

4 COMUM

1978

A Sociedade como
Sistema de Significação

A Mensagem dos Astros

As Liberdades que se
tomam com as Mulheres

Radiojornalismo e Ideologia

Comum completa 1 ano de existência. Durante este período, tentamos alcançar o objetivo de abrir um espaço de reflexão universitária, onde a linguagem fosse aberta, clara, franca e livre.

Neste quarto número, publicamos o primeiro capítulo do livro *O Tabu do Corpo*, de José Carlos Rodrigues, a ser lançado pela Editora Achiamé. O texto nos revela a organização da vida social como um processo, onde seus elementos estão carregados de significação. Vale dizer, a sociedade vista como um grande sistema comunicacional.

Aluizio Ramos Trinta escreve sobre a mensagem astrológica. O horóscopo: origens, características lingüísticas e seus aspectos comunicacionais.

O feminismo é o tema desenvolvido por Nilson Lage, que procura dar alguns subsídios para a polêmica criada em torno do movimento feminino, numa sociedade de economia capitalista.

O texto de Carmen Lúcia Matriciano, que fecha o nosso número, nasceu da observação feita pela autora sobre o tratamento dado à veiculação de notícias em duas rádios da cidade do Rio de Janeiro. Ao escolher uma rádio de alta estimulação (Rádio Globo) e outra de baixa estimulação (Rádio Jornal do Brasil), Carmen Lúcia nos indica as características ideológicas assumidas por seus respectivos noticiários, em função da adequação das suas mensagens aos públicos que visam a atingir.

EXPEDIENTE

Conselho Editorial

Carlos Henrique de Escobar
Fernando de Almeida Sá
José Carlos Rodrigues
Nilson Lage

Capa

Ivan Viana

Revisão

Tavares Revitex

Composição, Impressão e Acabamento

Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100 — Petrópolis — RJ

Comum é uma publicação
trimestral da FACHA,
Faculdade de Comunicação
e Turismo Hélio Alonso,
Praia de Botafogo, 266
Rio de Janeiro — RJ
ZC-02 — CEP 22.250

Atendemos pelo
Reembolso Postal.



SUMÁRIO

Editorial	1
A Sociedade como Sistema de Significação — José Carlos Rodrigues	5
A Mensagem dos Astros: Aspectos Comunicacionais de Astrologia — Aluizio Ramos Trinta	41
As Liberdades que se Tomam com as Mulheres — Nilson Lage	55
Radiojornalismo e Ideologia — Carmen Lúcia Matriciano	67

Distribuição:



Rua Frei Luís, 100
Caixa Postal 23 — Tel.: 43-5112
25.600 Petrópolis — RJ

Filiais:

- 20.031 Rio de Janeiro: Rua Senador Dantas, 118-1, Tel.: 242-9571
21.350 Rio de Janeiro: Rua Carvalho de Souza, 152 - Madureira, Tel.: 359-3661
01.006 São Paulo: Rua Senador Feijó, 158 e 168, Tels.: 32-6890 - 36-2064 e 36-2288
01.414 São Paulo: Rua Haddock Lobo, 360 - (ao lado do Colégio São Luis),
Tels.: 256-0611 e 256-0361
12.900 Bragança Paulista: São Paulo — Campus Universitário, Tel.: 433-3675
30.000 Belo Horizonte: Rua Tupis, 85 - Loja 10, Tels.: 222-4152 - 226-0665 e 226-5383
90.000 Porto Alegre: Rua Riachuelo, 1280, Tel.: 25-1172
70.730 Brasília: CLR/Norte - Q. 704 - Bloco A - N° 15, Tel.: 223-2436
50.000 Recife: Rua Conselheiro Portela, 354 (Espinheiro), Tel.: 222-6991
50.000 Recife: Rua da Concorórdia, 167, Tel.: 224-3924
80.000 Curitiba: Rua Alferes Póli, 52, Tel.: 33-1392

Comum, v. 1- n. 4- out./dez. 1978-

Rio de Janeiro, Faculdade de Comunicação e

Turismo Hélio Alonso, 1978-

v. 19 cm. trimestral

Comunicação — Teoria. I. Título.

CDD 001.501

**A SOCIEDADE COMO SISTEMA
DE SIGNIFICAÇÃO**

José Carlos Rodrigues

Este texto é o primeiro capítulo do livro O Tabu do Corpo, de José Carlos Rodrigues, a ser lançado pela Editora Achiamé, Praia de Botafogo, 210/905, Rio de Janeiro, R.J.

*"Tudo oferece um sentido,
senão nada tem sentido".*

Lévi-Strauss

A sociedade humana foi vista tradicionalmente a partir de quadros de referência que lhe eram estranhos. Encarada algumas vezes como um mecanismo possuidor de forças, dinâmica, volume e dispositivos e, outras vezes, como se fosse organismo dotado de necessidades, órgãos e funções — ela não pôde ser entendida em seus próprios termos. Walter Buckley (11, p. 24-36) chamou a estas abordagens, respectivamente, analogia mecânica e orgânica e as viu como inspiradoras de uma multiplicidade de pesquisas e construções teóricas no domínio das ciências sociais. A predominância desses modelos "importados", ao que parece, teve muito a ver com o impacto que causou no pensamento ocidental o desenvolvimento das ciências físicas e biológicas. Todavia, o estado embrionário das ciências sociais não deve ser desprezado na consideração dessa questão.

Modernamente, existe acentuada tendência a se encarar a vida social como um sistema no qual a razão de ser dos elementos que o constituem é significar; da mesma forma, considera-se que as relações entre esses elementos significantes são sempre produtoras de significação. Sob a influência da lingüística saussureana, Lévi-Strauss propôs uma abordagem da sociedade humana que tem por característica fundamental o postulado de que o comportamento humano e as relações sociais constituem uma linguagem. Com este passo, Lévi-Strauss teve o mérito de oferecer

à ciência social contemporânea uma orientação mais intensamente ligada à natureza da sociedade humana, já que o objeto da Linguística é, dentre os fatos sociais, o mais genuinamente humano.

Lévi-Strauss (49, p. 96) acredita — e este é um ponto basilar de sua teorização — que a atividade do espírito humano é a de um estruturador inconsciente que funciona como um ordenador do relacionamento entre o homem e o mundo, não principalmente porque necessite controlar a natureza ou os eventos, visando a fins práticos, mas porque precisa determinar e sistematizar. Privilegiada resultante da atividade do espírito humano, a Cultura consiste, no seu entender, na substituição do aleatório pelo organizado, assegurando assim a existência do grupo humano como grupo.

Por organização, Lévi-Strauss (49, p. 96) entende presença e atribuição de sentido, ou seja, o reconhecimento de que em sutis diferenças e nuances de olhar, de posturas, de maneiras de cumprimentar, de atividades econômicas, de procedimentos rituais, exprime-se um juízo acerca das relações que existem entre quem se olha, se comporta, se cumprimenta, trabalha ou age, e acerca do relacionamento entre estes e outros que não se relacionam diretamente com os primeiros.

Para ele, a organização fundamenta-se num conjunto de normas que estipulam, instituem e convencionam valores e significações que possibilitam a comunicação dos indivíduos e grupos sobre um terreno comum; e as relações sociais que podem ser abordadas do exterior, e que considerariamos funções de uma realidade “objetiva”, supõem sempre outras, que são “concebidas”, que não constituem uma realidade objetiva, porque só encontram existência na consciência ou na inconsciência de um sujeito particular. As primeiras, realidades de “ordem vivida”, são incompreensíveis, fazendo-se abstração das segundas, realidades de “ordem concebida”, que representam os sentidos que a estas realidades vividas se atribuem. Portanto, desde que é fundamentalmente concebida, a sociedade não é simplesmente uma “coisa”, mas uma *construção* do pensamento. As relações sociais envolvem crenças, valores e expectativas tanto quanto interações no espaço e no tempo. A Sociedade é uma entidade provida de sentido e significação.

Animados pelo fascínio do panorama que esta teorização lhes descortinou, os antropólogos atuais começam a deixar as simples

análises de estrutura dos anos 40, de inspiração morfológica, e passam a se interessar vivamente pela análise das categorias do pensamento coletivo e pelo entendimento dos sistemas de pensamento. Como no caso da dualidade língua-fala na lingüística saussureana, o problema da Antropologia Social contemporânea é exatamente o da compreensão das relações existentes entre esses sistemas de pensamento e a experiência social dos indivíduos.

Não obstante a importância da questão para a Antropologia Social moderna, vamos nos esquivar de discuti-la, passando diretamente à consideração das características dessa realidade de pensamento, tomada como sistema de significação.

A Cultura, distintivo das sociedades humanas, é como um mapa que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social. Puramente convencional, esse mapa não se confunde com o território: é uma representação abstrata dele, submetida a uma lógica que permite decifrá-lo. Viver em sociedade é viver sob a dominação dessa lógica e as pessoas se comportam segundo as exigências dela, muitas vezes sem que disso tenham consciência. Podemos, então, inferir que, se a vida coletiva, como a vida psíquica dos indivíduos, se faz de representações, ou seja, das figurações mentais de seus componentes — sendo, então, a sociedade, de natureza intelectual —, o seu conhecimento requer uma teoria social do conhecimento.

Os sistemas de representação historicamente existentes não se podem ter originado senão de efervescência do relacionamento dos indivíduos e dos grupos sociais; mas, ao mesmo tempo, regulam esse relacionamento, de forma que as questões relativas ao seu nascimento — como na anedota do ovo e da galinha, ou como o problema da origem do mundo para os nossos cientistas naturais — não podem ser colocadas em termos de uma relação causal simples, mecânica e puramente empírica.

O fato é que, uma vez constituídos, os sistemas de representações e sua lógica são introjetados pela educação nos indivíduos, de forma a fixar as similitudes essenciais que a vida coletiva supõe, garantindo, dessa maneira, para o sistema social, uma certa homogeneidade. Essas categorias do pensamento coletivo são, pois, verdadeiras instituições fixadas em nossas almas pelo

processo da socialização. Na expressão de Marcel Mauss (60, p. 272), "os homens se reúnem tanto em torno das idéias comuns, religião, pátria, moeda, como sobre sua terra".

Mesmo que, diacronicamente, possamos levantar a hipótese plausível de que os sistemas de representação têm sua origem na morfologia social, a ligação entre eles e os sistemas morfológicos não é de forma alguma direta. As produções míticas, artísticas e rituais, as crenças, os valores e os costumes não têm caráter instrumental e pragmático o maior número de vezes, mas são expressões metafóricas ou metonímicas, muitas vezes inconscientes, cujas finalidades são teóricas, estéticas, antes que de ordem prática. No dizer de Sapir (65), "o indivíduo e a sociedade, num jogo interminável de gestos simbólicos, constroem a estrutura piramidal chamada civilização. Nessa estrutura muito poucos tijolos tocam o chão". Respondendo ao argumento de que as espécies naturais eram escolhidas para representar porque eram boas para ser comidas, Lévi-Strauss (49, p. 131) retrucou que elas foram consideradas boas para ser comidas porque antes foram consideradas "boas para pensar".

De natureza prática ou teórica, os sistemas de representação atuam como uma grade que se estende sobre o mundo, buscando classificá-lo, codificá-lo e transformar suas dimensões sensíveis em dimensões inteligíveis. São como uma rede, cujas malhas instituem os domínios da experiência sobre um terreno antes indiferenciado e estabelecem os limites dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos; como códigos constituídos, aplicam-se a esses componentes para decifrá-los, pois, ao dividir os domínios da experiência, os sistemas de representação estabelecem cortes e contrastes e instituem diferenças. Saussure (67) nos ensinou que a diferença faz o sentido: a partir daí, as coisas, os comportamentos, os pensamentos e os sentimentos se constituem em mensagens significantes.

