, regarderons-nous les contraires et les complémentaires, l'opposition et l'adaptation, la guerre et l'invention, comme servant, avant tout, à la production de cette exubérance luxueuse de la vie ? Ce problème revient à se demander, au fond, ce qu'en termes prudhommesques on s'est demandé si souvent : à savoir si l'ordre est pour la liberté ou la liberté pour l'ordre. Or cet amour de la liberté pour la liberté elle-même, qui a été si sincère en tout temps, qui si réel et si profond chez les plus élevés de nos contemporains, n'est pas sans affinité intime avec l'amour de la nature, passion non moins vive et non moins étrange en apparence, qui a poussé au désert, aux champs, aux bois, loin des villes bien policées, parmi des animaux errants et sans lien, parmi des plantes sauvages ensemencées au hasard des vents, tant d'ascètes, tant de penseurs, tant d'âmes saintes et harmonieuses, les plus sociables peut-être et

les mieux coordonnées intérieurement de toutes les âmes humaines. Ce goût de l'éparpillement sauvage et désordonné des éléments et des êtres, ce charme trouve au désordre tranquille, à la paisible anarchie, qu'on est convenu d'appeler " la nature ", serait le plus absurde des sentiments, et l'on ne s'expliquerait pas son développement intense au cours de la civilisation par l'effet même de la culture, si l'on admettait que la variation est pour l'adaptation et l'opposition, non celle-ci pour celle-là. On voit l'intérêt pratique et majeur de pareilles questions, qui pourraient de prime abord sembler oiseuses.

\* \*

Mais revenons aux rapports de l'opposition et de l'adaptation. Nous les aurions vues plus souvent se confondre si, au lieu de nous borner dans cet ouvrage à l'étude des formes précises et achevées de l'Opposition, nous avons abordé celle de ses formes imparfaites. La symétrie par à-peu-près, et, en général, l'opposition approximative<sup>[4]</sup>, qui jouent dans le monde un rôle important, sont aussi bien des harmonies par à-peu-près. Or, de même que le progrès chimique nous conduit des symétries cristallines presque parfaites aux pseudo-symétries et aux dissymétries même, le progrès artistique, sans parler des autres progrès sociaux, affecte la même direction. La transition entre la symétrie initiale et la dissymétrie finale est réalisée par ces temples antiques, mieux encore par ces cathédrales du Moyen Âge, ou les statues qui se font vis-à-vis sont non pas tout à fait semblables et contraires l'une à l'autre mais inverses cependant dans leur dissemblance. Elles se correspondent ainsi, quoique l'une, par exemple, soit un homme et l'autre une femme. Même quand ce sont deux Vénus, deux Mercures, deux Apollons, que l'artiste décorateur a opposés de la sorte, il a varié leurs attitudes pour qu'elles se complètent pour ainsi dire. Dans l'Afrique romaine notamment, les statues accouplées formaient ainsi des groupes harmoniques. " Tantôt, nous dit-on<sup>[5]</sup>, c'est le même type qui est reproduit deux ou quatre fois avec de légères variantes, tantôt les types diffèrent, mais les statues se correspondent : tel est le cas pour les statues de Jupiter avec l'aigle, de Neptune avec le dauphin, de Bacchus avec la panthère... "

Sous le terme général d'affaires, on confond dans le langage usuel deux sortes d'occupations professionnelles qu'il convient cependant de distinguer. Il y a deux sortes de métiers, ceux qui vivent de luttes entre des volontés opposées et ceux qui vivent d'accords entre des volontés co-adaptées. Les travailleurs de la première catégorie sont non seulement les militaires, mais les avocats, les avoués, tous les hommes d'affaires au sens étroit du mot. Or les industriels font aussi des affaires, mais des affaires d'un tout autre genre, du moins en tant que leurs efforts tendent, non à ruiner leurs rivaux par la concurrence, mais à satisfaire des besoins de consommation par la propagation d'harmonieuses inventions. Les agriculteurs, surtout, en propageant non seulement des idées agricoles de génie, mais des germes vivants, incarnations eux-mêmes d'harmonie végétale ou animale, par la domestication des animaux et des plantes utiles à l'homme, vivent d'adaptation et non d'opposition. En cela leur ressemblent les savants et les professeurs, qui créent et propagent des théories, des vérités systématisées, sortes de germes vivants aussi<sup>[6]</sup>, principes supérieurs d'accord mental et social. La science et l'art sont des plantes domestiques dont les théoriciens et les artistes sont les agronomes. Or le progrès humain ne consiste-t-il pas à faire prédominer de plus en plus la seconde classe de professions sur la première ?

On pourrait objecter, superficiellement, que, dans nos statistiques, le développement des procès de commerce semble lié dans une certaine mesure à celui de l'activité commerciale. Mais il n'en est pas moins vrai que le nombre des litiges commerciaux progresse moins vite que celui des transactions. Ce parallélisme vague, du reste, n'est pas constant; et la statistique de la justice civile signale au contraire un rapport inverse entre le chiffre annuel des actes notariés et celui des procès civils.

Considérons quelques exemples notables d'oppositions transformées en adaptations. Une table de famille même faiblement unie, un dîner d'amis même médiocrement sincères, nous donne le spectacle d'une concurrence primitive d'appétits transformée en une harmonie de désirs. Quand le menu est insuffisant, - et il l'est souvent peu ou prou : il y a souvent un plat trop court parce qu'il est trop réussi - les convives ont de légers sacrifices à se faire les uns en faveur des autres, et c'est pour eux une occasion, que les héros d'Homère ne

saisissaient guère, de se témoigner leur mutuelle sympathie, le plaisir de cœur qu'ils trouvent à restreindre leur part d'une satisfaction matérielle pour accroître celle de leurs commensaux. Dans la poursuite de ce plaisir supérieur, d'autant plus vif pour chacun qu'il est partagé, ils collaborent ensemble à la joie du dîner commun, entretenu par l'échange de gais propos, plat spirituel en perpétuelle circulation et inépuisable comme le pain multiplié du Christ. Aussi n'est-il pas de meilleure école de politesse, de manifestation plus antique et plus universelle de sympathie et d'instinct social que le repas en commun. Depuis les Kjoedimmeddings préhistoriques jusqu'aux banquets homériques, depuis les festins de réconciliation qui sont la cérémonie de réhabilitation propre aux peuplades barbares jusqu'aux agapes évangéliques, depuis les repas publics de Sparte jusqu'à nos dîners de gala, partout et toujours la table a été l'apprentissage et l'exercice ininterrompu de la sociabilité. De tous les sacrements chrétiens, le plus incompréhensible en apparence et, en fait, le plus vivant, est l'Eucharistie. Avoir mangé ensemble a été réputé en tout pays et en tout temps le signe le plus manifeste qu'on fait partie du même groupe social. La Cène est par excellence le mode de groupement fraternel. Voilà pourquoi l'extension de la table a été un besoin vivement ressenti par la civilisation, à mesure qu'elle s'est elle-même étendue et a élargi les groupes sociaux. Matériellement, il est vrai, la table s'est assez peu agrandie, quoique l'habitude de s'asseoir, succédant à celle de se coucher durant les repas, ait permis de multiplier le nombre des convives dans les salles à manger. Assurément le maximum numérique de commensaux qu'on peut réunir de nos jours dans notre galerie des machines est très supérieur à celui qu'auraient pu atteindre les Romains de l'Empire et à plus forte raison les barbares de la Germanie. Mais ce sont surtout des élargissements indirects et pour ainsi dire spirituels que la table a reçus des temps nouveaux, par les sociétés coopératives de consommation notamment, grâce auxquelles les sociétaires, s'ils ne dînent pas ensemble, consomment ensemble tout ce qui est servi sur leurs tables et sont également intéressés à ce que leurs consommations communes coûtent le moins possible, ce qui est l'un des buts principaux poursuivis et obtenus par la vie de famille. Les associations de serfs du Nivernais, vivant au même château, n'étaient que l'embryon de ce progrès devenu gigantesque.

Ce que je dis de la table, on pourrait le dire d'autres parties du mobilier de la maison. Est-ce que, depuis la découverte de l'écriture, le bureau de l'écrivain ne s'est pas singulièrement élargi en quelque sorte, et ne s'élargît pas tous les jours ? On pense ensemble de plus en plus, on écrit ensemble, on fait échange de style et d'idées, à des distances toujours croissantes, avec des collaborateurs qui vont se multipliant. Généralisons: de plus en plus, quel que soit le travail auquel on se livre, on travaille ensemble, et, en se divisant et se subdivisant entre des travailleurs toujours plus nombreux, en se différenciant, leur tâche les associe en une œuvre collective dont la plupart ne se doutent pas. Avant de se diviser et de se différencier, elle les mettait en hostilité les uns contre les autres, et les conflits qui éclatent encore entre eux ça et là ne sont qu'un vestige de leur premier état de guerre. L'atelier primitif, donc, s'est prodigieusement agrandi. Et que dire de l'autel, de l'idole, de la chapelle domestique, où se resserrait jadis un groupe si étroit, farouchement séparé des autres groupes ! Foyer de la maison, d'abord, puis foyer de la cité enfermée dans un petit temple, plus tard lieu de sacrifices réels ou symboliques sous de vastes voûtes du temple juif, de la mosquée arabe ou de la cathédrale chrétienne, l'autel n'a cessé de croître et ne s'arrêtera pas avant d'avoir rassemblé autour de lui, dans la communion d'une même pensée, d'une même aspiration unanime, à travers mille divergences, toute l'humanité civilisée<sup>[7]</sup>.

Faire coexister et vivre ensemble un grand nombre de croyances et de désirs infiniment divers et parmi lesquels il en est beaucoup de contraires; pallier cette opposition ou la lever, ou la convertir en collaboration supérieure : tel est bien le problème social. Et, de tout temps, en tout pays, sa solution a été inconsciemment poursuivie en ce sens. Mais il s'agit d'achever à présent avec pleine conscience l'œuvre inconsciente du passé. Il faut donc, d'abord, rechercher, préciser, délimiter les oppositions vraies de désirs et de croyances, voir dans quelles conditions elles se produisent, quelles sont leurs diverses classes, et ensuite, leurs causes connues, agir sur celles-ci efficacement. Or, cette recherche, que, bien entendu, nous ne pouvons songer à entreprendre ici, aboutira certainement à apercevoir l'utilité, au moins transitoire, de certains objets imaginaires ou ultra-terrestres du désir et de la foi pour la conciliation des

désirs et des idées terrestres. Mais ne sont-ils conciliables qu'à ce prix.

C'est là le grand problème religieux.

\* \* \*

Il faut donc envisager en face et de sang-froid l'anxieux problème dont tout le monde souffre et que presque personne n'ose formuler : y a-t-il ou non des vérités scientifiques incompatibles avec la paix ou la prospérité sociale, et des erreurs religieuses nécessaires à la paix ou à la prospérité sociale ? Et, si cela est, que devons-nous faire : n'y a-t-il à opter qu'entre la résignation au trouble ou à la ruine de la société, et le mensonge plus ou moins volontaire ou complaisant en vue de fortifier l'erreur ébranlée ? Par quoi remplacer la foi religieuse s'il est prouvé que la morale qu'elle soutient s'écroule avec elle et que cette morale soit le ciment social indispensable ? C'est en somme à ces questions que Guyau s'est efforcé de répondre dans son très beau livre sur l'Irréligion de l'avenir, et, auparavant, Auguste Comte, dans toute son œuvre philosophique. Mais ni la solution autoritaire de l'un, qui se pose en pape infaillible d'un néo-catholicisme immuable, ni la solution ultra-libérale de l'autre, qui la voit dans le libre jeu des esprits, des cœurs, des sensibilités absolument émancipées, et, d'après lui, d'autant plus aisément associables, ne sont propres à nous donner pleine satisfaction. L'optimisme moral de Guyau, à cet égard, encourt les reproches qu'a paru mériter l'optimisme tout pareil des économistes classiques qui attendent du laissez-faire la réalisation du meilleur monde économique possible, c'est-à-dire qui voient dans la suppression de toute règle le meilleur règlement.