Os sistemas de representação, se funcionam dessa maneira, são, pois, *sistemas de classificação*. Nesse sentido, isto que as pessoas chamam normalmente de "mundo real" é inconscientemente *construído* a partir dos códigos da sociedade. O cérebro humano seleciona e processa as informações que lhe oferecem os órgãos dos sentidos segundo um "programa" que lhe é introduzido pela socialização. A consciência individual tem a impressão

de estar lidando com um mundo intrinsecamente ordenado. Entretanto, essa ordem postulada pela Cultura não se confunde com a ordem da Natureza, nem é apenas uma substituição de uma ordem natural por outra que não o seja; também não é um ordenar específico de coisas já existentes no mundo: ela institui no mundo *novos* elementos, imprevisíveis, inconhecíveis e mesmo inexistíveis sem a lógica que lhes é imposta.

Se esta estruturação que ordena o mundo e as relações sociais não está *no* mundo como realidade objetiva, mas figura como fenômeno psíquico, consciente ou não, nas mentes dos indivíduos, e se esta ordenação é culturalmente variável segundo as diferentes sociedades, que a introduzem nas mentes dos indivíduos, ela só pode ser de natureza abstrata e conceptual. Alguns antropólogos, contudo, acreditam que a estrutura social seja alguma *coisa* existente *na* sociedade, algo que está "lá" na sociedade. Para estes, a estrutura social confunde-se com os dados empíricos, dos quais é uma classe especial e privilegiada: a estrutura é, então, sempre apreensível se se "aprofundar" um pouco mais a análise. A estrutura é, pois, algo inarredável, absoluto, que jaz "no fundo" da ordem social, como determinados dispositivos dos mecanismos, ou certos órgãos e funções dos organismos.

Os antropólogos que se esforçam por ver os sistemas sociais como sistemas de significação tendem a acreditar que a estrutura desse sistema lógico de classificação é também de ordem lógica e abstrata, e partem do postulado, para o qual Saussure havia chamado a atenção, de que *nada há de absoluto no domínio da linguagem*. Dessa forma, qualquer conjunto de dados pode apresentar várias estruturas lógicas, diferentes, conforme variem os pontos de vista, em que, em relação a ele, se situe o observador. A estrutura, portanto, para estes antropólogos, é construída *sobre* dados, *a partir* de dados, mas não é um dado nem se confunde com eles. O observador toma os dados como mensagens que tenta decifrar e procura explicitar os códigos nos quais estas adquirem sentido. Tanto quanto para os sujeitos da vida social, a estrutura aparece ao observador como realidade de razão e ele deve assumir o máximo cuidado para não "coisificá-la" (50, cap. 15).

Todavia, a discussão epistemológica que começamos a esboçar, não é nosso objetivo presente. Interessa-nos saber as características do código que estrutura o mundo e o comportamento

físico, intelectual e sentimental dos indivíduos enquanto membros de grupos sociais, prevendo o número e a qualidade das respostas possíveis, requerendo ora um comportamento formal, ora um proceder informal, definindo um sistema de posições sociais às quais atribui direitos e obrigações e possibilitando certeza e segurança onde é definido, ou produzindo, na alma dos indivíduos, temor, insegurança e confusão quando é indeterminado e impreciso.

Pela natureza do seu espírito, o homem não pode lidar com o caos. Seu medo maior é o de defrontar-se com aquilo que não pode controlar, seja por meios técnicos, seja por meios simbólicos. Este código estruturador gera a lei e a ordem, e a expectativa de organização responsabiliza-se por todo o medo à anarquia e à confusão de domínios que por definição devem-se manter separados. A possibilidade de que as categorias venham a perder o controle que exercem, ou parecem-lhe exercer, sobre o mundo repercute como verdadeiro pânico em sua consciência. Por esta razão, o homem reconhece a existência de algo intrinsecamente bom e virtuoso na lei e na ordem.

A consequência é que qualquer estrutura de idéias está investida de poderes que cumprem a missão de se oporem aos poderes antagônicos da ausência de estrutura e do comportamento desviante dos indivíduos. Dessa forma, esses poderes reconhecem e preservam os limites das categorias estabelecidas, protegendo as estruturas formais de autoridade das energias emanadas do exterior do sistema social ou de áreas menos articuladas do mesmo. Por essa confrontação de forças intra e extra-estruturais, o sistema desenvolve o seu interminável esforço de criar contornos e definir formas sociais.

O extra-estrutural foi considerado "marginal", "dissfuncional" ou "patológico" pelos autores de orientação mecanicista e organicista, e por isso mesmo tendeu a ser relegado a um plano menos valorizado de suas atenções. Para a abordagem significacional, de inspiração saussureana, que se apóia numa lógica binária (em que a existência de cada termo supõe a de outro que lhe é oposto, e em que o sentido de cada elemento é uma resultante da oposição dos seus componentes aos componentes dos sentidos de outros elementos dos quais se distingue), o extra-estrutural é uma con-

dição *sine qua non* da constituição do sistema da própria estrutura. Para a análise significacional, portanto, levando o raciocínio às conseqüências mais profundas, a própria ausência de significação se constitui na possibilidade de qualquer significação. Contrariamente, então, ao seu estatuto na abordagem tradicional, o extra-estrutural, embora diferente do que é estruturalmente instituído e desejável, tem sua consideração não menos imprescindível nos quadros de uma análise simbólica.

Este ponto merece um melhor detalhamento. Para Victor Turner (71, p. 93), o modelo básico da sociedade é o de uma estrutura de posições e de repartições de domínios. Sendo, os sistemas de classificação, construções intelectuais, e desde que o pensamento não é idêntico à realidade que lhe é exterior, ao mundo real, qualquer sistema de classificação dá nascimento a anomalias, o que significa que qualquer cultura está destinada a enfrentar eventos que desafiam os seus limites interiores e exteriores, bem como os seus princípios e as definições que estes princípios estabelecem. Tais eventos são elementos que não se conformam às definições culturalmente postuladas, ou que pertencem simultaneamente a domínios diferentes incompatíveis, ou elementos intersticiais que se situam exatamente sobre os limites entre os domínios que as categorias sociais definem. Mary Douglas (18) vê esses elementos desafiadores, como pertencendo a dois conjuntos básicos: o das coisas "anômalas", isto é, que não preenchem determinado conjunto ou série, e o das coisas "ambíguas", ou seja, passíveis de duas interpretações. Reconhece, entretanto, que para efeito das relações sociais ambos desempenham o mesmo propósito prático.

Para Douglas (18), Leach (43) e Turner (69, 71), onde o sistema reconhece posições explícitas e definidas, reconhece também poderes controlados, conscientes e aprovados; onde o sistema é ambíguo e hesitante, poderes incontrolados, inconscientes, desaprovados e perigosos. Tudo o que representa o insólito, o estranho, o anormal, o que está à margem das normas, tudo o que é intersticial e ambíguo, tudo o que é anômalo, tudo o que é desestruturado, pré-estruturado e antiestruturado, tudo o que está a meio caminho entre o que é próximo e predizível e o que está longínquo e fora de nossas preocupações, tudo o que está simultaneamente em nossa proximidade imediata e fora do nosso con-

trole, é germe de insegurança, inquietação e terror: converte-se imediatamente em fonte de perigo.

Uma consideração mais próxima de nossas existências cotidianas tornará mais clara a questão. David Sudnow (68), num livro em que estuda a organização social destinada a lidar com a morte em dois hospitais americanos, relata alguns acontecimentos fatais que causaram pânico, surpresa e comoção entre as pessoas que constituíam o corpo de funcionários do estabelecimento. O primeiro foi o assassinio de uma pessoa nos domínios do hospital; o segundo, o suicídio de um paciente psiquiátrico, e o terceiro, a morte acidental de um técnico de Raios X, eletrocutado quando manipulava a máquina. O pânico e a comoção, com que as pessoas enfrentaram, nesses casos, a morte, num contexto em que ela faz parte da rotina diária, tem a ver com o fato de que essas mortes não são mortes *de* hospital — ou seja, ocorridas de acordo com um conjunto de normas que admite a morte como rotina e que dispõe de um sistema de expectativas capaz de desconhecer, atenuar ou neutralizar o seu impacto —, mas mortes ocorridas *no* hospital, isto é, fora das possibilidades de controle do sistema institucionalizado.

Os nossos veículos de informação exaltam-se na cobertura de acidentes (desastres, quedas de pontes e viadutos, terremotos, etc.) para nos conscientizar da morte catastrófica de algumas dezenas de pessoas, enquanto pronunciam-se mais moderadamente acerca dos milhares ou milhões de pessoas que morrem periodicamente em consequência de guerra ou de fome. O fato é que, de um ponto de vista simbólico, os primeiros nos aparecem como mais inquietantes e ameaçadores, porque se produzem fora do nosso universo de controle, além das fronteiras da estrutura social, colocando em risco toda a ordem estabelecida e toda a sistematização da nossa apreensão do mundo. Estes eventos “catastróficos” denunciam a precariedade da condição humana, na sua insegurança estruturadora, ao passo que os outros são um modo particular de operação da estrutura social e, consensualmente ou não, produtos de uma vontade humana, cujas consequências são perfeitamente previsíveis.

Compreendemos, por essa perspectiva estrutural, por que a madrugada (tempo que se situa *entre* um dia e outro) é o tempo estruturalmente conveniente para a prática de certos delitos e

para a vida de certas pessoas; por que as esquinas (que se situam *entre* uma rua e outra) são lugares considerados adequados para a prática de certos ritos, de certo tipo de comércio e para a permanência de certas categorias de pessoas; podemos entender por que as estações ferroviárias e rodoviárias (que simbolicamente são portas e limites das cidades), bem como as zonas de transição entre diferentes bairros, são campos onde germinam aqueles tipos de pessoas e atividades que alguns integrantes da escola sociológica de Chicago chamaram de "parasitas sociais"; por que a "meia-noite" desempenha funções importantes nos filmes de terror; por que se celebra ritualmente a passagem do Ano Novo; por que se preservam os orifícios do corpo (que são uma espécie de "abertura") em alguns procedimentos rituais que tratam de "fechar o corpo". Todos esses fenômenos são, de certa forma, intersticiais.

Analogamente, temos alguns elementos que se nos apresentam como ambíguos, como o sapo (que simultaneamente é vivo e frio, e anda ao mesmo tempo no chão e no ar), ou o morcego (simultaneamente mamífero e voador e "vidente", ao mesmo tempo que "cego"), ou a coruja (que enxerga no escuro). Podemos entender por que é que algumas figuras que nos parecem perigosas são representadas por meio do recurso a domínios díspares e incompatíveis: o lobisomem, o demônio (pés de cabra, chifres de bode, tronco humano, rabo, feições caninas, asas de morcego, etc.), a sereia (como a conhecemos atualmente, ao mesmo tempo mulher e peixe), o peixe-boi e o boto (concomitantemente mamíferos e peixes). Esclarecemo-nos por que as prisões, os elevadores, os banheiros, os velhos, as crianças, os mendigos e os estrangeiros, por estarem simultaneamente em contacto com a sociedade, mas, em certos planos, isolados dela, requerem de nós uma atitude especial.

Recordo-me de um acontecimento pitoresco ocorrido na cidade de Ouro Preto, quando, com uma certa provocação, perguntei ao rapaz que trabalhava como cicerone de uma das igrejas barrocas do local para que servia a segunda das portas da igreja (como se sabe, nas igrejas desse tipo há duas portas, colocadas uma imediatamente atrás da outra, sendo que a primeira estabelece comunicação com o mundo exterior e a segunda, sempre fechada, permite a passagem dos fiéis apenas pelos lados, para atingir

o interior do templo). Respondeu-me o rapaz que esta porta tinha a função de impedir que o vento que penetrava a construção atingisse as costas das pessoas que estavam dentro dela, ou apagasse as velas. É provável que a porta desempenhasse a função técnica a ela atribuída pelo guia turístico, mas, além disso, parece que desempenhava também a função ritual (simbólica) de separar, ao nível da edificação, uma parte do espaço sagrado da outra na qual se realizam atos que não são sagrados (manipulação de dinheiro, etc.). Nesse espaço intermediário e ambíguo situava-se, além disso, a pia batismal (onde se faz a transição do neófito) e o pote de água com a qual os fiéis se benziavam ao penetrar ou ao deixar o templo. Este acontecimento ilustra o fato de que as categorias do pensamento, seus limites e suas relações não figuram necessariamente explícitos na consciência dos indivíduos, podendo ser inconscientes. Todavia, são possíveis de ser apreendidos pela consciência do cientista social.

As sociedades dispõem, contudo, de meios simbólicos de lidar com estas forças numinosas, canalizando-as, atenuando-as ou evitando-as. Nos ritos mágicos, por exemplo, o homem imagina que o controle que tem sobre as idéias permite-lhe exercer controle sobre as coisas. Van Gennep (32) demonstrou que os ritos de passagem atuam como instrumentos de exercer controle simbólico sobre os perigos inerentes às fases de transição entre posições ou estados constituídos pela estrutura social. Roberto da Matta (14) mostrou como o complexo de crenças *Panema* opera a conversão de um sistema regido pela probabilidade e impossibilidade de previsão — que faz parte do universo das normas sociais, mas não é completamente controlado por ele — em um sistema regido pela determinação.

Estes meios de controlar as coisas anômalas, incertas, ambíguas, estranhas e intersticiais (que tendem a romper as categorias estabelecidas), representam uma reação contra algo ameaçador. E, quanto maior a reação, maior a evidência de que as coisas contraditas são valorizadas socialmente. As regras de evitação das coisas incertas, obscuras, vacilantes, irregulares, excepcionais e aberrantes afirmam e reafirmam as definições categoriais a que tais coisas não se conformam.

Ante a incapacidade do homem de ter uma experiência com sentido isolado das codificações do grupo social, a ordem nômica institucional ergue um escudo, para defendê-lo do supremo pânico da solidão e da desordem, legitimando as estruturas institucionais. Ao mesmo tempo, porém, a sociedade necessita dos fenômenos que rejeita, porque, por oposição, exprime-se positivamente através deles, numa expressão em que seus conteúdos adquirem sentido através do que repelem, e através da qual ela faz-se significar a si própria.

A era do Homem não é o primeiro capítulo da história do mundo e provavelmente não será o derradeiro. Seu aparecimento é resultante de processos biológicos que não são eventuais acidentes aleatórios: a Natureza é regida por uma ordem. Parte do Homem, o cérebro humano é parte da Natureza e está submetido a suas leis. A Cultura é produto dessas leis: um modo — dentre outros — de operação do aparelho cerebral. É parte da Natureza e uma de suas formas de manifestação.

A Cultura instaura o que chamamos Natureza do Homem e tem a ver com as condições orgânicas sociais que dialeticamente relacionadas lhe estão na base. Não há comportamento humano fora da Cultura, ou resultante de qualquer abstração que se faça desta. Os comportamentos antropóides não são comportamento humano, e aqueles que se formam em situação de isolamento (meninos selvagens) não são ilustrações de uma Natureza Humana primordial, liberada das roupagens acessórias da Cultura, mas casos que antes deveriam ser vistos como monstruosidades naturais ou culturais (54, p. 37).

Vimos que a Cultura se constitui como um sistema de representações, uma atividade que consiste em estabelecer as rupturas, os contrastes e as distinções indispensáveis à constituição do sentido do mundo, das coisas e das relações sociais. Convém-nos agora examinar — tomando por critério selecionador as necessidades da análise a que procederemos nas seções posteriores desse trabalho — alguns contrastes estruturalmente requeridos para a construção do sentido deste (neste) sistema de significação que é a vida social.

A Cultura e a Natureza

A Cultura só apresenta o seu próprio sentido na mente dos indivíduos (nos termos da lógica que temos procurado seguir) a partir do momento em que delimita os seus contornos externos, opondo-se a uma "não-Cultura". Se a Cultura é o atributo distintivo da Humanidade, como crê a maioria dos antropólogos contemporâneos, a distinção entre Homem e não-Homem figura como preocupação primordial no seio de todos os sistemas de pensamento.

A condição lógica de identificação da Cultura enquanto Cultura é a de opor-se à Natureza, assim como a condição logicamente necessária a uma cultura particular de reconhecer-se como cultura específica em sua individualidade é a de opor-se, como um "nós", às outras culturas, consideradas um "outros" ou "eles". Frequentemente afasta para o lado da Natureza as outras culturas, realizando, assim, num gesto único, duas operações: lançadas para o domínio da Natureza as outras culturas, reconhece-se como a Cultura — absoluta, única e universal.

Contudo, essa dualidade conceptual vigora em dois níveis de aplicação que devem ser mantidos cuidadosamente distintos: a) operando na mente do observado, do indígena, e b) concebida pela mente do antropólogo, do cientista. Na mente do observador, do cientista social, a dualidade tem o caráter de uma explicitação conceptual e de uma generalização às quais não atribui juízo de valor e que pretende integrar mais do que dicotomizar, ou que, mesmo quando dicotomiza, reconhece ser este um gesto artificial cujo propósito é antes metodológico que substantivo.

Para o antropólogo, é natural tudo o que não depende da tradição social, tudo o que não é comportamento aprendido, tudo o que transcende o domínio das normas, dos hábitos, dos costumes, tudo enfim que é universal e que, portanto, não é peculiar a nenhum grupo social humano particular. Por oposição, entende por Cultura tudo o que é particular a determinada sociedade e depende de suas regras.

Ao nível do indígena, a categoria de "Natureza" é um fato cultural; o "natural" confunde-se com o culturalmente definido como natural. Variável culturalmente, a categoria de "Natureza" é particular a cada sociedade e tem muito a ver — ao mesmo

tempo como causa e como consequência — com as relações que cada sociedade mantém com a Natureza real. Como diz Mircea Eliade (26, p. 129), falando do “homem religioso”, “a natureza não é jamais natural”.

Num ou noutro dos planos de sua existência, a oposição entre Natureza e Cultura nunca é real, pois, se, para o cientista, por um lado, a Cultura é uma manifestação especial da Natureza e uma forma particular, entre outras, do relacionamento social, na mente do indígena, por outro lado, a “Natureza” é uma criação artificial da Cultura para afirmar a sua existência e originalidade. Num caso, a oposição representa um instrumento metodológico criado pela mente do cientista social para melhor divisar seu ponto de partida e seu prisma de observação: não é para ele nem um dado primeiro nem um aspecto objetivo da ordenação do mundo; no outro caso, a oposição é uma obra defensiva, um artifício significacional, destinado a fazer com que a Cultura se identifique e se reconheça a si própria.

Desde que construída socialmente, a idéia de Natureza é variável culturalmente. Há culturas que não a expressam consciente e explicitamente: algumas crêem numa antinatureza e num comportamento antinatural; certas culturas acreditam em uma realidade sobrenatural, enquanto outras não fazem distinção entre natural e sobrenatural; nossa própria concepção de uma ordem e de uma lei “naturais” não existe em alguns povos. Para alguns, o universo é uma ordem moral, ou social, submetida não ao império da natureza, mas à ordem dos costumes ou dos ritos.

Mas não são apenas as categorias de Natureza e Cultura que variam socialmente: a relação entre elas também varia segundo as culturas. Enquanto o nosso pensamento corresponde a uma cultura que alguns consideram alienada da Natureza (por exemplo Leach 45, p. 183), o das Hidatsa corrobora uma cultura solidária com a natureza enquanto valorizamos a ordem social, alguns indígenas australianos preferem valorizar a ordem natural (Kluckhohn 40, p. 453), sendo o equilíbrio dessas ordens importante para o bem-estar dos membros de ambas as sociedades, e, por isso mesmo, mantido por uma série de ritos e atos. Diferentes culturas enfatizam diferentemente os termos da oposição

Natureza/Cultura: algumas culturas orientais, por exemplo, tratam de promover integração entre os termos antitéticos, ou seja, transformar a "barra" em um "hifen" (56), tentativa que não nega a oposição, que, aliás, continua real exatamente porque é negada.

Como conseqüência, a própria concepção de Natureza Humana torna-se variável culturalmente. Quase todos nós temos dificuldade de admitir que comportamentos que sempre associamos à "natureza humana" não são absolutamente Natureza Humana, mas comportamentos aprendidos, de uma variedade particular. Crenças, para nós fundamentais, como os nossos conceitos de "masculinidade" e "feminilidade" são mostradas pela Antropologia como susceptíveis de variar largamente de uma cultura para outra, conforme demonstrou Margareth Mead (61); enquanto para a cultura hispano-americana o homem encontra-se submetido à natureza, os americanos crêem o inverso e os chineses dos séculos mais recentes postulam uma integração; enquanto para umas culturas a natureza humana é boa (segundo critério que cada uma define a seu bel-prazer), para outras ela é má, enquanto outras consideram o problema improcedente e não cogitam absolutamente do mesmo. Para umas, a Natureza Humana é boa e corruptível ou boa é incorruptível; para outras, é má e alterável, ou definitivamente má.

Isto significa que, embora queiramos adiar a discussão da polêmica questão da repressão da Natureza pela Cultura — a qual, nos termos em que colocamos o problema, parece basicamente ideológica —, estamos com Durkheim quando afirma que "o homem que a educação deve realizar em nós não é o homem tal qual a natureza o faz, mas tal qual a sociedade quer que ele seja" (22, p. 117-8). A concepção que o homem tem de si mesmo, portanto, é função da estrutura social.

Não obstante a oposição sempre presente, toda sociedade volta-se para a Natureza, em busca de elementos escolhidos para representar as frações e as relações sociais; procura nela os significantes do seu sistema. Em quase todas as sociedades, as relações sociais se pensam com o auxílio de relações retiradas ou atribuídas à natureza. Lévi-Strauss (53,55) demonstrou como o totemismo e o sistema de castas realizam separações entre elementos sociais, inspirando-se em diferenças entre elementos naturais

ou culturais, respectivamente, e como eles conotam a separação de uma qualidade cultural no primeiro caso e natural no segundo; é ele ainda quem ensina que os sistemas culinários, destinados a promover a transformação de elementos naturais em elementos culturais, são também inconscientes sistematizadores do pensamento e da ação. Não fazemos coisa diferente quando classificamos as torcidas dos nossos clubes de futebol a partir de uma inspiração análoga à do totemismo ("urubus", "bacalhaus", "galos", "periquitos", "cachorros", "gatos", etc.) ou do sistema de castas (se inserirmos o "pó-de-arroz" — elemento da cultura, que designa um grupo de elite, considerado como sendo "naturalmente" diferente).