" La libre association des pensées individuelles permettra leur groupement toujours provisoire en des croyances variées et variables, qu'elles regarderont elles-mêmes comme l'expression hypothétique et en tout cas inadéquate de la vérité. " C'est l'idéal de la liberté métaphysique; mais allez donc appuyer des maximes de sacrifice moral sur ce terrain mouvant! D'ailleurs, il est inévitable qu'en se groupant les hypothèses se feront croyances, puis convictions, et s'opposeront à des groupements de convictions contradictoires. Or l'antagonisme des écoles philosophiques, quand il n'est

plus contenu par la peur de quelque religion, leur ennemie commune, - leur mère commune le plus souvent, - n'est pas bien loin d'atteindre le degré d'intolérance où s'élève le fanatisme religieux. - Il en sera de l'association des libres volontés comme de l'association des libres intelligences, et, quand les buts collectifs se sentiront incompatibles les uns avec les autres, l'avenir pourra voir des guerres de syndicats comme le passé a vu des guerres de peuplades et de cités. Si la multiplication des contacts entre hommes, effet de la civilisation, déploie les germes de sympathie latente qu'ils recèlent au fond de leur cœur les uns à l'égard des autres, elle fait éclore aussi les germes d'antipathie cachée. Je sais que, finalement, ceux-ci doivent être étouffés par ceux-là, ou du moins je l'espère; mais à la condition que les périodes de paix aillent en se prolongeant et permettent aux échanges sympathiques d'exemples de se répandre. Il en serait autrement si les causes de guerre allaient se multipliant. Et la question est précisément de savoir si la paix sociale peut être longtemps maintenue autrement que par l'obéissance générale à certains préceptes moraux qui, jusqu'ici, ont toujours été d'origine ou de couleur religieuses<sup>[8]</sup>.

Je voudrais croire avec Lange, avec Strauss, avec Guyau, qu'un jour viendra où le culte de l'art nous dispensera de tout autre. Mais je dois reconnaître que l'expérience historique n'est guère favorable à cette manière de voir. D'après Lange, l'autorité des religions leur vient, non de la foi, non du degré de foi en leurs dogmes, mais de la poésie de leur doctrine et de leurs rites. Il oublie que le progrès du polythéisme au christianisme a consisté à remplacer une religion très belle, très admirée et faiblement crue, par une religion infiniment plus austère et moins esthétique, objet, il est vrai, d'une énergique conviction. Si le christianisme était remplacé, ce serait, vraisemblablement, par une doctrine soutenue par une foi plus robuste encore. Lange se réfute lui-même quand il ajoute: " Si notre culture actuelle vient à s'écrouler, sa succession ne sera dévolue à aucune église existante, au matérialisme moins encore, mais, d'un coin généralement ignoré, sortira quelque folie monstrueuse, telle que le livre des Mormons ou le spiritisme; les idées alors en cours se fondront avec cette folie, et ainsi s'établira un nouveau centre de la pensée universelle, peut-être pour des milliers d'années. " Il en sera ainsi, parce que, contrairement à ce que Lange a dit

plus haut, la religion a pour appui l'apparente solidité des croyances plutôt que leur poésie et leur beauté. Aussi est-ce toujours autour d'un noyau de faits merveilleux, de guérisons miraculeuses, démontrées en apparence par des témoignages humains, que s'opère la cristallisation mystique. Là est le point vivant d'une religion naissante, ou le point sur-vivant d'une religion mourante<sup>[9]</sup>.

Guyau nous dit que le culte des morts, le respect témoigne au passage des morts dans la rue et à leur retour périodique dans la mémoire, survivra aux religions, à la foi en l'immortalité de l'âme et en l'existence d'un Dieu. " La Fête-Dieu peut s'oublier; la fête des morts durera autant que l'humanité même. " Cependant, s'il en est ainsi, ce ne sera, ce ne pourra être qu'au prix d'une pieuse contradiction ; car il est contradictoire de croire que ce cadavre qui passe, inerte et décomposé, est le seul vestige d'un homme, et de témoigner à ce reste encombrant, insalubre souvent, périlleux pour la santé publique, un respect que cet homme n'inspirait point, et qui semble impliquer qu'on répute cet homme encore existant mais sous une forme plus pure et plus haute. Or, si, sur ce point, on admet la nécessité de se contredire, et si l'on considère cette contradiction comme nécessaire au maintien de la dignité sociale, de l'homme social, pourquoi refuserait-on d'admettre sur d'autres points une nécessité analogue ? Ou bien dira-t-on que ce culte des morts est une superstition à rejeter aussi après toutes les autres, que les animaux ont raison de s'écarter du cadavre de leurs proches des qu'ils sont morts, qu'il faut les imiter en cela et nous hâter de faire disparaître sans cérémonie, le plus hygiéniquement possible, les corps glacés de nos parents et de nos amis ? Cette supposition fait horreur. Pourquoi ? Parce que l'affirmation publique, ainsi faite, de la désespérante vérité que la science semble nous imposer répugne au cœur invinciblement, au cœur qui exige absolument ce fétichisme de la douleur, tout à fait semblable, au fond, au fétichisme de nos premiers aïeux. Or, si vous respectez ce fétichisme, c'en est assez pour que la religion tranchée repousse par là.

À quoi, en somme, vais-je conclure ? À ceci, qui est bien simple. L'autorité, la bonté, la nécessité sociale d'une religion lui viennent de la presque unanimité qu'elle établit sur des points de doctrine particulièrement importants pour l'apaisement des plus grandes angoisses. Ce n'est pas de liberté esthétique qu'il s'agit ici, mais de solidité

pratique. Par suite, il est essentiel que les " vérités " ainsi dogmatisées ne soient pas formellement contredites par les données de l'expérience ou de l'observation. Donc, tous les dogmes religieux contredits par la science démontrée sont destinés à tomber tôt ou tard. En restera-t-il assez, et d'assez majeurs, pour constituer un corps de doctrine méritant le nom de religion, et pour alimenter le sentiment religieux ? Il n'est pas défendu de l'espérer. Car, des deux dogmes capitaux, Dieu et la Vie future, le second n'est, ni ne pourra jamais être démontré faux et semble même trouver, aux yeux d'un grand nombre d'hommes instruits, sa confirmation nouvelle et inattendue dans bien des phénomènes merveilleux où se précipite la curiosité avivée des psychologues contemporains. Quant au premier, il est telle définition de Dieu où la science la plus scrupuleuse n'aurait rien à objecter. Ce qui est contradictoire dans cette notion, c'est l'idée d'un Dieu à la fois infiniment bon et infiniment puissant. Ces deux attributs, à raison de l'existence indéniable du mal dans le monde, jurent entre eux; il est nécessaire ou d'opter entre les deux, ou de renoncer aux deux, et de n'admettre qu'un Dieu limité dans sa puissance et d'une bonté finie comme son pouvoir. Ce n'est pas d'un Dieu infini et parfait, mais d'un Dieu très caractérisé, saisissable et perfectible, que l'homme est altéré, et la science travaille peut-être à lui en tracer les traits, à élaborer quelque originale conception divine qui déroutera les théologies du passé<sup>[10]</sup>.

Quelque conception... Pourquoi pas plutôt quelques conceptions, multiples et diverses ? Je suis heureux sur ce point de faire bon accueil à une pensée de Guyau, qui, écrite longtemps avant le fameux congrès des religions, aurait pu lui servir de devise. Suivant lui, la multiplicité du développement humain, à la fois moral, esthétique, intellectuel, exige la multiplicité des religions. Les unes sont surtout morales, le christianisme, le bouddhisme; d'autres, esthétiques, le polythéisme antique; d'autres, encore à naître, pourraient bien être, avant tout, scientifiques, ou du moins philosophiques. Ainsi, elles s'accorderaient par leurs différences mêmes, et, résolue en harmonie supérieure, la lutte ancienne des religions serait, dans l'avenir, l'exemple le plus éclatant de cette conversion graduelle des oppositions en adaptations dont nous avons parlé plus haut. Acceptons-en l'augure !

Nous n'avons pas encore fini de préciser les rapports entre l'adaptation et l'opposition, et, à vrai dire, nous ne saurions avoir la prétention d'épuiser ce sujet. N'omettons pas cependant quelques considérations essentielles. En somme, être complémentaires, c'est co-produire; être contraires, c'est s'entredétruire. Exprimés en ces termes, le complément et la contrariété, l'opposition et l'adaptation, sont presque opposés et contraires l'un à l'autre. Pas tout à fait cependant, car il faudrait pour cela que la co-adaptation des complémentaires consistât à s'entre-produire. Et il est singulier, soit dit en passant, que notre esprit répugne à concevoir la mutuelle production des choses, tandis qu'il ne voit nulle difficulté à admettre leur mutuelle destruction. Rien ne lui paraît plus intelligible que le mutuel arrêt de deux mouvements en sens contraires qui se heurtent, tandis qu'il se refuse encore, deux siècles après Newton, à regarder les mouvements de deux molécules qui s'attirent comme produits l'un par l'autre à distance. On ne voit pourtant pas de raison a priori pour justifier cette différence d'attitude de notre esprit. - Quoi qu'il en soit, complément et contrariété peuvent être conçus comme contraires l'un à l'autre, et aussi bien comme compléments l'un de l'autre, ainsi que le montre l'exemple choisi. Et, à ce dernier point de vue, il importe de remarquer que, par un important effet qui leur est commun, leurs rôles s'accordent. Le rôle de l'opposition est de neutraliser, le rôle de l'adaptation est de saturer; mais l'une en neutralisant, l'autre en saturant, sont pareillement délivrantes et diversifiantes. Car, saturé ou arrêté par elles, l'être, molécule ou cellule, est momentanément affranchi de cet état de détermination étroite et fixe qui constitue le besoin ou l'action; il est momentanément rendu à cette virtualité infinie, indéterminée, qui est le fond de sa nature, et d'où il ne tardera pas à sortir de nouveau mais par un nouveau chemin. Son âme est redevenue disponible et vraiment libre pour un instant jusqu'à ce qu'elle se spécialise et se rejette dans la mêlée des forces qui se combattent ou s'accouplent. Aimer et guerroyer, autrement dit engendrer et tuer le plus possible, telle est la vie des hommes primitifs; produire et consommer le plus possible, la vie des civilisés. Construire des théories et détruire celles de ses prédécesseurs, tel est le rêve du savant; celui de l'artiste est d'éclipser ses devanciers, d'ensevelir leurs oeuvres sous ses oeuvres. Au fond de tout cela se retrouve l'opposition et aussi bien l'adaptation

fondamentale : se nourrir pour agir, défaire pour refaire. Avec les débris d'une couche géologique former un nouveau terrain: voilà la vie de la terre; monter de la mer au ciel, redescendre du ciel à la mer: voilà la vie de l'eau sur la terre. Monter du périhélie à l'aphélie, redescendre de l'aphélie au périhélie, les planètes ne font pas autre chose dans l'éther. Mais, de ce conflit perpétuel entre Brahma l'engendreur et le tueur Siva, de cette lutte d'actions contraires et des luttes avec les harmonies, se dégage incessamment quelque nouveauté qui ne s'oppose à rien, qui ne sert à rien, car elle n'est semblable ni assimilable à rien, et qui semble être la fin finale des choses! À chaque instant, chacun de nous, êtres éphémères, parmi ses amours ou ses combats, traverse un état singulier, unique, goûte un plaisir qu'il n'a plus goûté ou ne goûtera plus, ou souffre une souffrance inouïe, inconnue à tout autre et à lui-même. Cela est, n'a plus été, ne sera plus, et cela semble être la raison d'être de tout ce qui se répète, s'adapte et s'oppose ! Et, à travers cela, quelque chose d'inaccessible est poursuivi, une plénitude, une totalité, une perfection, platonique passion de toute âme et de toute vie. La poursuite de l'impossible à travers l'inutile: serait-ce donc là vraiment le dernier mot de l'existence ?