Esta relação da Cultura com a Natureza coloca-nos diante de um dos mais efervescentes debates da Antropologia Social contemporânea: o da origem da noção de ordem. Emerge a noção de ordem da natureza ou da sociedade? É provável que uma ordenação de origem social seja *projetada* sobre a natureza, o que se dá, por exemplo, quando pensamos a gestação humana como tendo duração de nove meses (categorização de um ritmo cultural) e não nove períodos menstruais (ritmo natural) —, projeção antropocêntrica que produz um mundo antropomórfico. Posição primeira, que parece ser a de Durkheim e Mauss (21). Para Radcliffe-Brown (64, p. 164) não se trata exatamente de uma "projeção" da sociedade sobre a natureza, mas antes de uma "incorporação" da natureza pela sociedade, já que não são todos os fenômenos da natureza os incorporados pela sociedade: a ordenação das relações sociais seria então concebida a partir de um modelo de ordem que os homens teriam *percebido* na natureza (leis, regularidades, propriedades, etc.); segunda posição, para a qual a ordem é constatada e depois incorporada. Mas, enquanto Radcliffe-Brown não nos disser quais são os princípios que regem esta constatação e esta incorporação, deixará a questão cair no domínio do acaso — o que significa colocá-la fora do da ciência. Uma terceira posição, a de Mallinowski (57, p. 44-7), considera que os elementos naturais seriam incorporados e conhecidos pelo fato de serem úteis, ao que Lévi-Strauss (55) retruca que as espécies animais e vegetais não são conhecidas pelos fatos de serem úteis: "são decretadas úteis ou interessantes, porque são primeiro conhecidas".

Lévi-Strauss adota uma posição que, sob certos aspectos, poderia conciliar Durkheim e Radcliffe-Brown. Para ele, a conexão existente entre a natureza, a morfologia social e o pensamento não é direta e sofre uma série de mediações simbólicas; além disso, sem abandonar o primado da Cultura, que "conhece" antes de "usar" ou de se "interessar", e que atribui valor simbólico aos elementos utilizados ou rejeitados, Lévi-Strauss admite que as propriedades "objetivas" e intrínsecas do mundo vegetal ou animal propõem ao homem um método de pensamento, motivando a incorporação. O fato de que a água seja utilizada largamente para significar "purificação", ou de que a circulação tenha significado frequentemente "iniciação" e que a fumaça sirva para referir-nos ao "etéreo", ao "volátil" e ao "imaterial", não deriva de um ditame, de uma *imposição* material desses elementos, nem somente da difusão cultural: resulta de eles nos *proporem* algo; resulta não de serem primariamente bons para lavar, começar ou desprender: mas de serem "bons para pensar". A noção de ordem, tendo seu berço localizado, explica-se, entretanto, dialeticamente: conjuga a ordem da Natureza e a ordem da Cultura (55, p. 36-7).

O Sagrado e o Profano

A dualidade Natureza-Cultura desenha os contornos de um sistema social e o institui como bloco significativo: funda o sentido. Edificado o bloco, seus compartimentos internos devem significar: outros contrastes, outras oposições emergirão na cena. Dentre estas, a que existe entre o Sagrado e o Profano, um dos mais importantes articuladores do sentido na estrutura social. Vejamos como.

Na mente dos indivíduos, o Sagrado e o Profano são maneiras de serem as coisas. Duas modalidades de ser no mundo: tudo o que é objeto de interdição é Sagrado, ao passo que o Profano é aquilo a que estas interdições se aplicam. Eis a mais simples definição: o Sagrado e o Profano são completamente diferentes e opositivos.

O ser sagrado é o ser proibido que não pode ser violado, do qual não ousamos nos aproximar, porque ele não pode ser tocado.

Está permanentemente protegido desse contato pelas interdições que o isolam e protegem do profano. Tudo o que é sagrado existe à parte: não pode ser colocado em pé de igualdade com o que é profano e muito menos estar com ele misturado.

Qualquer contato indevido tem por efeito a sua profanação, ou seja, o desaparecimento dos atributos que o constituem. Por isso, as relações com ele devem observar prescrições rituais que contêm as fórmulas de separação e de demarcação que regem as condições e as modalidades desse relacionamento. Por detrás destes ritos, figuram as crenças sobre os perigos de se cruzar as fronteiras interditadas e que transformam o sagrado em objeto de respeito e temor: os Tikopianos acreditam que aquele que inadvertidamente tocar a cabeça do chefe correrá grande perigo; acreditou-se na morte do ímpio que tocasse a Arca do Tabernáculo; para os ingleses, na época dos Tudor, as vestes do rei tinham o poder de curar escrófula; cremos na necessidade de respeitar e comportar-nos de maneira especial em relação às imagens dos santos e à água-benta.

A idéia do Sagrado não é fácil de se expressar, na integralidade de seu sentido, nos idiomas modernos. Não é simples sinônimo de puro, santo ou venerável, em português. Em razão dessa dificuldade semântica, Radcliffe-Brown (64, p. 169) propõe, como alternativa, as expressões relação ritual e atitude ritual, querendo, por meio delas, fazer referência a um modo de proceder que inclui o respeito e o temor que tradicionalmente são requeridos como atitudes no relacionamento com determinados objetos. Na atitude do católico com relação à Hóstia Sagrada, ou ao altar das igrejas, podemos ver exemplos claros dessa relação ritual: isto é, a suposição de um conjunto de atitudes obrigatórias e especiais que se devem observar diante desses objetos.

A terminologia de Radcliffe-Brown tem, ademais, o mérito de não permitir que a sacralidade seja centrada no objeto sagrado, mas na *atitude*, na *relação*. A sacralidade é um *atributo* que depende da natureza de situações particulares, indicando, não valores absolutos, mas, contrariamente, situações respectivas. Um homem, que é ordinariamente profano, é sagrado quando se torna nosso hóspede; um ministro tem um grau ou tipo de sacralidade aos olhos do povo e outro diante do rei; as famílias Brâmanes são mais sagradas que umas e menos que outras. Além disso, as

atitudes rituais podem variar de formas indefinidas até formas altamente organizadas, de formas explícitas, defendidas e reconhecidas, a formas inconscientes, rejeitadas ou latentes. A terminologia permite ainda conceber claramente que as pedras, árvores, etc., que se consideram sagradas, são meros significantes, que *representam* e que *mostram* o Sagrado, não sendo, portanto, adoradas ou temidas enquanto simples pedras ou árvores. A atitude ritual básica para com o Sagrado consiste em não permitir que este entre em contato com o Profano e, mais importante, em evitar que coisas sagradas de espécies diferentes sejam postas em contato.

Estas duas interdições configuram o que na literatura etnológica classificou-se de *tabu*. O *tabu* isola tudo o que é sagrado, inquietante, proibido, ou impuro; estabelece reserva, proibições, restrições; opõe-se ao ordinário, ao comum, ao acessível a todos. As pessoas e objetos *tabu* são sede de extraordinária energia e de uma força incomum — espécie de carga elétrica que se abandona incontinenti sobre o transgressor, ou sobre aquele que não se muniu dos cuidados rituais de conduta diante do objeto sagrado. A característica principal do *tabu* é a de que não existem mediações entre a transgressão e a punição, derivando a segunda automaticamente da primeira.

Esta força é o elemento-base do Sagrado; é a raiz comum das crenças de sacralidade; é o *mana*. O *mana* não é apenas uma força: é ação, é qualidade, é estado e eficácia. Não é um poder pessoal ou localizado. É um poder ou potencialidade generalizada de produzir efeitos. Não é esta ou aquela força, mas a força. Corresponde ao *Manitu* dos Algonquinos, ao *Orenda* dos Iroqueses, ao *Walkan* de alguns indígenas da América do Norte, ao *Nyoro* dos Muhanos: em todos, o reconhecimento de uma "eficácia" que não se situa em parte alguma de maneira definida e está em todas as partes; de algo que não possui significado intrínseco, mas é condição de toda significação.

Durkheim demonstrou a origem e o caráter sociais do *mana* e erigiu-o como categoria do pensamento coletivo: afinal, nos termos durkheimianos, de onde poderia provir a idéia de força? O *mana* é fonte do Sagrado. Tudo o que é sagrado, tudo o que

é *tabu*, tem *mana*. Tudo o que se liga essencialmente à vida do grupo, tem *mana* e é sagrado. Tudo o que diz respeito ao que é crucial na estrutura social deve ser separado e resguardado. O *mana* impõe uma classificação das coisas e fundamenta juízos sobre elas (23).

Ao venerar as forças e as divindades, o homem cultua e respeita sua sociedade simbolicamente representada. A função da atitude ritual é a de expressar e manter a solidariedade do grupo, de onde provém toda bênção e toda ameaça. O Sagrado é a fonte de nossa experiência do valor permanente da sociedade; ao cultuar os deuses e as forças, o homem está admitindo e confirmando em si e para os outros a experiência dos poderes protetores que formam a sociedade: os deuses, como a Cultura, impõem determinadas regras de comportamento e estão prontos para punir ou perdoar os transgressores.

Durkheim reconhece duas formas diferentes de manifestação do Sagrado: o Sagrado Puro e o Sagrado Impuro. Ambas relacionam-se com o Profano da mesma maneira: é-lhes vetado qualquer contato. Todavia, inspiram reações diferentes: em um caso, o respeito; no outro, o horror. O Puro e o Impuro são variedades de um mesmo gênero e não estabelecem solução de continuidade no terreno da sacralidade.

Contudo, não podem ser postos em contato: existe entre o Sagrado Puro e o Sagrado Impuro uma repelência igual à que separa o Sagrado do Profano. O contraste entre eles é o mais extremo possível: o Impuro nega e contradiz a Pureza.

Para Durkheim, essa dualidade do Sagrado corresponde a uma outra dualidade — a da vida social: “há entre o sagrado fasto e o sagrado nefasto o mesmo contraste que entre os estados de euforia e de disforia coletiva” (23, p. 422). O primeiro inspira-se na estrutura social e reproduz os seus poderes: os do definido, do estável, do seguro; o segundo representa os poderes do infra-estrutural, do pré-estrutural ou do extra-estrutural: os do indefinido, do incerto, do instável. As coisas puras correspondem ao querido e desejado; as impuras, ao repellido e rejeitado: daí põ-las em contato ser *tabu*.

Além das idéias de separação, pureza e impureza, encontramos respeito, repulsa e temor. Respeito, repulsa e temor que

não se dirigem, entretanto, ao mundo dos homens — mas ao mundo das normas. O homem está sempre longe do Sagrado. Quer do Sagrado Puro — fonte de bênçãos — que ele busca, quer do Sagrado Impuro, do qual está constantemente fugindo. O Sagrado não diz respeito à sociedade real, tal qual feita pelos nossos comportamentos concretos, cotidianos e ordinários. E nem poderia ser assim, pois o Sagrado é exatamente o contrário do cotidiano e do ordinário. A heteróclita sociedade real, ordinária e cotidiana, é suficientemente confusa, indefinida e turbulenta para não comportar as necessidades de separação, definição, demarcação e ordenamento que o Sagrado requer para existir.

Não podendo empobrecer-se pelo contato com as relações comezinhas e banais do cotidiano, nem podendo depositar-se nos indivíduos comuns — que são, ambos, profanos por excelência —, o Sagrado só pode residir em uma ordem social ideal e abstrata, em uma representação ideal da vida social por que se deva aspirar ou de que se deva fugir. A Ordem Sagrada é a ordem social ideal e pura; ou então, sua negação, o Impuro, a outra forma de manifestação do Sagrado.

Não sendo, embora, um dado empírico observável, esta ordem ideal não está fora da sociedade *real*, pois o Sagrado Puro e o Sagrado Impuro estarão para a vida social cotidiana como parâmetros extremos, entre os quais esta e o comportamento concreto de seus membros estarão oscilando e, assim, adquirindo sentido. Os homens, e as coisas com que se relacionam livremente, estão entre a perfeição e a imperfeição totais; olhando em volta saberão reconhecer-se ou reconhecê-las: brotará o sentido.

O Distante e o Próximo

Vimos serem as coisas sagradas representantes de uma ordem social abstrata, modelos de ser e de não-ser para a vida coletiva profana. Tendo uma existência separada, a Ordem do Sagrado está distante do homem comum, ao mesmo tempo que muito próxima, como elemento balizador, de todos os seus comportamentos, pensamentos e sentimentos. O Sagrado exprime o que é importante, positiva ou negativamente, para a estrutura social, pois a manutenção da ordem depende do adequado grau ou tipo

de respeito ou temor a determinadas idéias, coisas, pessoas ou símbolos.