## Notes

[1] Une édition réalisée du Chapitre VIII "L'opposition et l'adaptation " du livre, L'opposition universelle : Essai d'une théorie des contraires. Paris, Félix Alcan, 1897.

[2] Les théories chimiques encore régnantes me semblent favoriser l'assimilation de l'opposition à l'adaptation. D'abord, cette observation de Laurent que la somme des atomicités est toujours paire montre que, suivant lui aussi, - bien que dans un sens plus profond que celui de Berzelius, - la combinaison est une opposition. Le chlore (chlorure de chlore) renferme deux atomicités, puisque chaque atome est saturé par un seul atome d'hydrogène; l'oxygène, dont chaque atome n'est saturé que par deux atomes d'hydrogène, renferme quatre atomicités, etc. Il suit de là que, en se substituant à l'un des deux atomes accouplés qui constituent ce qu'on appelle vulgairement l'atome d'oxygène, deux atomes d'hydrogène ne font que remplacer l'atome d'hydrogène éliminé. Or ce dernier jouait un rôle précisément inverse de celui de son partner; par suite, il y a lieu de penser que les deux atomes d'hydrogène s'opposent à l'atome d'oxygène subsistant. Et de même trois atomes d'hydrogène à un atome d'azote, ou quatre atomes d'hydrogène à un atome de carbone. Mais, d'autre part, on peut dire que cette opposition est une adaptation. " D'après cette nouvelle hypothèse, dit M. Berthelot, le corps simple, serait construit à l'avance suivant le type du composé qu'il doit engendrer". En biologie, le rapport du darwinisme au lamarckisme est un peu celui de l'opposition

à l'adaptation, Lamarck expliquant par les efforts adaptateurs des êtres les progrès que Darwin explique surtout par leurs conflits destructeurs. Mais le transformisme, en se développant, a dû combiner et tâcher de concilier ces deux doctrines, qui, d'ailleurs, même réunies, ont révélé leur insuffisance.

[3] Logique sociale, pp. 379 et suivantes. - Voir aussi le Traité d'économie politique de M. Paul Leroy-Beaulieu, t. IV, p. 727.

[4] Comme le montrent certains exemples indiqués plus haut: le réseau des branches, dans le végétal, opposé au réseau des racines; les forces centrifuges opposées aux forces centripètes, etc. Qu'on se rappelle aussi les considérations de Mallart et de M. Berthelot sur les pseudo-symétries cristallines, considérées par ce dernier comme des sortes de transactions moléculaires.

[5] Journal des Savants, sept. 1896.

[6] À ce point de vue, rien n'est plus semblable au travail du laboureur ou de l'éleveur de bestiaux que le travail du savant ou de l'artiste, du philosophe ou du poète. Un darwinien dira-t-il, par hasard, que les progrès des plantes ou des animaux domestiques sont dus à ce que l'agriculteur met en jeu la concurrence vitale ? Mais, au contraire, il place un germe vivant, grain de blé, pomme de terre, couvée, dans des conditions telles qu'il soit préservé des coups de la lutte pour la vie : il exerce en sa faveur un véritable protectionnisme, détruit le chiendent et les autres parasites, défend l'agneau contre la dent du loup ou contre les microbes. Il permet ainsi au germe vivant de se déployer en vertu de sa force propre, harmonieuse et logique, sans obstacles ni contradictions d'aucune sorte. Et le savant, le philosophe, ne fait pas autre chose : il fuit les lieux de discussion stérile, se recueille dans son laboratoire ou son cabinet, et là il nourrit son idée-mère à lui, son germe à lui, son hypothèse jugée viable, de toutes les connaissances qui lui sont appropriées; il invite ainsi sa force propre et latente à exhiber tout son contenu, et, si elle se montre en contradiction avec les faits, il la rejette, puis en essaie une autre, jusqu'à ce qu'il ait mis la main sur une idée qui s'assimile facilement tous les faits connus et n'en contredise aucun.

[7] Le lit, heureusement, fait exception, au moins apparente, à cet élargissement: général du mobilier domestique. Et même il semble, à première vue, qu'à l'inverse de la table, il est devenu de plus en plus étroit, repoussant de plus en plus certains partages familiers aux temps où le sauvage offrait sa femme à l'hôte comme un mets vivant. Cependant, à y regarder de près, l'alcôve aussi a été s'élargissant, mais sous deux formes bien différentes et dont la seconde seule est destinée, je crois, à se développer chez les grands peuples. D'abord, et c'est fâcheux, le progrès de la vie urbaine a produit cette mutuelle surexcitation des sens qui fait que, dans certaines villes, le monde de la galanterie, chaque jour plus nombreux et plus bruyant, nous ramène sous des formes plus ou moins élégantes à la promiscuité - plus imaginaire que réelle - des temps primitifs. La vie mondaine elle-même, parfois, est-elle autre chose qu'une sorte de société coopérative d'amoureuse et voluptueuse consommation ? Mais, par bonheur, c'est sous forme symbolique que le commensalisme érotique reçoit ses développements les plus rapides, par la diffusion des œuvres littéraires et des œuvres d'art. Le roman, spécialement, a pour effet d'associer des millions de lecteurs et de lectrices à la fois aux douleurs et aux

joies de deux amants dont le sort les passionne. N'est-ce pas aimer ensemble que vivre ensemble, pour ainsi dire, le même amour, poétisé et vulgarisé ? Et la musique, quand un opéra en vogue la répand en inondation immense, amoureuse toujours, n'est-elle pas une communion des cœurs ?

[8] Guyau semble croire que la religion doit être ce qu'il y a de plus élevé dans l'enseignement supérieur, et, s'il se place au point de vue de la religion en train de se faire au prix de longues luttes de doctrines, cela est certain. Mais de la religion faite, au contraire, il est vrai de dire qu'elle est ce qu'il y a de plus élémentaire dans l'enseignement primaire. Or, c'est une vérité d'expérience, - et en même temps un corollaire des lois de l'imitation - que, toujours et partout, l'enseignement supérieur d'aujourd'hui est destiné, en perdant ses contradictions, en se présentant sous une forme simple et indiscutée, à devenir l'enseignement primaire de demain, comme le luxe d'aujourd'hui est destiné à devenir le nécessaire de demain, en se simplifiant et abaissant ses prix. En descendant de la sorte de l'élite à la foule et des esprits adultes aux cerveaux d'enfants, une doctrine religieuse dépouille son caractère individuel de libre examen et acquiert la force d'une suggestion sociale exercée sur l'individu qui franchit le seuil de la société; et c'est alors qu'elle est apte à produire les fruits sociaux qu'on attend d'elle.

[9] " Quel peuple plus poète et moins religieux que les Grecs ? " demande Guyau, pour prouver que le génie artistique est indépendant du génie religieux et que le premier peut survivre au second, remplace même le second... Mais l'exemple est, certes, mal choisi. Et l'on pourrait dire plutôt: " Quel peuple plus poète et plus religieux que les Grecs ? " Non seulement toutes les origines de leurs arts, de leur poésie dramatique ou épique, de leur architecture, de leur sculpture, de leur musique, sont religieuses comme celles de nos arts et de nos littératures modernes, mais encore l'apogée de leur déploiement artistique et poétique, l'époque de Périclès et de Phidias, est marquée par la plus sereine harmonie de la science naissante et de la religion épanouie, harmonie comparable à celle de notre siècle de Louis XIV, malgré les impiétés isolées de quelques penseurs, répudiés par un Socrate ou un Anaxagore, par un Platon et un Aristote; et, en définitive, à quoi vient aboutir l'évolution du génie grec ? Au byzantisme, à la cristallisation religieuse et même dévote la plus minutieuse, la plus complète, que le monde ait vue.

[10] En ce qui me concerne, je dois avouer que je trouve des difficultés à concilier ces deux dogmes entre eux, au point de vue de l'hypothèse néo-monadologique que j'ai exposée ailleurs. Si, en effet, l'espérance en la vie posthume (et la foi aux vies antérieures) peut s'appuyer sur la notion des monades, où la science nous conduit par tant de chemins, d'autre part les monades, éparpillement éternel d'êtres et de forces, ne sont-elles pas la négation de la substance et de la puissance uniques ? Toutefois l'objection n'est pas insoluble, et d'où viendrait aux nomades, telles que je les conçois, leur sympathie attractive, leur possibilité de co-possession, de pénétration réciproque, si on leur refuse une source commune ?

TARDE, Gabriel. A oposição e a adaptação. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. RBSE, v.2, n.4, pp.151-167, João Pessoa, GREM, Abril de 2003.

DOCUMENTOS  
ISSN  
1676-8965

## A oposição e a adaptação <sup>[1]</sup>

Gabriel Tarde

Alcançamos, enfim, o núcleo desta longa pesquisa. Contudo, nos resta precisar melhor a instrutiva relação entre as categorias Oposição e Adaptação. A filosofia da evolução - ou da identidade universal - confundiu frequentemente estas duas noções em uma só, a da inter-relação ou correspondência, e criou uma frustrante ambigüidade. Esta confusão é uma das armadilhas involuntárias que tem servido para dissimular a idéia de finalidade em uso e acolher as formas de assimilação mais surpreendentes. No idioma habitual diz-se que o olho corresponde à luz, e o pulmão ao ar (adaptação) e, também, que à direita do corpo corresponde à esquerda, e o prato de uma balança corresponde ao outro prato (oposição). A mente pode ser assim imperceptivelmente conduzida a considerar toda a adaptação como uma oposição, e este é, realmente, o modo como a relação entre estes dois termos é primeiramente compreendida. No fundo da idéia acordada, de complemento mútuo, parece, à primeira vista, que não achamos nenhuma clareza nesta idéia se ela não for uma idéia de equilíbrio e de neutralização mútua. Toda a satisfação de um desejo parece nos remeter para o equilíbrio final que encontraremos na morte, amanhã, embora os elementos de que somos compostos serão desfrutados, apenas, ao término de tempos se, de acordo com o sonho apocalíptico de Spencer, todos os mundos forem finalmente destinados a abrigar-se em só um bloco inerte pela eternidade. Neste ponto de vista, temos que olhar para o conjunto das metas implicadas para explicar nossa atividade a partir das formas temporárias de uma só e única necessidade permanente, a necessidade de equilíbrio. Por outro lado, se é verdade que estamos em

relação com os demais seres e, se si acredita que toda relação consiste em acordar ou se opor, segue-se, desde que a primeira destas relações traz atrás de si a segunda, que a opõe de nosso ser sobre o conjunto de todos os outros seres do Universo e de quem temos necessidade, que, para ser completamente equilibrada, tem de entrar em conflito com este imenso antagonista.