Esse abismo que separa o Sagrado do Profano, ou tipos diferentes de coisas sagradas, não é, entretanto, a única forma de manifestação da distância social. Não apenas a sociedade real está afastada da sociedade ideal, como também qualquer forma de comunicação implica necessariamente um distanciamento prévio que o ato comunicativo pretende superar. A Sociedade inteira é um gigantesco ato comunicacional; sem comunicação não há sociedade: mesmo quando entre duas posições se imagina uma distância tão infinitamente grande que se procura vetar qualquer possibilidade de comunicação, a própria proibição é já, em outro nível, uma maneira de expressar a natureza da relação entre ambas e entre estas e o resto do sistema, tal como acontece quando se proíbe aos reis que desposem plebeus, ou, como em algumas sociedades, se evita entre genro e sogra qualquer contato.

Há, portanto, um distanciamento profano, que a própria idéia de comunicação implica, e seu estudo é tão importante quanto o estudo do processo social de comunicação (aliás, um não faria sentido sem o outro), pois é dos espaços existentes entre eles que os diferentes elementos sociais retiram seus valores respectivos. A própria distância física, como Edward Hall (33, 34) demonstrou, é função de uma categorização social, de um distanciamento interno ou mental.

Cada modalidade de relação social envolve distância social; e toda relação social é, de certa forma, uma manipulação de posições que se situam em pontos diferentes do espaço social. A variedade e a diversidade da vida social não pode ser estudada sem o conceito de distância social. Nesse sentido, é uma pena que os cientistas não se tivessem debruçado sobre a problemática do distanciamento social horizontal com a mesma atenção que dedicaram ao estudo do espaço vertical (posições superiores e inferiores, dominantes e dominadas, ascensão social, etc.).

Sem privilegiar os aspectos verticais do espaço social, podemos dizer de um modo geral que as relações sociais envolvem uma dialética de aproximação e afastamento e que, muitas vezes, atitudes opostas coexistem numa mesma relação: os procedimentos que me aproximam das pessoas com que me relaciono devem, ao mesmo tempo em que me tornam próximo, indicar a que

grau de distância eu permanecerei. Isto acontece, por exemplo, quando ao nos dirigirmos a pessoas que nos são estranhas damos preferência a assuntos neutros e públicos, como o tempo, o vento; ou então, quando numa situação física de maior proximidade que a permitida, como em um elevador, tratamos de neutralizá-la fazendo recurso ao desvio do olhar, ao silêncio ou a assuntos distantes e neutros.

As distâncias sociais não têm caráter absoluto. As vezes são superáveis, como a distância que existe entre um estudante e um oficial do exército; outras, insuperáveis, como a que existe em nossa sociedade entre homem e mulher. Por vezes são reversíveis, quando cruzadas, como a promoção e o rebaixamento em estruturas hierárquicas; mas há as irreversíveis, como a distância que existe entre a posição de solteiro e a de casado em nossa sociedade. Mesmo quando a passagem de uma posição a outra é impossível, uma se define sempre relativamente a outras e é sempre situacional: posso, no exterior, considerar próximos, e tratar como pertencendo a um "nós", conterrâneos meus que aqui consideraria distantes, fora do meu relacionamento íntimo, e que tenderia a considerar notadamente como um "eles".

O "nós" e o "outros" fazem parte desse movimento de aproximação e afastamento com que os grupos sociais concretos se reconhecem a si próprios e aos outros, muitas vezes fazendo confundir, como os Kiowa, os Déné e os Zuñi, seus próprios nomes com o significado "homem", pelo qual se identificam e se aproximam, e por meio do qual recusam a qualquer "outro" o mínimo grau de parença com eles e mesmo de dignidade comparável à sua.

Ponto sensível da vida social, porque dá a cada coisa o seu lugar, a distância social é manipulada pelos indivíduos. Estes lançam mão de mecanismos formais e informais que lhes são oferecidos pela própria organização social, de maneira que possam evitar conflitos e ambigüidades no desempenho de seus papéis. A amizade, por exemplo, é uma obrigação de deixar a intimidade ser freqüentada por outro sem entrar com ele em conflito. As relações jocosas institucionalizadas prescrevem licitude e liberdade privilegiada em vez de respeito, implicando na obrigação, por parte do paciente, de não sentir-se ofendido com o desres-

peito, que, nesse caso, desempenha a mesma função do respeito nas relações sociais: a manutenção da ordem das coisas.

Atribuir a alguém posição distinta da devida ou considerada desejável (chamar alguém de "plebeu", "burro", "bastardo", "mendigo", "vagabundo", "lixeiro") é sempre ofensivo; da mesma forma, um elogio é sempre aproximar alguém de posição desejável (fulano é um "santo", um "rei", um "deus"). Isto significa que o sistema de distanciamento é defendido por uma série de racionalizações ideológicas ("pureza de sangue", "destino", "ordem das coisas", "vontade de Deus", "igualdade de oportunidades") e por uma simbologia que lhe atribuem o *mana* inerente à sacralidade, de forma a fazer com que seus extremos tendam a coincidir com os pólos do Sagrado; ou mesmo, em nome desses símbolos e racionalizações, defendido pela força física.

A vida cotidiana se afigura, então, para o indivíduo, como um *continuum* de tipificações para cima, para baixo e para os lados, que variam desde as relações contínuas, frequentes, intensas e face a face, que configuram nele uma consciência de "nós" com indivíduos que se reconhecem como pertencendo ao mesmo grupo e como tendo as mesmas coisas em comum, até relações vagas, intermitentes, fracas e indiretas como indivíduos e coisas que se lhe apresentam como anônimas abstrações inteiramente remotas. A estrutura social envolve o conjunto dessas tipificações polares.

O Desvio e a Norma

A sociedade é um conjunto de relações que simultaneamente ultrapassam as consciências individuais e são-lhes imanentes. Possui todas as características de uma autoridade que tem ascendência sobre os indivíduos e que eles devem respeitar, pois dela provém todo o bem; da mesma forma, todo o mal está associado à sua ausência.

Para Durkheim, o indivíduo é um sistema de instintos que tende à desagregação quando sua energia não está subordinada a uma ordem normativa específica, sendo a socialização o processo que realiza em nós o ideal pedagógico de nossa sociedade — ideal que traça o retrato do homem que devemos ser e no qual ela reflete a sua organização. Para Freud, a socialização

representa o triunfo do "princípio de realidade" sobre o "princípio do prazer", fazendo com que o homem "aprenda a renunciar ao prazer momentâneo, incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido e garantido" (59, p. 345).

Entre Durkheim e Freud existem alguns pontos de aproximação e de afastamento, no que diz respeito à relação do indivíduo com a autoridade social. Enquanto Durkheim está preocupado em saber como o obrigatório para o indivíduo se transforma em desejado por ele e tem como sua preocupação principal a questão da consciência coletiva, Freud dirige sua atenção na direção do entendimento de como o desejado/desejável se torna proibido pela ação da força repressora do princípio da realidade, centrando sua análise na problemática do inconsciente individual. No caso de Durkheim, o estudo da ação da sociedade sobre o indivíduo focaliza em primeiro plano a sociedade ou aquilo que, no indivíduo, foi socializado. No caso de Freud, o indivíduo representa o interesse primordial. Para ambos, a oposição entre indivíduo e sociedade importa para a delimitação das noções de "indivíduo" e de "sociedade". Freud, entretanto, insiste mais decididamente sobre a oposição, já que para Durkheim o indivíduo é impensável e incapaz de pensar-se a si próprio sem o auxílio da sociedade. Esta, por sua vez, é indefinível sem se levar em consideração os átomos que a formam, pois o fato social é, em última instância, uma realidade psíquica, existente nas e pelas consciências individuais de seus membros.

Cada um à sua maneira, ambos acreditam ser a educação um processo repressor através do qual se incutirá nos indivíduos um certo número de princípios que aberta ou disfarçadamente são comuns a todos os membros de uma sociedade e que muito poucos indivíduos têm a coragem de negar ou desafiar explicitamente. A despeito das possíveis divergências, tais princípios figuram na base do que se chamou "civilização" e são garantias de uma certa homogeneidade que faz a vida social possível.

A socialização é, então, o processo por meio do qual uma criança torna-se membro da sociedade: uma pessoa pode ser considerada socializada quando abre mão de sua autonomia fisiológica em favor do controle social e quando comporta-se a maior parte do tempo como as outras pessoas, seguindo rotinas culturalmente estabelecidas.

O conteúdo e a forma desse processo variam culturalmente. Nas sociedades ocidentais as crianças tendem a ser vistas como "puras" e "meigas", enquanto outras sociedades as encaram como "perversas" e "pecaminosas". É claro que assunções desse tipo afetam os diferentes programas culturais de socialização, embora quase todas as sociedades tenham, como método de realização de seus programas educacionais, os castigos e as recompensas, quer sob formas concretas, quer sob formas abstratas. No entanto, as perguntas "quando", "como", "por que", "para que" e "por quem" castigar ou recompensar só podem ser respondidas levando-se em consideração as particularidades de cada cultura.

Em suma, o treinamento educativo consiste em introjetar nos indivíduos determinados valores e determinadas regras que orientarão os seus comportamentos em suas relações com o mundo e com a sociedade. Os valores, de caráter genérico, difundem-se por todo o universo social, conotando todos os seus elementos constitutivos. Todavia, não são suficientes ao cientista para a explicação desse emaranhado de comportamentos que são suas operacionalizações mediatas. As regras, de natureza mais específica, ligam-se mais diretamente aos comportamentos dos indivíduos e dos grupos e, por isso, constituem-se em guias relativamente mais ricos para a ação.

Quer sejam simétricas ou assimétricas, formalmente promulgadas em lei e feitas observar pela força policial do Estado, quer sejam acordos informais sancionados pela tradição, quer sejam cumpridas ou não, as regras, associadas aos valores sociais, transformam a ação e a inação em expressão e constituem todos os comportamentos em mensagens significantes: funcionam como um código.

Esse código é um orientador da conduta dos indivíduos, não basicamente porque estes o vejam como agradável, fácil ou eficaz, mas porque eles o consideram adequado e justo. Em virtude das tipificações de procedimento que gera, o impacto desse código de ação sobre os indivíduos é o de produzir obrigações e expectativas, cujas transgressões merecerão ser sancionadas negativamente pelo grupo.

Mas também não é apenas porque temem as penalidades que os homens observam as regras de conduta. Obedecem-nas porque elas interessam às suas sensibilidades, já que, não existindo o indivíduo sem a sociedade, este não pode negá-la sem, no mesmo ato, estar negando a si mesmo. Nesse sentido, a sociedade é um bem e suas regras apresentam-se como desejáveis. É a transformação do obrigatório em desejável, cuja efetivação é a função de muitos ritos e mitos realizar.

Embora a maioria das pessoas costume respeitar a maior parte das regras, a investigação empírica tem demonstrado em relação a elas uma variedade de atitudes diferentes. Regras formalmente estabelecidas podem ser diferentemente encaradas em suas implementações práticas, e algumas regras existem apenas para ser transgredidas.

Raciocinando com rigor, aliás, toda regra, tanto quanto para ser obedecida, existe para ser quebrada, seja esta quebra um gesto concreto, seja ela uma possibilidade puramente teórica e hipotética. O fato é que, se as regras fossem sempre e totalmente observadas, o ideal de integração social que elas portam deixaria de existir nas mentes dos indivíduos que as observam: deixaria de ser buscado por eles, o que significa que a organização social começaria a perder terreno. Por outro lado, as próprias idéias de conformismo e de regra deixariam de ter sentido, pois só podem ser identificadas por oposição às noções de ausência de regra e inconformismo.

A discrepância que há entre o comportamento real e a pauta ideal de procedimento não é, portanto, função da ignorância, negligência ou desinteresse dos indivíduos, mas existe como imperativos estruturais da própria constituição do sistema social. Tanto isto é verdade que as sociedades admitem uma espécie de "licenciosidade obrigatória", que se apresenta sob a forma de situações ou momentos controlados e regulados socialmente pela tradição, em que se permitem determinadas transgressões. Contrariamente ao que acontece em relação ao *tabu*, em que os indivíduos estão proibidos de fazer o que fazem habitualmente; nesses casos os indivíduos podem fazer o que habitualmente lhes está proibido.

Esses casos de "licenciosidade obrigatória" têm a função de quebrar a rotina do cotidiano para assinalar um acontecimento

digno de nota: ilustra bem isso a obscenidade permitida em nossos ritos de casamento, que coincide com o momento em que os noivos deixam o grupo e partem para a lua-de-mel, como elemento marcador da passagem de um *status* em que a sexualidade está proibida para outro em que ela está permitida. Outras vezes, a licença permite, em situações especiais, determinadas práticas habitualmente proibidas, exatamente para significar que tais práticas são permitidas apenas porque a situação é especial, sendo, portanto, interditas em situações normais: posso fazer isto e aquilo, porque é carnaval. Há ainda certos ritos de inversão das normas de disposição hierárquica dos indivíduos e grupos que cumprem precisamente essas mesmas funções.

Os exemplos acima nada mais fazem que institucionalizar e afirmar, com toda sua força, determinadas funções significacionais da transgressão, como elemento pertencente à estrutura social, ao mesmo tempo em que servem para apontar o pequeno papel reservado ao indivíduo transgressor no conjunto das relações que compõem este terreno.

As transgressões não são vistas como idênticas ou igualmente graves. Quem avança um sinal de trânsito esquece-se esporadicamente de cumprimentar ou agradecer, ou o homem solteiro que pratica relações sexuais não é visto como muito dessemelhante de nós mesmos, e estes pequenos deslizes servem para ilustrar a imperfeição normal do homem profano. Por outro lado, tendemos a ver como verdadeiros marginais os praticantes de homicídios, assaltos e crimes sexuais, chegando muitas vezes à condição de negar-lhes qualquer faculdade mental ou a própria humanidade: ferem-nos em algo socialmente muito valorizado.

O desvio não está, portanto, presente na conduta mesma. É função de interação entre as pessoas que praticam determinados cometimentos e pessoas que a eles reagem: aos desvios secretos, ninguém reage, nem deles se dá conta como transgressão ou violação. É função da interação entre o agente, o paciente e o sistema social total, já que todos correm a ameaça atribuída ao ato.

O indivíduo avalia suas próprias condutas, bem como as de seus companheiros, em termos de aprovação ou desaprovação (sanções positivas ou negativas) sociais. Isto a que freqüentemente

se chama consciência é, em grande medida, o reflexo nos indivíduos das sanções da sociedade, quaisquer que sejam as formas por que se manifestem: sobrenaturais, de opinião pública, organizadas, difusas, afetando os interesses particulares dos indivíduos, mediatas, imediatas (como nos *tabus*), legais — ou até mesmo sob a forma de desculpa, que é um modo muitas vezes socialmente aceitável de se reduzir a culpa.

O mais importante das sanções, porém, é que não devem ser encaradas em relação às pessoas que praticam os atos sancionados, mas como expressões significativas da euforia ou disforia social a eles associados, já que nem os atos nem as transgressões ligam-se primariamente a pessoas, mas a forças e condições sociais responsáveis pela constituição do sentido e pelo reforçamento e reiteração dos sentimentos do grupo nas mentes dos indivíduos.

Tanto isto é verdadeiro que a conduta dos indivíduos pode ser conformista em certas atividades e desviadas em outras. Ao nível das pessoas envolvidas nas relações sociais, acredita-se que o indivíduo que possui um traço desviado é também possuidor de outros traços desviantes, estigma que adquire um valor simbólico generalizado, e tende a atingir, por difusão, inclusive as pessoas que se situam próximas ao transgressor: ao indivíduo que viole um *tabu*, o grupo poderá matar, expulsar ou prender, num gesto de "salubridade mística" que tem a função de isolar o grupo e protegê-lo do perigo terrível a que foi submetido. Para o cientista, entretanto, é necessário conhecer qual norma específica foi desprezada e qual componente especial do *status* individual está afetado, para, então, poder compreender que valor simbólico específico possui esta conduta transgressora, assim como o processo de generalização de estigma na direção da totalidade do *status* individual e do grupo a que o indivíduo está associado.

Que o indivíduo viole ou não determinada regra é antes função da vontade grupal que do desejo individual. A noção de doença pode ilustrar bastante claramente esse fato: cada cultura escolhe, dentre muitas virtualidades, algumas que configurarão sua definição de "homem normal" — os Kwakiutl apreciam a exaltação do "eu" individual, o que os Zuñi excluem radicalmente; a agressão

é uma conduta que os Dobuanos privilegiam e que os Pueblos reprimem. Em decorrência, "cada cultura formará da doença uma imagem cujo perfil é delineado pelo conjunto de virtualidades antropológicas que ela reprime ou negligencia" (29, p. 72-3).

Cada cultura tem os seus distúrbios mentais prediletos: os malaios se tornam *amuck*; alguns índios do Canadá dão-se à agressão canibalística; no sudeste asiático, alguns povos tornam-se possuídos de espírito de tigres; em Sumatra existe uma "loucura de porco"; em algumas sociedades é mais comum os homens tornarem-se doentes mentais, ao passo que em outras são as mulheres que preferentemente são consideradas fáceis de adoecer mentalmente; em algumas tribos da Sibéria existe uma certa "histeria ártica", conjunto de sintomas resultantes de uma possessão por espíritos: medo à luz, gritos e gesticulações incontroláveis, sucedidas por um estado de prostração, de tentativas de levitação, de escaladas de árvores e rochedos" (63, p. 138).

Muitos povos consideram normal que os indivíduos tenham visões, alucinações e transe. Entre os povos de Bali, o transe é importante em várias cerimônias; considerado anormal no Ocidente cristão, o transe é tido como normal por numerosas culturas, inclusive para o catolicismo da Idade Média, quando a experiência do êxtase era tida como sinal de santidade. Da mesma forma, algumas sociedades africanas apresentam índices de suicídio muito baixos, ao passo que estes índices são relativamente altos em algumas sociedades européias. A esquizofrenia, rara nas sociedades tradicionais, é uma característica das sociedades submetidas a bruscas transformações que desorientam seus membros (42, p. 112). Boltanski (9, p. 58) mostrou como as idéias de corpo e doença são susceptíveis de variar segundo as diferentes classes de uma mesma sociedade.

Portanto, existe uma patologia geral e abstrata, situada além das patologias mentais e orgânicas individuais — que muitas vezes se pretendem de caráter universal — que as domina. Esta patologia dominante é de natureza cultural. As formas de perturbação e desvio são função de cada sociedade e do tipo de equilíbrio em que se fundamentam. A expressão de Lévi-Strauss (50, p. 156) sintetiza o pensamento: "o domínio do patológico nunca se confunde com o domínio do individual: os diferentes tipos de perturbações se estabelecem como categorias, admitem uma clas-

sificação e as formas predominantes não são as mesmas segundo as sociedades ou segundo tal ou qual momento da história de uma sociedade”.

A doença e o desvio são outros sentidos possíveis em relação a sentidos primeiros definidos culturalmente como normais. Rejeitados por um sistema, não o são senão parcialmente, uma vez que, em outro plano, retornam a ele para aí desempenhar uma função significativa: a de, embora a contragosto, expressar, por meio daquilo que ela não quer ser, aquilo que a sociedade é.

A psicologia moderna mostrou que a criança fugidia e rebelde tenta pateticamente dizer algo significativo sobre suas relações com o meio; a perseguição que muitas vezes se faz aos homossexuais procura garantir a contra-imagem de uma masculinidade insegura; os mendigos que se rebaixam e exibem suas misérias e suas enfermidades não nos deixam negar a nossa boa sorte relativamente à deles e, ao darmos esmolas, conselhos, ajudas, estamos encontrando uma maneira de nos elevar, de nos sobrepor: por isso, podemos ter pena, piedade e compaixão dos infelizes, dos pequeninos, dos inválidos, dos coitadinhos, dos que sofrem.

O conformismo ou inconformismo, portanto, não dependem dos temperamentos ou personalidades individuais, mas integram um conjunto de símbolos relacionados com a múltipla variedade de modos de participação no sistema social: “em toda sociedade, pois, seria inevitável que uma percentagem de indivíduos se encontrasse colocada fora do sistema, ou entre dois ou vários sistemas irreductíveis. A estes, o grupo pede e até impõe que figurem certas formas de compromissos irrealizáveis no plano coletivo... Em todas essas condutas, na aparência aberrantes, os “doentes” não fazem senão transcrever um estado do grupo e tornar manifesta tal ou qual de suas condutas... A sua posição periférica em relação a um sistema local não impede que, ao mesmo título que este, eles sejam partes integrantes do sistema total. Mais exatamente, se não fossem essas testemunhas dóceis, o sistema total correria o risco de se desintegrar em sistemas locais. Pode-se, pois, dizer que, para cada sociedade, a relação entre condutas normais e condutas especiais é complementar” (50, p. 159). O aforismo de que “a lei faz o crime”, nesse terreno, expressa o verdadeiro.

O Consciente e o Inconsciente

As regras que acabamos de estudar são-nos introjetadas pela educação. Quando crianças, habituamo-nos a absorver as características de nossa cultura de uma maneira tão inconsciente como aquela pela qual aprendemos o idioma que falamos. De fato, o comportamento social liga-se a uma pauta que está para a consciência do agente de maneira tão sutil e disfarçada como as regras da língua estão para o falante. Da mesma forma, os contrastes e oposições que se responsabilizam pela constituição do sentido das coisas e do mundo estão muitas vezes implícitos e dissimulados numa região de difícil acesso para a consciência dos indivíduos.

Portanto, os indivíduos seguem muitas vezes modelos culturais de conduta que não conhecem e que não podem descrever. Frequentemente desconhecem os contornos, os limites e as significações dos comportamentos que adotam e que estão sempre implícitos nesses comportamentos mesmos. Estes modelos exteriores à consciência dos indivíduos estão, é claro, fora de suas preocupações explícitas: não pensam sobre eles e os têm como garantidos e estabelecidos, assumindo que são universais.

O fato inconsciente é, então, um fato não apreendido; não obstante, muitas vezes podemos apreender conscientemente um fato sem conhecermos as causas profundas que nos levaram a realizá-lo (por que tratamos as pessoas que têm poder ou ascendência sobre nós empregando o gênero feminino: Excelência, Majestade, Eminência, Reverendíssima, etc?). Isto significa que as condutas não podem ser grosseiramente rotuladas como conscientes ou inconscientes, mas que se deve procurar distinguir nas ações sociais quais são os seus aspectos explícitos e conscientes e quais são as suas dimensões dissimuladas e inconscientes.

E mais: um comportamento cristalinamente claro para um ator pode sê-lo em grau muito menor para o seu destinatário, o que faz emergir imediatamente a pergunta: que grau de clareza delinea a consciência? Por outro lado, como nos prevenir do perigo de tomar, por inconscientes, fenômenos que se apresentam como tais apenas para o analista?

Não obstante a dificuldade, a solução desse problema é importante para as Ciências Sociais, na medida em que o olhar do cientista não pode se limitar à superfície das palavras de seus informantes, sob pena de se deixar "mistificar" por elas, assumindo como teorias explicativas aquilo que na realidade não é mais do que dado de observação e ponto de partida para a análise.