Eu não tenho que persistir em separar, após todos os desenvolvimentos precedentes, esta interpretação ultramilitarizada da vida universal. Eu tenho que saber o que há de verdade sob um ponto de vista precisamente inverso que veria na oposição uma espécie, e uma espécie inferior, de adaptação. O que envolve um ser, o que o complementa, o que é adaptado a ele, é somente e, sobretudo, o contrário desse ser? Ou antes, quando uma coisa é completada pelo seu contrário, não devemos olhar esta exceção como um caso singular de adaptação dos meios aos fins?

Ou será que a adaptação não é mais do que um termo médio? Duas coisas semelhantes se somam; duas coisas diferentes se co-ajustam; duas coisas opostas se destroem. A adaptação não aparece aqui como um meio entre a adição e a destruição, uma combinação híbrida dos dois, sem nada de original, de forma que, se retirado o que tem de repetição, e se retirado o que tem de destruição, seria esvaziada de todo seu conteúdo? Assim, a idéia de diferença, que é ligada à categoria de adaptação, se determinaria em similitudes e em oposições combinadas, e não expressaria nada além desta estranha associação. Mas como esta síntese seria possível, como a contradição dos dois elementos unidos na noção de diferença e adaptação seria evitada (como sentimos bem que ela o é porque, caso contrário, a fertilidade desta idéia seria inconcebível), se, por um certo lado que nos escapa, a natureza desta noção a elevou acima de seus dois elementos denominados exclusivos? É a adição que se explica pela adaptação, da qual é só uma forma elementar; mas a adaptação não se explica pela adição. É que a oposição, da mesma maneira, não se esclarece pela adaptação do mesmo modo que esta não é clarificada por ela? Não é completamente confortável remeter toda oposição à adaptação, enquanto é sempre difícil, e freqüentemente impossível, considerar como opostos os termos co-adaptados. Não apenas é permissível, mas é

até mesmo vantajoso definir a oposição através da adaptação.

Enquanto se arquiteta este ponto de vista, se compreende menos dificilmente, parece-me, algumas conseqüências da lei da reação igual e contrária para a ação, que apareceu misteriosa, sabemos, entre os filósofos geômetras. Por que, quando um pedaço de ferro é atraído por um imã, o imã também é atraído no sentido inverso pelo ferro, com uma força precisamente igual? Nós não vemos diariamente, porém, corpos moverem-se para outros corpos que não se movem e não tendem a se movimentar para eles? É verdade que, neste caso, o corpo imóvel e indiferente não é a fonte de movimento impresso no corpo móvel; mas, por que razão, o fato de provocar um movimento em um certo sentido implica à necessidade de mover-se a si mesmo em uma direção inversa? Não se vê a razão mecânica disto, mas, talvez, uma razão lógica ou teleológica. Isto é, podemos dizer que uma ação supõe uma meta; e ao comunicar a sua ação ou a sua atividade para outros, transmite sua meta e colabora com ele. O imã e o ferro colaboram, como o planeta e o sol, e a contrariedade de suas tendências nasce da colaboração expressa. A meta comum dos movimentos e das tendências contrárias é, deste modo, a reunião e o contato; e, como eles apontam para esta meta no mesmo grau, as forças inversas são iguais. Da mesma maneira, a meta comum de duas moléculas aquecidas é o seu espaçamento. Se uma delas permanecesse imóvel, o espaçamento aconteceria da mesma forma, contudo, sem ela; ela não colaboraria para este resultado<sup>[2]</sup>.

As duas asas de um pássaro, as duas pernas de um homem, os dois braços de uma mulher que beija sua criança, colaboram para o vôo, para a marcha e para o abraço afetuosos. Os dois olhos, até certo ponto, colaboram para a visão. Todas estas oposições são belas e boas de adaptações, todas elas formam simetrias harmônicas, e qualquer que seja a razão final destas simetrias de forças existentes, elas se justificam de maneira satisfatória por uma necessidade de substituição e de complemento recíproco ou respondem a uma cobiça, a uma ambição infinita, porém, sem dúvida, adaptadas a um fim e, em si mesmas, harmoniosas. Mas o inverso não é verdade: todas as harmonias não se resolvem em simetrias nem em oposição. As glândulas salivares, o

estômago, o fígado, o intestino delgado, colaboram com a digestão; em que são simétricos e opostos? As várias partes de um drama de Shakespeare ou um quadro de um mestre da pintura contribuem para um mesmo efeito; eles não são opostos, contudo, como as duas partes de um portal gótico ou um frontão grego.

A economia política provê muitos exemplos de transformação gradual da relação de co-adaptação em relação de oposição ou vice-versa. A concorrência entre duas lojas, entre duas butiques semelhantes, é uma oposição, mas, ao mesmo tempo, às vezes também, uma colaboração, - involuntária, indireta e acidental, - para o progresso da indústria ou do comércio de que procede, ou para a redução de preços. Esta colaboração, completamente involuntária, indireta e acidental, é que dá à concorrência sua razão de ser; e, quando a concorrência não provoca mais nem a redução de preços nem um melhor aperfeiçoamento da produção, tende a desaparecer. Estas considerações se aplicam à guerra que, na mesma medida - muito exagerada, a temos demonstrado - pode servir acidentalmente a causa da civilização e consistir em uma colaboração assassina de exércitos rivais. A rivalidade de duas lojas, bem como de dois exércitos, se apresenta como uma mistura de doses infinitamente variadas de concorrência e colaboração. Em geral, pode-se dizer que quando uma nova loja entra em disputa com uma loja que até então exerceu um certo monopólio, o seu antagonismo é fecundo, e a parte da colaboração impulsiona a concorrência. Mas, na medida em que a primeira diminui e a segunda cresce, esta termina por operar só e conduz à destruição da sua rival, restabelecendo o monopólio primitivo. O que, *mutatis mutandis*, também não se aplica um pouco à guerra?

Se si quer evitar a destruição fatal de uma delas resta ao rival industrial ou militar, um meio, um só: o de se associar. Pela associação, pela federação, os opostos ficam complementares, os concorrentes colaboradores, eles co-adaptam-se a um fim comum, como os dentes da engrenagem de uma mesma máquina. Além disso, é permitido considerar todo progresso novo no modo de associação, que é toda união nova de trabalho (que se chama de divisão de trabalho, sua diferenciação) como o equivalente de uma invenção<sup>[3]</sup>. O essencial de uma invenção é fazer uso recíproco de meios de ação que pareceram anteriormente estranhos ou opostos; é uma

associação de forças suprida por uma oposição ou uma justaposição estéril de forças. De outra parte, toda invenção, ao criar um novo uso para produtos conhecidos, estabelece os novos laços de solidariedade, uma sociedade consciente, ou inconsciente, entre produtores, freqüentemente muito distantes, destas mercadorias. A invenção, em suma, é o nome social da adaptação. Socialmente, as duas palavras são sinônimas. E, nas invenções mecânicas, por exemplo, vemos claramente o real papel da oposição, essencialmente subordinada. Em toda máquina, sem dúvida, como Reulaux mostrou categoricamente, há duas peças correlatas, e, de certo modo, opostas, que, enquanto se antagonizam, se conduzem: o parafuso e a porca, o ponto de apoio e a alavanca, etc; mas, sabemos que esta neutralização recíproca de movimentos contrários só é esperada devido a um movimento sem igual e comum para o qual são adaptados.

Não esqueçamos, contudo, que a maior parte, a quase totalidade das coisas diferentes não são complementares nem contrárias, e que a variação, ao avesso, excede imensamente a adaptação e a oposição. É necessário olhar esta diferença inutilizada como tendo por razão de ser apenas a propriedade escondida para ser utilizada, talvez, em condições desconhecidas, no futuro? Ou, ao inverso, o oposto e o complementar, a oposição e a adaptação, a guerra e a invenção, servem, acima de tudo, para a produção desta exuberância luxuosa da vida? Este problema volta a demandar, no fundo, o que apenas em termos prudhomianos foi tão freqüentemente especulado: a saber, se a ordem está para a liberdade ou a liberdade para a ordem. Contudo, este amor da liberdade pela liberdade em si, tão sincera em todos os tempos, tão real e tão profundamente arraigada em nossos contemporâneos, se encontra sem afinidade com o amor à natureza, paixão não menos viva e não menos estranha em manifestação, que empurrou para o deserto, para os campos, para os bosques, para longe das cidades bem civilizadas, entre os animais vagando e sem ligação, entre as plantas selvagens semeadas ao acaso dos ventos, tantos ascetas, tantos pensadores, tantas almas santas e harmoniosas, os mais sociáveis talvez e as melhores constituições interiores de todas as almas humanas. Este gosto pela dispersão selvagem e desorganizada de elementos e seres, esta atração encontrada na desordem tranqüila, em uma quieta

anarquia, do que se convencionou chamar "a natureza", seria o mais absurdo dos sentimentos, e não se explicaria o seu intenso desenvolvimento no curso da civilização através do efeito mesmo da cultura, se si admitisse que nem a variação está para a adaptação e a oposição, nem esta por aquela. O interesse conveniente e principal de perguntas semelhantes, torna a primeira abordagem parecer trivial.

\* \*

Mas voltando as relações da oposição e a adaptação. As teríamos visto mais frequentemente confundir-se, em lugar de nos limitarmos neste trabalho ao estudo das formas precisas e completas da Oposição, tivéssemos abordado algumas de suas formas imperfeitas. A simetria estimativa e, em geral, a oposição aproximativa<sup>[4]</sup>, que jogam um papel importante no mundo, são também harmonias por avizinhamo. Porém, tão bem como o progresso químico nos conduz desde as simetrias cristalinas perfeitas até as pseudo-simetrias e às dessimetrias, o progresso artístico, sem falar de outros progressos sociais, segue a mesma direção. A transição entre a simetria inicial e a dessimetria final é alcançada por estes templos antigos, melhor ainda, por estas catedrais da Idade Media, ou pelas estatuárias que são, se postas vis a vis, não inteiramente semelhantes e contrárias umas às outras, mas inversas, entretanto, em sua dessemelhança. Elas se correspondem, portanto, se bem que uma, por exemplo, é homem e a outra uma mulher. Mesmo quando são duas Vênus, dois Mercúrios, dois Apolos que o decorador opôs, variam as suas atitudes para que elas se completem, por assim dizer. Na África romana, de maneira especial, as estatuárias acopladas formam igualmente grupos harmônicos. "Agora, diz-nos<sup>[5]</sup>, é o mesmo tipo que é reproduzido duas ou quatro vezes com ligeiras variantes, em seguida os tipos diferem, mas as estatuárias se correspondem: tal é o caso das estatuárias de Júpiter com a águia, de Netuno com o golfinho, de Bacus com a pantera..."

Sob o termo geral dos negócios confunde-se, na linguagem usual, duas sortes de ocupações profissionais que convém distinguir. Há dois tipos de ofícios, os que vivem em conflito entre as volições opostas e os que vivem de acordos entre as vontades co-adaptadas. Os

trabalhadores da primeira categoria são não apenas os militares, mas os advogados, os oficiais de justiça e todos os homens de negócios, no sentido estreito da palavra. Os industriais, porém, também fazem negócios, mas fazem negócios de um outro tipo, ao menos que os seus esforços tendam não para arruinar os seus rivais pela concorrência, mas para satisfazer as necessidades de consumo pela propagação de harmoniosos inventos. Os agricultores, sobretudo, ao propagarem não apenas idéias agrícolas geniais, porém embriões vivos, encarnações próprias de harmonia vegetal ou animal, através da domesticação de animais e das plantas úteis ao homem, vivem da adaptação e não da oposição. Nisto se assemelham os cientistas e professores que criam e propagam teorias, verdades sistematizadas, tipos de embriões vivos<sup>[6]</sup>, princípios superiores de ajuste mental e social. A ciência e a arte são as plantas domésticas de que os teóricos e os artistas são os agrônomos. Ou o progresso humano não consiste em fazer preponderar, mais e mais, a segunda classe de profissões sobre a primeira?

Poderia-se objetar, superficialmente, que, em nossas estatísticas, o desenvolvimento dos procedimentos do comércio parecem ligados de uma certa maneira a uma atividade comercial. Contudo não é menos verdade que o número de litígios comerciais progride menos depressa que o das transações. O vago paralelismo, de resto, não é uma constante; e a estatística da justiça civil assinala, ao contrário, uma relação inversa entre a cifra anual dos atos feitos por um tabelião e os dos processos civis.

Consideraremos alguns exemplos notáveis de oposições transformadas em adaptações. Uma mesa de uma família mesmo fracamente unida, um jantar de amigos mesmo mediocrementemente sinceros, nos dá o espetáculo de uma concorrência primitiva de apetites transformados em uma harmonia de desejos. Quando o cardápio é insuficiente, - e isto é mais ou menos freqüente: há comumente um prato pequeno de muito sucesso - os convidados têm de fazer pequenos sacrifícios em favor dos outros, e é para eles um ensejo, que os heróis de Homero quase nunca entenderam, de atestar sua mútua simpatia, o prazer que acham em restringir sua parte de uma satisfação material para aumentar a dos seus comensais. Na perseguição a este prazer superior,

expressivo para cada um que dele compartilha, colabora-se para o sucesso do jantar comum, entretido pela troca de assuntos amáveis, prato espiritual em circulação perpétua e inesgotável como o pão multiplicado de Cristo. Assim, não há melhor escola de cortesia, a manifestação mais antiga e mais universal de simpatia e de instinto social, do que a comida em comum. Desde o Kjoedimmeddingses pré-histórico até o banquete homérico, desde os festins de reconciliação, que são as cerimônias de reabilitação próprias das populações selvagens, até à ágape evangélica, desde a alimentação pública de Esparta até os nossos jantares de gala, a mesa sempre foi o treinamento e o exercício interrupto da sociabilidade. De todos os sacramentos cristãos, o mais incompreensível em aparência e, de fato, o mais vivo, é o da Eucaristia. Comer junto é reputado em todos os países e em todos os tempos como o sinal mais visível de se fazer parte de um mesmo grupo social. A Ceia, por excelência, faz parte do modo de ser de um grupamento fraterno. Eis porque a extensão da mesa foi uma forte necessidade sentida pela civilização: à medida que se estendia alargava os grupos sociais. Materialmente, é verdade, a mesa cresceu bem pouco, embora o hábito de se sentar, sucedâneo ao de se deitar durante as refeições, permitiu multiplicar o número de convidados nas salas de jantar. Definitivamente, o número máximo de comensais que se pode reunir hoje em dia em nossas salas de refeições é muito superior ao que poderia ter obtido os romanos do império e principalmente os bárbaros da Alemanha. Mas foi, sobretudo, o alargamento indireto e, por assim dizer, espiritual, que a mesa recebeu dos novos tempos, especialmente, através das sociedades cooperativas de consumo. Nelas, os acionistas, se não jantam mais juntos, consomem juntos tudo o que é servido em suas mesas e estão igualmente interessados em que o consumo comum custe o menos possível, o que não deixa de ser a meta principal perseguida e obtida pela vida em família. As associações de servos do Nivernais, que viviam em um mesmo castelo, foram os embriões deste progresso deverás gigantesco.

O que digo sobre a mesa poderia ser dito para os outros itens da mobília da casa. Isto é, depois da descoberta da escrita, o escritório não foi inexplicavelmente alargado, e não continua a aumentar ainda hoje em dia? Pensa-se em conjunto cada vez mais, se escreve em conjunto, são realizadas trocas de estilo e

idéias, em distâncias que ainda tendem a aumentar, e com colaboradores que se multiplicam. Generalizemos: cada vez mais, em qualquer trabalho, trabalha-se junto e, ao ser dividido e subdividido entre trabalhadores cada vez mais numerosos, ao se diferenciar, as tarefas a que se entregam os associam em uma obra coletiva de que a maioria deles nem sequer suspeita. Antes de se dividir e de se diferenciar, se colocam em hostilidade uns contra os outros, e os conflitos que explodem aqui e lá não são mais do que um vestígio do primeiro estado de guerra. O atelier primitivo, então, é estupidamente aumentado. E o que dizer do altar, do ídolo, da capela doméstica, onde se condensou outrora um grupo unido, rispidamente separado dos outros grupos! Foco de uma casa, primeiro, pois cerne de uma cidade encerrada em um pequeno templo e, mais tarde, lugar de sacrifícios reais ou simbólicos sob os vastos arcos do templo judeu, da mesquita árabe ou da catedral cristã, o altar não cessou de crescer e não parou, antes de ter se concentrado em torno de si mesmo; na comunhão de um mesmo pensamento, de uma mesma unânime aspiração, e através de mil divergências, toda a humanidade se civilizou<sup>[7]</sup>.

Fazer coexistir e conviver em conjunto um grande número de crenças e de desejos infinitamente diversificados e entre os quais muitos contrários entre si; disfarçar esta oposição a elevando ou a convertendo em uma colaboração superior: é este o problema social. E, em todos os tempos, em todos países, uma solução neste sentido foi procurada inconscientemente, mas, está para ser terminada, na atualidade, com plena consciência a obra inconsciente do passado. É então necessário, em primeiro lugar, procurar, especificar e delimitar as oposições verdadeiras de aspirações e de crenças, ver em que condições elas se produzem, quais são suas diversas classes e, então, as suas razões conhecidas, e sobre elas agir eficazmente.

Esta pesquisa, porém, que não empreenderemos aqui, conduzirá para a percepção da utilidade, pelo menos transitória, de certos objetos imaginários ou ultraterrestres do desejo e da fé no sentido de uma conciliação com as aspirações e as idéias terrestres. Mas não conciliáveis a qualquer preço.

Aí está o grande problema religioso.

\* \* \*

É necessário considerar, então, de frente e de sangue frio, o preocupante problema que todo o mundo tolera e quase ninguém ousa formular: há ou não verdades científicas incompatíveis com a paz ou com a prosperidade social, e ardis religiosos necessários à paz ou à prosperidade social? E, se isto acontece, o que devemos fazer: optar entre a resignação à desordem ou à ruína da sociedade, e a mentira mais ou menos voluntária ou complacente em vista fortalecer o erro abalado? Por que substituir a fé religiosa se ela é a prova de que a moral que sustenta se colide com ela e que esta moral pode ser o cimento social indispensável? Soma-se a estas questões o que Guyau se esforçou em responder no seu livro muito bonito sobre L'Irréligion de l'avenir (A falta de religião do futuro), e, antes dele, Auguste Comte, em toda a sua obra filosófica. Mas, nem a solução autoritária de um lado, que se coloque como uma espécie de papa infalível de um neocatolicismo inalterável, nem a solução ultraliberal de outro lado, que aposte no livre jogo de espíritos, de corações e de sensibilidades definitivamente emancipadas e, segundo eles, de uma muito mais confortável associabilidade, nos dão uma plena satisfação. O otimismo moral de Guyau, a esse respeito, incide em recriminações que justificam o otimismo de todo economista clássico que analisaram o laissez-faire como a realização do melhor mundo econômico possível, isto é, que viram na supressão de toda a regra a melhor lei.

"A livre associação individual de pensamento permitirá ao agrupamento ainda temporário crenças variadas e variáveis, de onde se poderá olhar a si mesmo como uma expressão hipotética e em todo caso inadequada da verdade". É o ideal da liberdade metafísica; que empurra máximas de sacrifício moral em um terreno movediço! Além do que é inevitável que, ao se agrupar as hipóteses, se arquitetarão crenças, depois convicções, que se oporão aos agrupamentos de convicção contraditórios. Porém, o antagonismo das escolas filosóficas, quando não se encontra contido pelo medo de uma religião qualquer, sua inimiga comum, - e, muitas vezes, também, a sua mãe comum, - não está distante de alcançar o grau de intolerância de onde se eleva o fanatismo religioso. Como será da associação de livres vontades bem como da associação de inteligências livres, e, quando as metas coletivas sentirem-se

incompatíveis umas com as outras, o futuro poderá ver as guerras de sindicatos como o passado viu as guerras de povoações e cidades. Se a multiplicação dos contatos entre os homens, efeito da civilização, implicar no desdobramento dos agentes latentes de simpatia escondidos no fundo dos corações, também provocará o desabrochar dos germes ocultos da antipatia. Sei que, finalmente, estes devem ser sufocados pelos outros, é o que espero, pelo menos; mas, à condição de que os períodos de paz se prolonguem e permitam expandir às trocas de exemplos agradáveis. O que será diferente, se os pretextos de guerra forem se multiplicando. E a questão é justamente a de saber se a paz social pode ser mantida por muito tempo, de outra maneira que não a da obediência geral a certos preceitos morais que, até aqui, sempre foram de origem ou de coloração religiosa<sup>[8]</sup>.

Eu queria acreditar como Lange, como Strauss, como Guyau, que um dia virá onde o culto da arte nos dispensará de todos os outros. Mas eu tenho que reconhecer que a experiência histórica não é muito favorável a esta maneira ver. Para Lange, a autoridade das religiões vem, não da fé, não da propriedade da fé em seus dogmas, mas, da poesia de sua doutrina e de seus ritos. Ele esquece que o progresso do politeísmo para o cristianismo consistiu em substituir uma religião muito bonita, muito admirada e fragilmente crua, por uma religião infinitamente mais austera e menos estética, objeto, é verdade, de uma enérgica convicção. Se Cristianismo fosse substituído, seria, presumivelmente, por uma doutrina sustentada novamente por uma fé mais pujante. Lange refuta a si próprio quando afirma: "Se nossa cultura atual desmoronar, sua sucessão não será revelada por qualquer igreja existente, pelo materialismo menos ainda, mas, a partir de um canto geralmente desconhecido, se produzirá uma loucura monstruosa, como o livro dos mórmons ou o espiritismo; as idéias agora em curso se fundirão com esta loucura e, assim, estabelecerá um novo centro do pensamento universal, talvez por milhares de anos". Será deste modo, porque, ao contrário do que Lange falou, a religião tem por apoio a aparente solidez das crenças do que sua poesia e sua beleza. Assim, ainda é em torno de um conjunto de fatos maravilhosos, de recuperações milagrosas, demonstradas por testemunhos humanos, que se opera a cristalização mística. Há o desígnio animado de uma religião nascente, ou o mote sobrevivente de uma religião agonizante<sup>[9]</sup>.