Em busca de soluções, formularam os cientistas sociais conceitos como os de "dentro da consciência" e "fora da consciência", de Sullivan, "cultura explícita" (aquilo de que as pessoas falam e a respeito de que podem ser explícitas) e "cultura implícita" (aquilo que existe nos interstícios da consciência), de Kluckhohn, "cultura aberta" (visível e facilmente discernível) e "cultura coberta" (que oferece dificuldade mesmo ao observador treinado), de Linton, "função manifesta" (deliberada e consciente) e "função latente" (involuntária e inconsciente), de Merton, entre outras tentativas que não conseguiram captar o problema em todas as suas dimensões.

O aparecimento da Psicanálise e da Linguística estrutural, bem como o desenvolvimento teórico da noção de inconsciente, foram cruciais para os cientistas sociais, na procura das soluções para estes problemas: assim como os enunciados linguísticos, os comportamentos, pensamentos e sentimentos, por meio dos quais as pessoas se relacionam socialmente, organizam-se num modelo que pode figurar explícito nas consciências dos indivíduos. Todavia, estes modelos supõem, sempre, *outros por meio dos quais se formam*, e que existem como uma espécie de gramática gerativa do discurso comportamental. Estes são na maior parte das vezes inconscientes ou figuram fora da consciência no momento do comportamento, tais como seus congêneres linguísticos.

Um exemplo poderá tornar mais nítido e que queremos expressar: certa vez, fazendo uma investigação sobre a visão que as donas-de-casa de classe média urbana, no Rio de Janeiro, possuíam da vida política, perguntamos sobre os pontos fundamentais de atuações que a ação política deveria visar. Responderam, de um modo geral, que a ação deveria proporcionar "ruas e cidades limpas", "alimentação para todos", "assistência social ao menor", "melhores condições de saúde", "instrução melhor e mais acessível". Estas expressões correspondem aos seus discursos conscien-

tes. Observamos, contudo, que estas expressões tinham muito a ver com suas posições de donas-de-casa e que poderiam ser aproximadas de expressões do tipo "quartos e salas limpos e arrumados", "mantimentos suficientes e alimentos bem preparados", "educação e saúde das crianças" e assim por diante. O fato é que existe um modelo "doméstico", subjacente ao discurso manifesto, que exprime a consciência que as donas-de-casa têm da vida política. Este modelo subjacente dita a forma pela qual o modelo explícito e consciente será expresso. Em outros termos, a vida doméstica fornece o modelo *por meio do qual* a vida política será concebida e conhecida. Este modelo, através do qual a consciência se forma, é, basicamente, inconsciente.

O modelo explícito, que expressa o tipo de apreensão pela consciência e que as pessoas podem reconhecer com facilidade, configura o que Bohannahn (8) denominou "teoria de *folk*", conceito aproximado ao de "modelo consciente" de Lévi-Strauss (50). Ele tem normalmente a função de justificar, legitimar, ou mitificar os procedimentos das pessoas. O modelo consciente, para o analista, é um conjunto de dados e teorias "feitos em casa" que permite a ele aceder aos modelos inconscientes responsáveis pela manifestação dos fenômenos conscientes.

Esta construção teórica tem o mérito fundamental de nos ensinar que o aprofundamento da análise pode nos mostrar que elementos aparentemente vagos, flutuantes e independentes são signos enraizados em estruturas coerentes, em códigos subjacentes, de onde extraem os seus valores, e que sistemas muitas vezes distanciados do ponto de vista da consciência podem descobrir um terreno comum em que se torne viável a tradução recíproca: cozinha e ritual, mito e arte, astronomia e sistema de parentesco...

Desde que a consciência esquece os fundamentos inconscientes que a codificam, ela torna-se fonte de erro e deve ser vista com muito cuidado: "quanto mais nítida a estrutura manifesta, tanto mais difícil se torna apreender a estrutura profunda, por causa dos modelos conscientes e deformados que se interpõem como obstáculos entre o observador e seu objeto" (50, p. 318). Freud, por outro lado, mostrou que nada se proíbe senão em razão de sua desiderabilidade ou de sua importância, e que proibir algo realça a importância da coisa proibida.

Quais as deformações que nossa consciência projeta no mundo? Qual a importância dos fenômenos dos quais nossa consciência se vê compelida a se omitir? De que maneira colorem e matizam o nosso mundo, as lentes que se interpõem entre nós e ele? Por serem inconscientes, esses fatores não deixam de ser reais já que estão constantemente atuando. Descobrir as fórmulas inconscientes das lentes por meio das quais os homens enxergam o mundo e nele projetam sentido, eis a missão do cientista social.

**A MENSAGEM DOS ASTROS:
ASPECTOS COMUNICACIONAIS
DE ASTROLOGIA**

Aluizio Ramos Trinta

A maior parte das publicações periódicas contemporâneas, sobretudo as que circulam nos grandes centros urbanos, incluem uma coluna ou seção astrológica. A voga da consulta astral recrudescer nos últimos decênios, chegando, em nossas sociedades afluentes, a infiltrar-se nos diferentes *media*. Há assim uma estação de TV que, em seu telejornal do início da tarde, intercala predições astrológicas à narração de notícias e variedades. O *design* dos signos zodiacais é cuidado, moderno e sublinhado por uma música barroca, com dicção (feminina) exaltante e sedutora.

Dir-se-ia, seja pelo horário na programação da TV, seja pela importância de sua seção em publicações dirigidas à mulher, que a astrologia é uma linguagem "feminina" e "doméstica". Tal é a conclusão de R. Barthes (1957).¹ Constituiria, além disso, um mercado cativo, pois há uma indústria de objetos de uso pessoal que levam o signo da portadora. É a opinião de J. Maitre (1966).² Ocorre, porém, que o consumo do horóscopo é generalizado e comum a todas as classes sociais. A mensagem astrológica dirige-se a um consumidor — o receptor necessário. Por sua vez, a personalidade do redator (o emissor) é comumente escamoteada (embora nem sempre apócrifa) e sua assinatura, um pseudônimo. É, portanto, a mensagem que importa e o leitor/ouvinte projeta no texto suas características e preocupações, dando um conteúdo determinado a frases objetivamente vagas.

I. Da mensagem

Como se lê a mensagem astrológica? A maioria das seções apresenta o horóscopo sob a forma de um quadro, que permite uma identificação (paradigmática) e uma leitura (sintagmática). De alto a baixo são colocados os doze signos do zodíaco; da esquerda para a direita figuram "domínios de preocupação" (i.é, suas categorias pertinentes), tais como *saúde, finanças, amor, trabalho* etc. vistos, porém, sob seus aspectos aleatórios. Três ou quatro frases simples, indicativas e de caráter ora prudente, ora euforizante, evidenciam que esta modalidade de discurso obedece a um molde de leitura simples e de imediato entendimento³, evitando-se o jargão astrológico esotérico.

O discurso astrológico impressiona por seu caráter eufemístico, parecendo nutrir-se de antigas superstições e tabus lingüísticos: nada deve ser evocado por seu verdadeiro nome. Enquanto mensagem, tal discurso se acomoda habilmente aos desejos, expectativas e necessidades de seus receptores. O aconselhamento astrológico oferecido por jornais e revistas aos leitores é de natureza moral e prática. O leitor sempre espera que o astrólogo possa ajudá-lo, aguardando a resposta suficiente do oráculo zodiacal. Se o astrólogo não conhece as pessoas para as quais escreve, a autoridade que lhe confere o seu discurso obriga-o a atuar como se as conhecesse uma a uma. Donde locuções e estereótipos rígidos, do tipo "siga sua inspiração" ou "ponha em prática sua inteligência", que fortalecem, no leitor, a impressão de que sua individualidade é reconhecida. A pseudo-individualização do receptor é obtida quando as determinações dos astros, aparentemente específicas, se mantêm em um âmbito de generalidade, parecendo sempre referir-se a todos e a todo instante. Isto significa que o redator de astrologia — nem sempre astrólogo profissional — deve estar familiarizado com os conflitos típicos da sociedade de seu tempo. Pode assim constituir uma série de situações normais, pelas quais possa passar a maioria de seus leitores, referindo-se, porém, a problemas cuja solução se ache fora do alcance das forças pessoais do leitor. Este deve ser persuadido a procurar ajuda exterior, mormente em questões para as quais o uso da razão não seja condição suficiente. Por fim, o tom vago de suas afirmações deve permitir que, mesmo em caso de engano, o desmentido não seja categórico, de acordo com o sistema de referências habituais de seus supostos leitores/ouvintes ou consulentes.

O homem moderno assimila, portanto, da grande imprensa, informações que não pode comprovar, contentando-se em consumir de modo acrítico. Não busca tampouco legitimá-las ante a razão, referindo apenas às suas necessidades psicológicas para justificar seu apreço pelo ocultismo comercializado. É difícil determinar quais são os efeitos que uma coluna astrológica provoca na vida psicossocial dos seus leitores. Mas os responsáveis por tais colunas parecem proceder segundo a máxima comercial de que é sempre necessário agradar aos clientes, sob pena de perdê-los. É esta estratégia que leva o redator de astrologia a reproduzir, para melhor identificação, o ambiente comum das vivências quo-

tidianas dos leitores-consultentes. *Pessoal* é a parte reservada à vida íntima e aos humores individuais; *trabalho* refere-se à vida profissional, mais descrita em sua rotina do que predita em suas possibilidades reais. Sob a rubrica *amor* figuram as peripécias sentimentais, prometendo-se um encontro, carta ou telefonema e recomendando-se princípios estritos de comportamento moral: coragem, paciência, devoção e autocontrole. É a compensação imaginária: recorre-se à conjuntura astral para dar lastro e credibilidade a exortações benévolas e inócuas, senão sumamente triviais. Ajudado pelos prognósticos do destino, o leitor-consultente pode renunciar a toda consciência, conformando-se à fraqueza do próprio *eu* e sua impotência social real.

A mensagem da astrologia veiculada é um puro reflexo da realidade empírica, embora se esforce em simular a transcendência. O suposto poder de influência dos astros é o complemento necessário de sua distância intransponível. A mensagem de valor mágico independe de toda confirmação empírica.

II. Do código e sua história

Desde épocas perdidas no tempo, do Egito e da Mesopotâmia à Roma Imperial, costumavam os soberanos consultar oráculos, buscando auspícios. Da forma grega *mantiké*, derivada de *mania* ("delírio" e, por extensão, "revelação mágica"), formou-se a latina *divinatio*, isto é, um conhecimento sobrenatural do futuro, pela consulta a adivinhos, magos e profetas — que eram magistrados e, portanto, funcionários do Estado.

Importação oriental na Grécia antiga, as práticas astrológicas constituíam uma modalidade de predição oracular, um prognóstico do destino respaldado em uma forma corrente de misticismo astral. A astrologia relaciona-se a um gênero de rituais divinatórios, cuja estrutura é resultante da combinação de elementos simples e constitutiva de um sistema classificatório. Estabelece-se, assim, uma correspondência entre situações e acontecimentos no destino dos indivíduos e configurações precisas de elementos dados como significantes. O material divinatório é a relação de unidades de significação por cuja via o oculto nos fala. O destino aqui se

exprime na razão direta do uso regrado de técnicas de construção, que produzem o inefável.

Datando do século II, o *Tetrabiblos* do astrônomo grego Ptolomeu é a forma canônica da antiga tradição astrológica, além de fonte de consulta básica para a compreensão de seu desenvolvimento posterior. A astrologia surgiu da observação e da interpretação de prodígios celestes (eclipses, cometas, movimentos estelares etc.), suscitando, porém, um terror supersticioso em relação ao suposto poder dos astros. *Horóscopo* significa, em grego antigo, *hora scopéo* (lat. *horae inspectio*), isto é, a “observação da hora do nascimento”. Trata-se, portanto, de elaborar um mapa astral, buscando o astrólogo reconstituir a conjuntura celeste na hora precisa do nascimento de seu consulente. São exigidas a hora, o dia, o mês e o ano, bem como a latitude e a longitude do local de nascimento. Tais elementos permitem ao astrólogo cálculos geométricos, cuja finalidade é determinar “o que o céu deu a cada um na hora em que respirou pela primeira vez”.