Guyau nos fala que o culto dos mortos, o respeito observado na passagem dos mortos na rua e o seu retorno periódico na memória, sobreviverá às religiões, à fé na imortalidade da alma e à existência de um Deus. "O Corpo de Deus pode ser esquecido; a festa dos mortos durará tanto quanto a humanidade". Porém, se é assim, será apenas ao preço de uma contradição devota; porque é contraditório acreditar que o cadáver que passa, inerte e decomposto, é o único vestígio de um homem, e atestar a este remanescente incômodo, anti-higiênico, perigoso para a saúde pública, um respeito que ele não inspira, implica em considerar o homem existente, mas sob uma forma mais pura e mais elevada. Porém, se, neste ponto, admite-se a necessidade de se contradizer, e se si considera esta contradição como necessária à manutenção da dignidade social, do homem social, porque razão recusar-se-ia a admitir em outros aspectos uma necessidade análoga? Ou se dirá que o culto dos mortos é uma superstição para se rejeitar também os demais, e que os animais talvez tenham razão em descartar-se dos cadáveres de seus próximos, dos que morreram, e que é necessário os imitar e nos apressar em fazer desaparecer sem cerimônia, o mais higiênicamente possível, os corpos congelados de nossos pais e nossos amigos? Esta suposição nos horroriza. Por que? Porque a afirmação pública da desesperante verdade que a ciência parece impor nos repugna a alma definitivamente, ao coração que demanda de forma absoluta este fetichismo da dor, como uma consequência constituída, de forma bastante semelhante, no fundo, ao fetichismo de nossos primeiros antepassados. Porém, o respeitar este fetichismo é bastante para que a trincheira de religião resista.

Até onde chegarei? Isso é bem simples. A autoridade, a bondade, a necessidade social de uma religião vem da quase unanimidade que ela estabelece sobre pontos doutrinários particularmente importantes ao apaziguamento das grandes angústias. Não é uma liberdade estética que se busca, mas uma solidez prática. Neste sentido, é essencial que as "verdades" assim dogmatizadas não sejam formalmente contraditas por dados da experiência ou da observação. Então, todos os dogmas religiosos desmentidos pela demonstração científica são destinados a irem por terra mais cedo ou mais tarde. Alguns permanecerão, e os melhores, para constituir um corpo de doutrina que mereça o nome de religião, e para nutrir o sentimento religioso? Isto não é

esperado. Porque, dos dois dogmas capitais, Deus e a Vida futura, o segundo não é, nem poderá jamais ser demonstrado, falso e sempre o mesmo, aos olhos de um grande número de homens educados; sua confirmação sempre nova e inesperada, como um fenômeno maravilhoso onde se precipita a curiosidade afiada dos psicólogos contemporâneos. Quanto ao primeiro, é uma definição de Deus de onde a ciência mais escrupulosa não teria nada a objetar. O que é contraditório nesta noção é a idéia de um Deus infinitamente bom e infinitamente poderoso. Estes dois atributos se afixam no pretexto da existência incontestável do mal no mundo; sendo necessário ou optar entre os dois, ou renunciar aos dois, e admitir um Deus limitado em sua força e de uma bondade finita como seu poder. Este não é um Deus infinito e perfeito, mas um Deus extremamente caracterizado, perceptível e aperfeiçoável, que o homem alterou, e a ciência cogita, talvez, em delinear as suas características, e elaborar uma original concepção divina que desorientará as teologias do passado<sup>[10]</sup>.

Uma concepção... Por que não concepções, múltiplas e diversas? Trago aqui um pensamento de Gyan, que, escrito muito tempo antes do famoso congresso de religiões, poderia lhe ter servido de legenda. De acordo com ele, a multiplicidade do desenvolvimento humano, ao mesmo tempo moral, estético, e intelectual, exigiria igualmente a multiplicidade de religiões. Algumas são, sobretudo, morais, como o Cristianismo e o Budismo; outras, estéticas, como o politeísmo antigo; outras ainda, a nascerem, poderiam ser, acima de tudo, científicas, ou pelo menos filosóficas. Assim, concordariam em suas diferenças, e, resolvida em harmonia superior, a velha luta de religiões seria, no futuro, o exemplo mais vívido desta conversão gradual de oposições em adaptações que vimos falando. Aceitemos a profecia!

Não terminamos, contudo, de especificar as relações entre a adaptação e a oposição, e, para dizer a verdade, não teríamos a pretensão de esgotar este tópico. Não omitamos considerações essenciais, porém. Em suma, ser complementar é co-produzir; ser contrário é se autodestruir. Expresso nestes termos, o complemento e a contrariedade, a oposição e a adaptação, são opostas e contrárias. Não obstante, porém, seria necessário para isto que a co-adaptação do complementar consistisse em se autoproduzir. E é singular, de passagem, que nossa

mente seja relutante em conceber a produção mútua das coisas, enquanto não vê dificuldade em admitir a sua mútua destruição. Nada parece mais inteligível que a parada mútua de dois movimentos em sentidos contrários que se batem, enquanto é ainda recusado dois séculos depois de Newton, o olhar para os movimentos de duas moléculas que se atraem. Não se vê, contudo, a priori razão para justificar esta diferença de atitude de nossa mente. O complemento e a contrariedade podem ser percebidos como contrários e também como complementares, como demonstrado através dos exemplos propostos. E, neste último ponto de vista, importa notar que, por um importante efeito que lhes é comum, os seus papéis entram em acordo. O papel da oposição é neutralizar, o papel da adaptação é o de saturar; mas ao neutralizar e ao saturar são igualmente liberados e diversificados. Porque, saturado ou expedido por elas, os seres, molécula ou célula, se colocam momentaneamente libertos deste estado de determinação estreita e fixa que constitui a necessidade ou a ação; regressam momentaneamente rendidas por esta virtualidade infinita, indeterminada, que é a essência de sua natureza, e de onde não tardará a partir mais uma vez, mas por um caminho novo. Sua alma se coloca novamente disponível e verdadeiramente livre por um instante até que se especializa e se rejeita na confusão das forças que lutam ou se acoplam. Amar e guerrear, ou, dito de outra forma, conceber e destruir o máximo possível, é a vida de homens primitivos; produzir e consumir o máximo possível, e a vida dos civilizados. Construir teorias e destruir as dos seus predecessores, tal é o sonho do sábio; o do artista é eclipsar seus precursores, enterrar as obras dos outros sob as suas. No fundo de tudo se encontra a oposição e também a adaptação fundamental: se alimentar para agir, desfazer para fazer novamente. Com as sobras de uma capa geológica formam uma nova terra: eis a vida da terra; expor o mar para o céu, derrubar novamente o céu no mar: eis a vida de água sobre a terra. Expor sua órbita mais curta a mais longa, ressaltar novamente a órbita mais longa a mais curta, os planetas não fazem outra coisa no espaço. Mas, deste conflito perpétuo entre Brahma o engendrador e o assassino Siva, desta luta de ações contrárias e das lutas entre as harmonias, se clareia incessantemente qualquer novidade que não se opõe a nada, que não serve para nada, porque não é semelhante nem assimilou nada, e que parece ser a finalidade última

das coisas! A cada momento, cada um de nós, seres efêmeros, entre nossos amores ou nossas brigas, atravessamos um estado singular, único, e provamos um prazer que não se tinha provado ou que não se provará mais, ou suportamos um sofrimento extraordinário, desconhecido a todos os demais e a nós mesmos. É, não é mais, não será mais, parece consistir na razão de ser de tudo o que se repete, se adapta e se opõe! E, por isto, algo de inacessível é sempre procurado: uma plenitude, uma totalidade, uma perfeição, paixão platônica de toda a alma e toda a vida. A perseguição do impossível através do inútil: seria esta, então, realmente, a última palavra da existência?

*(Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury)*

## Notas

[1] Este artigo é uma reedição do Capítulo VIII "L'opposition et l'adaptation " do livro, L'opposition universelle : Essai d'une théorie des contraires. Paris, Félix Alcan, 1897.

[2] As teorias químicas reinantes parecem-me favorecer a assimilação da oposição à adaptação. Primeiro, a observação de Laurent que a soma dos átomos é demonstrada a partir dela mesma, - em um sentido mais profundo que o de Berzelius, - a combinação é uma oposição. O cloro (cloreto de cloro) contém dois conjuntos de átomos, porque todo átomo é saturado por um só átomo de hidrogênio; o oxigênio, do qual todo átomo é saturado por dois átomos de hidrogênio, contém quatro conjuntos de átomos, etc. segue-se que, em se substituindo um dos dois átomos acoplados que constitui o que se chama vulgarmente o átomo de oxigênio, dois átomos de hidrogênio não fazem mais do que substituir o átomo de hidrogênio eliminado. Porém estes últimos representam um papel precisamente inverso do seu parceiro; por conseguinte, há de se pensar que os dois átomos de hidrogênio se opõem ao átomo de oxigênio subsistente. E, da mesma maneira, três átomos de hidrogênio para um átomo de nitrogênio, ou quatro átomos de hidrogênio para um átomo de carbono. Mas, por outro lado, pode-se dizer que esta oposição é uma adaptação. "De acordo com esta nova hipótese, disse o Senhor Berthelot, o corpo simples, será construído de acordo com o avanço subsequente do tipo de composição engendrada". Em biologia, a relação do darwinismo ao lamarckismo é um pouco o da oposição para a adaptação. Lamarck explica o progresso dos seres através dos esforços de adaptação, e Darwin o explica, sobretudo, através dos seus conflitos destrutivos. No entanto, o transformismo, enquanto desenvolvimento de si, deveria ter combinado e deveria ter tentado reconciliar estas duas doutrinas que, além de tudo, mesmo reunidas, tem revelado sua insuficiência.

[3] Logique sociale, pp. 379 e seguintes. - Ver também o Traité d'économie politique de M. Paul Leroy-Beaulieu, t. IV p. 727.

[4] Como demonstram certos exemplos indicados acima: a cadeia de ramos, na planta, oposta à cadeia de raízes; as forças centrífugas opostas às forças centrípetas, etc. Que lembra também as considerações de Mallart e M. Berthelot sobre as pseudo-simetrias cristalinas, consideradas por este último a partir dos modos de transação moleculares.

[5] Journal des Savants, set. 1896.

[6] Para este ponto de vista, nada é mais semelhante ao trabalho do lavrador ou do criador que o trabalho do cientista ou do artista, do filósofo ou do poeta. Um darwinista dirá, por acaso, que o progresso das plantas ou dos animais domésticos deveu-se ao que o agricultor colocou no jogo da concorrência vital? Mas, ao contrário, ele colocou uma semente viva, grão de trigo, batata, couve, em condições tais que foram preservados dos golpes da luta pela vida: exercitou em seu favor um verdadeiro protecionismo, destruiu as ervas daninhas e outras parasitas, defendeu o cordeiro contra o dente do lobo ou contra os micróbios. Permitted, também, ao germe vivo se desenvolver em virtude de sua própria força, força harmoniosa e lógica, sem obstáculos nem contradições quaisquer. E o cientista, o filósofo, não fazem outra coisa: evadem-se de discussões estéreis, se recolhem em laboratórios ou gabinetes, e de lá nutrem uma idéia-mãe, germes para eles, hipóteses julgadas viáveis de todo o conhecimento apropriado; convidam, deste modo, a sua própria força latente a exhibir seu conteúdo, e, se si mostram em contradição com fatos, o rejeitam, e ensaiam outros, até que ponham mão em uma idéia que assimile facilmente os fatos conhecidos e que não os contradigam.

[7] A cama, afortunadamente, faz exceção, ao menos aparente, a este desenvolvimento geral do mobiliário doméstico. E parece, a primeira vista, que, ao inverso da mesa, ela se tornou mais estreita, repellido mais e mais das partilhas familiares do tempo em que o selvagem oferecia sua esposa para o anfitrião como um prato vivo. Porém, visto de perto, a alcova também se ampliou, porém sob duas formas bem diferentes e de onde a segunda só é destinada, eu acredito, a se desenvolver entre os grandes povos. Primeiro, e este é problemático, o progresso da vida urbana produziu uma sobre-excitação mútua dos sentidos que fez com que, em certas cidades, o mundo da cortesia, diariamente mais numerosa e mais tumultuada, nos trás outra vez sob a forma mais ou menos elegante a promiscuidade - mais imaginária que real - dos tempos primitivos. A vida mundana, às vezes, em si, é algo mais do que um tipo de sociedade cooperativa de amantes e de consumo lascivo? Mas, por felicidade, é sob uma forma simbólica, pela difusão das obras literárias e das obras de arte, que o consumo erótico aufere o seu desenvolvimento mais rápido. O romance, especialmente, teve o efeito de associar milhões de leitores e leitoras a cada vez para as dores e as alegrias de dois amantes cujo destino os fascina. Não é o gostar como viver, por assim dizer, o mesmo amor, poetizado e vulgarizado? E música, quando uma ópera da moda alastra-se como uma inundação imensa, apaixonada, isto não é uma comunhão íntima?

[8] Guyau parece acreditar que a religião deve ser a que mais o elevou no ensino superior, e, é certo, se coloca sob o ponto de vista da religião que se pratica ao preço de longas lutas doutrinárias. Mas a religião praticada, pelo contrário, é o que há de mais elementar no ensino primário. Porém, é uma experiência verdadeira e, ao mesmo

tempo, um corolário das leis da imitação que ainda e, sobretudo, o ensino superior de hoje é destinado. Como contradições de suas perdas, apresenta-se sob uma forma simples e indiscutida, para se tornar o ensino primário de amanhã, como o luxo de hoje é destinado a se tornar o necessário de amanhã, simplificando e diminuindo seus preços. Ao descender da elite à multidão e dos espíritos adultos aos cérebros das crianças, uma doutrina religiosa despoja o seu caráter individual do livre exame e adquire a força de uma sugestão social exercida sob o indivíduo que atravessa o limiar da sociedade; sendo considerado apto de produzir os frutos sociais que se espera dele.

[9] "Qual o povo mais poético e menos religioso que os gregos?" pergunta Guyau, para provar que o gênio artístico é independente do gênio religioso e que o primeiro pode sobreviver ao segundo, substituindo mesmo o segundo... Mas o exemplo é, certamente, mal selecionado. E pode-se perguntar do mesmo modo: "qual o povo mais poeta e mais religioso que os gregos?" Não apenas a genealogia de sua arte, de sua poesia dramática ou épica, de sua arquitetura, de sua escultura, de sua música, é religiosa como o é a de nossa arte e de nossa literatura modernas, mas, ainda, o apogeu do desenvolvimento artístico e poético à época de Péricles e de Fidias, foi marcado pela harmonia mais serena da ciência nascente e da religião desabrochada, harmonia comparável àquela de nosso século de Louis XIV, apesar da impiedade isolada de alguns pensadores, repudiados por um Sócrates ou um Anaxagore, por um Platão e um Aristóteles; e, finalmente, o que deriva da evolução do gênio grego? Para o bizantinismo, para a cristalização religiosa e até mesmo a devoção mais meticulosa e mais completa que o mundo já viu.

[10] No que me concerne, tenho que confessar que tive dificuldade em conciliar estes dois dogmas, no ponto de vista da hipótese da néo-monadologia que já expus em outro lugar. Se, em efeito, a esperança na vida póstuma (e a fé em vidas anteriores) pode se apoiar na noção de mônadas, onde a ciência nos conduz através de tantos caminhos, por outro lado as mônadas, semeadoras eternas de seres e forças, não são em si a negação da substância e da força sem iguais? A objeção não é, contudo, insolúvel, e de onde vieram os nômades, tais como os concebo, em sua simpatia atraente, em sua possibilidade de co-possessão e de penetração recíproca, se si recusa para eles uma fonte comum?

SOUZA, Vancarder Brito. *Sociologia da emoção: resenha*. RBSE, v.2, n.4, pp.168-171, João Pessoa, GREM, Abril de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

*KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Sociologia da Emoção: o Brasil urbano sobre a ótica do luto. Petrópolis, Vozes, 2003, 216p.*

Por Vancarder Brito Souza \*

Nas transformações rápidas porque passa o Brasil contemporâneo, marcadamente o urbano, sentidas e vividas com muita intensidade pelos indivíduos no âmbito do espaço público, as esferas associadas às relações sociais definidas pelo mercado parecem apontar para o recolhimento cada vez maior dos sujeitos sociais em si mesmos. Um estado de enfastiamento, como referido por Simmel na definição de seu homem blasé, no qual as trocas afetivas se mostrariam enfraquecidas frente ao aumento da impessoalidade das relações marcadas pela crescente racionalização, tendo como produto final, um ser freqüentemente angustiado diante da difícil operação de localização de si frente ao mundo social.

Este novo ambiente é produtor e produzido pela intensificação das trocas sociais nas grandes metrópoles. Trocas estas também novas nas maneiras de sentir, ver e expressar o mundo, articuladas sob o signo do desassossego da perda ou do esmaecimento de muitas das antigas balizas do sujeito no mundo em sintonia com o devir social. A morte, o morrer, o luto e as emoções a eles relacionados podem ser apontados como marcos ou indícios de mudanças significativas nos ritos de passagem e re-fundação do social.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury, em *Sociologia da Emoção: o Brasil urbano sob a ótica do luto*, discute os sentidos da morte e do morrer no processo de transformações na contemporaneidade, levantando pistas sobre a constituição do luto no Brasil a partir das experiências dos indivíduos comuns da classe média urbana. Tarefa espinhosa, não só pela dimensão geográfica levada a termo no estudo<sup>[1]</sup> mas, sobretudo,

pela imersão em universos íntimos revirados pela dor e pelo sofrimento da perda de alguém querido.

O livro empenha-se, assim, na função de tecer uma delicada cartografia, ao mesmo tempo espacial e emotiva, do luto no Brasil. Este cruzamento aponta para trilhas através das quais outros interessados possam se interrogar sobre a vivência das emoções e seus desdobramentos na definição das relações sociais em um ambiente de modernidade.

A interrogação dos sentidos sociais da morte e do morrer no Brasil atual, sob a perspectiva da Sociologia das Emoções, como apresentada por Koury, sugere uma alteração da relação estabelecida entre as pessoas e o momento trágico do findar de uma existência. Desta forma, aponta o autor, haveria na atualidade do nosso país um distanciamento das bases de uma sociedade relacional, como trabalhado por Roberto DaMatta. Este curso de modificações, sob a ótica do luto, configura-se em uma das hipóteses da pesquisa, e seria marcado, segundo Koury, pelo "distanciamento em relação ao morto e aos que o perdem" (p.7) , projetando uma nova forma de sensibilidade, na qual a manifestação pública da dor pela perda de um ente querido torna-se cada vez mais estranha ao cotidiano.

Neste cotidiano, marcado pela crescente impessoalidade da modernidade, novos códigos de conduta surgem a cada momento como demarcadores dos limites de ação das pessoas. Em estudo sobre o processo de estabelecimento dos costumes e gostos na padronização da vida social europeia, Norbert Elias já apontava para a necessária introjeção de sentimentos que adequassem a postura de cada indivíduo ao convívio social. Na proposta de Koury, este processo de adequação se mostra sob a forma de outra hipótese, na qual interroga sobre o quão solitário se torna o indivíduo a partir da vivência do luto nas capitais brasileiras.

Em um tempo de acelerações, o ser que vive a dor da perda parece se ver frente a sentimentos ambíguos de reconhecimento e recusa de suas próprias emoções. Sob o signo do mercado e do sucesso, a vida social não parece permitir que seus membros parem para chorar seus mortos como outrora. Koury investiga, então, a constituição da vergonha por se permitir viver a dor da

perda, vergonha por uma possível fraqueza moral identificada pelos outros e relacionada àquele que expressa sua dor.

Interroga sobre os processos sociais de articulação dessa economia dos sentimentos relacionados ao luto e como gradualmente se estabeleceram as bases de experimentação de um novo tipo de enlutamento, no Brasil. Luto fundamentalmente centrado na dimensão íntima e individual, com o enfraquecimento da articulação social de apoio e participação ritual de um tempo passado.

O que faz emergir um conflito entre aquele que sente e o seu meio social ou ambiente moral, onde as necessidades de vivência da saudade, melancolia e tristeza esbarra numa "espessa malha que o contorna" (p. 7), impedindo a expressão social do luto, mantendo-a dentro da pessoa. Obviamente, esta operação se dá sob a marca da vergonha, enraizada numa sociedade que procura se definir antes pela performance e competência de seus membros, que por suas dores ou fraquezas.

Na trilha desta nova forma de sociabilidade relativa à experimentação do luto atual, o autor nos conduz com delicadeza através dos diversos sentidos que seus informantes articulam sobre o sofrimento vivido. Deste diálogo contínuo entre o indivíduo e o seu meio surgem narrativas emocionadas que, ao longo dos cinco capítulos, dificilmente deixarão o leitor indiferente.

As diversas nuances da dor ampliadas, sobretudo, pelo isolamento socialmente imposto ao sentimento de um ser em luto, elaboram um quadro no qual, o "ser discreto" e cada vez mais solitário, vendo negada a possibilidade do abrigo efetivo, seja da família ou da religião, recorre a sua própria subjetividade como último recurso, muitas vezes, pouco eficaz.

O indivíduo que sofre dispõe, cada vez menos, do espaço de apoio e acompanhamento de sua dor. Em outras palavras, do espaço público no qual tradicionalmente a dor da perda de alguém era reparada. Ao contrário, cada vez mais, se vê diante do solitário exercício de recolher-se ao domínio do privado. Só, isolado, portanto, se percebe envergonhado por sentir, tendo que retornar o mais rápido possível aos seus afazeres e obrigações.

Para Koury, "no coordenar o trabalho de luto a realizar-se como unicamente desilusão do mundo, ou como uma conotação solitária de um sujeito em descompasso, em seu sofrimento, do social, intercessão entre o desespero e o tédio, a dor da perda subjetivada e sem expressão social, reproduz-se como ausência de projeto" (p. 198). Nesta perspectiva, a da falta de projeto, quando mais seria necessário, o sujeito encontra-se frente ao acirramento do dilema da modernidade: o desencantamento do mundo como proposto por Weber, face às exigências do desenvolvimento.

Cada vez mais angustiado e só, o homem comum, frente ao imponderável da existência, é coagido a diminuir a expressão social das suas emoções, parecendo dobrar-se, ainda mais, diante de um mundo sem ilusões. Desse modo o livro *Sociologia da Emoção* torna-se um importante instrumento para se pensar o comportamento social em transformação acelerada no Brasil urbano atual. Indispensável em qualquer estante de ciências sociais.

---

\*

Doutorando em Sociologia do PPGS/UFPB.

[1] A pesquisa abrangeu as 27 capitais brasileiras durante os anos de 1997 e 2000, contando com 1.304 informantes e 259 entrevistas abertas, das quais foi definida uma amostra de 130 respondentes para aprofundamentos.

BARRETO, Maria Cristina Rocha. Os significados da amizade: resenha. RBSE, v.2, n.4, pp. 172-176, João Pessoa, GREM, Abril de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

*REZENDE, Claudia Barcellos. Os significados da amizade. Duas visões de pessoa e sociedade. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002. 168p.*

Por Maria Cristina Rocha Barreto<sup>1</sup>

**Os significados da amizade** é um estudo comparativo sobre a amizade em dois contextos culturais bastante diversos que são as cidades do Rio de Janeiro e de Londres. Tarefa, devo dizer, que a autora realiza utilizando uma linguagem descontraída e sensível sem descuidar do rigor científico-metodológico.

Realizando uma incursão em um campo teórico ainda bastante difuso e por explorar, como é o da antropologia da emoção, ela produz um relato informativo não só sobre os significados e práticas sócio-culturais da amizade e suas relações de classe e gênero, trazendo, no caso do Brasil, também elementos raciais em seu bojo, mas, ao mesmo tempo procura "compreender como a linguagem da amizade poderia lançar luz sobre o modo de construir e reforçar hierarquias sociais" (REZENDE, 2002, p. 17).

Esta, parece ser a tarefa que uma antropologia ou uma sociologia da emoção se propõem: investigar os fatores psico-sociais que encontram expressão em sentimentos e emoções particulares e tornar claro como estes sentimentos e emoções estão relacionados com o desenvolvimento de repertórios culturais distintivos nas diferentes sociedades (LINDNER, 1999).

Rezende procura desconstruir algumas noções naturalizadas sobre o "caráter" dos ingleses - frios e fechados - e dos brasileiros - extrovertidos, festivos e sensuais -, aprofundando os tipos de sociabilidades que caracterizam as noções de amizade existentes em cada uma dessas culturas, que mesmo inscritas no que

comumente denominamos "mundo ocidental", apresentam elementos bastante diversos.

A naturalização da amizade como uma preferência individual e, portanto, de cunho pessoal é, como demonstra a autora, pensamento corrente no pensamento ocidental. Por isso as relações de amizade não foram consideradas tão centrais para a sociedade quanto as relações de parentesco e familiares, mas são fundamentais nos processos de socialização. Por esta razão, a amizade, e podemos estender essa conclusão para os sentimentos e emoções de uma forma geral, foi tratada de forma periférica nos trabalhos clássicos da antropologia.

Este é um dos pontos que a antropologia e a sociologia da emoção procuram rever, ou seja, sentimentos de amizade (REZENDE, 2002), humilhação (LINDNER, 1999 e 2001), dor (GUERCI, 1999), luto (KOURY, 1999 e 2003), vergonha e embaraço (SCHEFF, 1997; RETZINGER, 1998), medo (DELUMEAU, 2001), sofrimento social (BARRETO, 2002; DAS, 1997; FARMER, 1997) etc, não são apenas uma questão de emoção (psicológica e individual), mas fazem parte de um processo social e devem ser vistos dentro de contextos mais amplos e como aspectos importantes das interações entre os seres humanos e seu ambiente social e natural (LINDNER, 1999; BARRETO, 2001).

Rezende delimita dois tipos de estudos antropológicos e sociológicos referentes à amizade. Aqueles em que esta é apresentada como uma relação pessoal, privada e voluntária (atributo que a diferencia das relações comerciais ou de parentesco) e negam qualquer traço instrumental na relação. Logo, predomina este caráter voluntarista que constrói a amizade em termos de igualdade entre os envolvidos - pessoas de mesmo estrato social convivendo no mesmo meio.

Esta abordagem não relativiza, de acordo com Rezende, a noção de pessoa envolvida na análise como tendo um caráter histórico e cultural. Este aspecto é analisado no segundo tipo de estudos sobre a amizade, embora seja "uma visão romântica de indivíduo, cuja interioridade definiria fundamentalmente a identidade, devendo ser expressa nas relações" (REZENDE, 2002, p.22). A igualdade não é condição *sine qua non* para o

estabelecimento da amizade, mas os autores vinculados a esta posição demonstram que uma preocupação com o instrumentalismo nas relações é característica da distinção entre as esferas pública e privada que predominou a partir do século das luzes. Essa idéia é uma das angústias para o homem moderno, fruto do individualismo, ou seja, que busca uma forma de aliar as diferenças sociais entre pessoas e grupos ao mesmo tempo em que se tem a noção de que todos são iguais por natureza.

Questões como as de igualdade e desigualdade entre os indivíduos também estão envolvidas em emoções despertadas nos processos de submissão ocorridos nas sociedades altamente hierarquizadas, como mostra Lindner (1999), com a diferença que, neste caso, submeter um indivíduo a outro é necessário à manutenção dos sistemas hierárquicos. Por outro lado, essas atitudes de humildade estão mescladas a ressentimentos latentes entre os subordinados, que podem exigir retaliação ou vingança na primeira oportunidade. Podemos depreender daí que as noções de igualdade e desigualdade permeiam muitos sentimentos, emoções e relações sociais que se mostram fundamentais na construção do auto-respeito, auto-estima com conseqüências diretas na construção da imagem e identidade social do sujeito, e em casos extremos, em sua própria humanidade.

Essa noção de que a amizade seria a associação amizade, intimidade, necessidade de igualdade entre os amigos, contrastando a informalidade das suas relações com aquelas que marcam o mundo do trabalho, deve ser confrontada com as diversas camadas sociais. Rezende demonstra que o que se denomina amizade é um complexo que envolve um sem número de emoções e sentimentos em relação a um outro e que o peso dado a cada uma delas varia de acordo não só com a cultura que está envolvida, mas também com o gênero e a classe social dos indivíduos. A confiança, por exemplo, é uma referência de conduta para todos, no entanto, pessoas dos estratos sociais superiores valorizam troca mais intimista e afetiva, enquanto que os operários valorizavam mais o apoio e a segurança entre os amigos (REZENDE, 2002, p.24). E é no meio social que os indivíduos aprendem os significados e repertórios das emoções ao longo de todo o seu processo de socialização. Aprendem o significado das

emoções, como Koury demonstra com a dor, antes mesmo de as vivenciarem, "como uma categoria implícita e inconsciente construída socialmente em um tempo e em um espaço específico" (KOURY, 1999, p.78). A vivência individual das emoções acrescentaria significados novos ao significado coletivo já expresso atualizando os conceitos culturais das diversas emoções.

Este estudo sobre a amizade realizado por Rezende pode ser considerado uma ótima contribuição para a antropologia das emoções no Brasil, mostrando sua afinidade com autores como Simmel, Weber, Elias e Foucault, que procuram explicitar a emergência de uma subjetividade singular vinculada às mudanças históricas e culturais no mundo ocidental, sem deixar de perceber que, mesmo que o sujeito seja parte de um processo civilizador mais global, mantém alguns princípios e ethos particulares da cultura em que está imerso.

## **Bibliografia**

BARRETO, Maria Cristina R. (2002). "Folha de Pernambuco: o sofrimento humano em um jornal popular". In RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v.1, n.1, pp.61-76. (Disponível em <http://www.rbse.rg3.net>). ISSN: 1676-8965.

BARRETO, Maria Cristina R. (2001). "Individualismo e conflito como fonte de sofrimento social", in Revista Política e Trabalho, n. 17, pp. 16-32. Acessado em 02/05/03: <http://www.geocities.com/ptreview/17-barreto.html>

DAS, Veena. (1997). "Language and body: transactions in the construction of pain" in KLEINMAN, A., DAS, V. & LOCK, M., (orgs.). Social Suffering. Berkeley, University of California Press, pp. 67 a 92.

DELUMEAU, Jean. (2001). História do medo no ocidente: 1300-1800. São Paulo, Companhia das Letras.

FARMER, Paul. (1997). "On suffering and structural violence: a view from bellow" in KLEINMAN, A., DAS, V. & LOCK, M., (orgs.). Social Suffering. Berkeley, University of California Press, pp. 261 a 283.

GUERCI, Antonio e CONSIGLIERI, Stefania. (1999), "Por uma antropologia da dor. Nota preliminar". Ilha, Revista de Antropologia, nº 0, pp. 55 a 72.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1999). "A dor como objeto de pesquisa social". Ilha, Revista de Antropologia, nº 0, pp. 74 a 84.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2003). Sociologia da Emoção. O Brasil Urbano sob a Ótica do Luto, Petrópolis, Vozes.

LINDNER, Evelin (1999). Humiliation and the human condition:

mapping a minefield, Oslo, University of Oslo.

LINDNER, Evelyn. (2002). "Mulheres e terrorismo: lições de humilhação". In RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v.1, n.1, pp.77-94. (Disponível em <http://www.rbse.rg3.net>). ISSN: 1676-8965.

RETZINGER, Suzanne M. and SCHEFF, Thomas J. (1998), Shame as the Master Emotion. Acessado em 02/05/03: <http://sscf.ucsb.edu/~scheff/3.html>

REZENDE, Claudia Barcellos. (2002). Os significados da amizade. Duas visões de pessoa e sociedade. Rio de Janeiro, Editora FGV.

SCHEFF, Thomas J. (2001), "Três Pioneiros na Sociologia das Emoções". Política & Trabalho, n. 17, pp.115-127. Acessado em 02/05/03: <http://www.geocities.com/ptreview/17-scheff.html>

SCHEFF, Thomas (1997), Honor and Shame: Local Peace-Making Through Community Conferences. This paper is a modification of Scheff T, Crime, Shame, and Community: Mediation against Violence. Wellness Lecture Series. 1996, Volume VI. UC-Wellness Foundation Distinguished Lecture Series. Berkeley, CA. Acessado em 02/05/03 <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/6.html>.

---

[1] Doutoranda em Sociologia do PPGS/UFPB e Professora do DCS/UERN.

## Colaboraram neste número:

**Adriano de León.** Doutor em Sociologia pela UFPE e professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB.

**Alain Caillé.** Doutor em Economia pela Universidade de Paris e professor de economia e sociologia da Universidade de Paris 10, (Nanterre). Fundador de *La Revue du Mauss* - Movimento Anti-Utilitarista em Ciências Sociais - que dirige desde 1981.

**Claudia Barcellos Rezende.** Doutora em Antropologia e professora adjunta de antropologia no Departamento de Ciências Sociais da UERJ.

**Cornelia Eckert.** Doutora em Antropologia e professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia social da UFRGS.

**José Palacios Ramírez.** Doutorando em Antropologia e Bem Estar Social da Universidade de Granada, Espanha e pesquisador associado da Universidade de Jaén, Espanha.

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury.** Antropólogo, Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, Coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e do GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem.

**Edições do GREM, 2003.**

**Copyright © 2002 GREM**

**Todos os direitos reservados.**

**Os textos aqui publicados podem ser divulgados,  
desde que conste a devida referência bibliográfica.  
O conteúdo dos artigos e resenhas aqui publicados  
é de inteira responsabilidade de seus autores.**