Uma carta zodiacal consiste fundamentalmente de duas partes. Um anel externo mostra a posição dos signos do zodíaco na data do nascimento; um círculo interno divide-se em doze *casas* retangulares, representando cada uma aspectos diferentes da vida no mundo: a primeira é a da personalidade; a segunda se refere à independência financeira; a terceira, à mente etc. As posições relativas dos signos do zodíaco e as dos planetas afetam, portanto, as *casas*. Da mesma forma, os ângulos existentes entre as posições planetárias (ou *aspectos*) são unidades significantes. As características de um planeta podem influir em outro quando estão em *conjunção*, isto é, num ângulo de aproximadamente 10 graus. Assim também representam um obstáculo a superar quando se encontram em ângulo reto (*quadratura*), bem como anunciam insucessos quando em *oposição*, isto é, 180 graus em pontos opostos do anel zodiacal.

A relação dos planetas (*planeta* significa, em grego, “passeador”) com os deuses da mitologia antiga é facilmente inferida de uma observação de sua aparência e seus movimentos. A cor avermelhada de Marte foi associada ao deus da guerra; os movimentos rápidos de Mercúrio em torno do Sol retomam simbolicamente a atividade do mensageiro dos deuses. Júpiter, por seu tamanho e intenso brilho, sugere o poder do deus dos deuses;

Vênus, o belo planeta do fim das tardes, inspira contemplação e encanto, em referência à deusa do amor. Os doze *signos* foram identificados a seres específicos: *zodiakos kiklos* quer dizer “círculo de animais”, donde *zodiaco*. Chama-se assim a esfera celestial em cujo interior os movimentos do Sol, da Lua e dos planetas são significativos. Os *signos* receberam seus nomes de doze diferentes constelações: Áries, Touro, Gêmeos, Câncer etc. O postulado básico e explicativo da constituição deste código é o de que o mundo se mostra como um organismo, cujas partes são estreitamente solidárias. O homem — um *microcosmo* — sofre influências do *cosmos*, cuja marcha se inscreve no curso dos astros. O destino de cada ser humano, seu caráter e sua vida acham-se ligados a configurações celestes, cujas emanções são tidas como significativas e determinantes.

A astrologia preditiva, a exemplo de outras práticas mânticas e esotéricas, conhece grande voga em tempos de incerteza, desencanto, confusão de valores e declínio espiritual. É uma das conclusões de Ch. Mackay (1879).² A época da decadência de Roma eram muitos os astrólogos praticantes. Condenada pela Igreja, durante a Idade Média, a astrologia despontou na Renascença, quando o profeta Nostradamus recebeu a proteção de Catarina de Médicis. Os séculos XVI e XVII, em uma Europa devastada por pragas, conheceram adivinhos de toda espécie, alguns dos quais alquimistas, como Paracelso. O cientificismo do século XIX permitiu um retorno às prédicas astrológicas, o mesmo sucedendo com boa parte do mundo ocidental no período compreendido pelas duas guerras mundiais. Ainda hoje, por um complexo de razões que será preciso determinar, a astrologia — ou seu aproveitamento comercial — é um empreendimento próspero.³

Na poesia épica antiga, os adivinhos interpretavam prodígios; na vida quotidiana, contentavam-se com *signos* (gr. *seméia*) — isto é, fenômenos naturais que eram tidos como manifestação da vontade dos deuses, segundo um simbolismo ou linguagem convencional cuja gramática somente eles conheciam. Na interação código/mensagem da astrologia ativa-se hoje um vocabulário de sintagmas simples (combinação de substantivo e adjetivo), tais como “aspectos favoráveis”, “força mental”, “vibrações astrais”, “fluidos positivos” e outros, tão sugestivos quanto duvidosos no que respeita às suas referências. E o impacto certo da magia verbal.

III. Do emissor: o astrólogo

Da parte dos astrólogos há sempre a negativa de que a astrologia seja uma forma de adivinhação, pois afirmam que o horóscopo apenas assinala "aspectos favorecidos". Não é determinista ou fatalista, pois os astros dispõem — e não impõem. Muitos astrólogos crêem em suas práticas e, não raro, sua experiência com os problemas humanos, sua sensibilidade e sua intuição acabam por conferir alguma validade aos seus vaticínios. "O bom adivinho é um homem hábil em fazer conjecturas", escreveu Eurípedes, sugerindo que a adivinhação indutiva depende menos de uma revelação divina do que dos recursos de uma inteligência astuciosa e sutil. É também fato conhecido que os grandes astrólogos são hábeis retores e, quando interrogados, costumam refugiar-se em uma terminologia hermética e inexpugnável ao assalto da razão.

Real ou fictício, ao astrólogo-emissor é atribuída uma autoridade mágica. Desde os primeiros tempos, a primeira resposta do homem às frustrações causadas pela realidade é de ordem mágica. Tal é, por exemplo, a função social do xamã nas tribos arcaicas: agente de uma intervenção mágica, restabelece o domínio dos homens sobre situações de sua vida social que provoquem angústia e temor. O discurso mágico é eficaz sempre que o azar e a necessidade, o combate entre a esperança e o medo ocupam o proscênio da vida psicossocial do homem. A palavra do astrólogo tem, portanto, propósito conjurador e incantatório. Entidade providencial, o astrólogo é um mago, cujas profecias e ditos oraculares destinam uma carga mística de "energia simpática" ao consulente. Este fato simples poderá explicar a onipresença da presciência astral e sua veiculação nas sociedades modernas, bem como seu valor como forma de comunicação.

Se a astrologia fosse uma ciência aplicada, bastaria empregar com rigor as técnicas exigíveis para deduzir-se um certo número de predições. Ora, os astrólogos costumam contradizer-se uns aos outros e é comum alegarem que a interpretação do céu exige inspiração — e não simples cálculo. É a personalização da previsão astrológica. Demais, astrólogo algum poderia ter o privilégio de errar sempre.

IV. O canal: dos almanaques ao computador

Desde os primeiros anos deste decênio, uma máquina IBM 360 — instalada em uma grande loja de Nova Iorque — foi programada para fornecer, ao preço módico de cinco dólares, um perfil psico-astrológico de seus consulentes. Além disso, impressa em cartões perfurados mecanográficos IBM, vinha uma predição válida para os seis meses seguintes à consulta.

Desta insólita aliança da astrologia com a informática resultou, em Paris, o centro Astroflash, no qual um "ordinastral" fornece suas previsões com base em um retrato astrológico do consulente. Houve, portanto, um *aggiornamento* da astrologia, evoluindo do gabinete do astrólogo e seus mapas para as mais avançadas técnicas de cálculo eletrônico — e, nas sociedades afluentes, de consumo. O anonimato, a rapidez, o mito da infalibilidade da máquina e a satisfação de falar de si mesmo sem hesitações e com aval científico levam o consulente a introduzir na máquina um cartão perfurado. A saída, a vertigem de um prognóstico tranquilizador resulta em uma impressão de segurança individual e consolo.

No rádio, na TV e nas publicações periódicas de grande tiragem comercial a mensagem dos astros é pressurosamente levada aos que nela acreditam. Pode-se falar até mesmo de uma função social. Há revistas cuja coluna astrológica especializou-se em fornecer indicações para uma descoberta do potencial erótico dos nativos de cada um dos signos. Em uma mal disfarçada operação mercadológica, sugere-se uma essência perfumada para cada signo, bem como vários objetos de uso pessoal que evidenciem a situação astral de seu portador.

Nem sempre o meio é a mensagem.

V. Algumas conclusões

A astrologia é uma forma de pseudo-racionalidade. Não opera, porém, uma simples ultrapassagem da razão; promove o desenvolvimento incontrastável de uma pseudo-razão subjetiva. Haverá sempre aqueles que renunciam a toda responsabilidade de um projeto de vida pessoal, delegando-a a forças exteriores. São os

clientes mais assíduos dos astrólogos. Quanto mais os indivíduos considerem suas vidas como um *fatum*, que os dirige cegamente e se impõe às suas vontades, tanto mais buscarão o seu futuro nos astros, julgando dar à sua existência dignidade e justificação. É fato bem conhecido que o homem moderno se mostra sensível ao irracional, pois crê destruída a sua confiança na força da razão. Além disso, as relações sociais nas sociedades urbanas coagem o indivíduo a submeter-se a novas exigências de organização da vida coletiva. A conquista da individualidade — será o “tema astral” uma forma de introspecção psicológica e de autoconhecimento? — é assim proposta como uma compensação — não como uma meta a ser atingida.

A coluna zodiacal, evidenciando a ausência de um senso de medida, supervaloriza, em sua linguagem persuasiva, a orientação prática de seus conselhos. Proveitos materiais, que eventualmente beneficiem um leitor-consultante, terão assim advindo não de seu espírito de iniciativa ou de seu trabalho, mas de atos de presciência e ajuda de fontes ocultas. O autor da mensagem astrológica mostra-se aqui tão seguro dos desejos e urgências do público, que emite cheques em branco a serem preenchidos — e sacados em um banco de ilusões — segundo as necessidades emocionais de cada um. Sendo diário, é natural que o horóscopo trate das exigências do dia-a-dia, sugerindo o esquecimento das lições do passado. A vontade individual, falsamente estimulada pela euforia do discurso astrológico, é dissuadida de qualquer pretensão de modificar a marcha da fatalidade objetiva, submetendo-se à inelutabilidade dos movimentos astrais.

Permanecem, assim, intocadas as camadas mais profundas e inconscientes do *ego* individual. Todavia, são dirigidas ao leitor-consultante satisfações puramente vicárias, que, no domínio das comunicações de massa, tornam difícil a identificação do que se diz implicitamente — i.é a intenção latente e oculta — com o inconsciente. Desta forma é atingida apenas uma região intermédia da vida psíquica, aparentada ao devaneio e ao passe de mágica, nem liberada, nem reprimida. Se a única medida do horóscopo é o êxito, também aí reside o seu conteúdo onírico manifesto.

A exemplo de setores do saber científico moderno, a astrologia — na sociedade tecnificada — funda seu discurso em um código esotérico. A crença nos fatos, elevada à condição de uma

metafísica substitutiva, é a expressão notável da tendência atual de se substituir informações e referências variadas à elucidação intelectual, à síntese crítica e ao conhecimento. A astrologia sensibiliza todos aqueles que, manifestamente insatisfeitos com as aparências, buscam a essência — mas não querem (ou não podem) fatigar-se intelectualmente.

VI. Questões finais

Th. Adorno (1962)* chamou a astrologia de “superstição de segunda mão”. Observava que os movimentos ocultistas modernos são a revivescência de uma superstição de épocas desaparecidas. Sua receptividade se mantém por razões sociais e psicológicas, embora seu conteúdo seja hoje incompatível com o nível de ilustração universal.

Isto enseja algumas perguntas.

1. Não residirá justamente no aspecto anacrônico da astrologia o seu grande encanto para as sociedades de massa?

2. Ao invés de uma rigorosa “lógica dos astros” — expressão simbólica de uma permanente indagação humana, em sua perplexidade diante do mundo — não seria a astrologia, tal como as práticas mágicas, um complemento de todos os processos que, revestindo-se de interesse vital para o homem, escapem aos seus parcos esforços racionais?

3. Ao dizermos que a astrologia é “pura superstição” costumamos dar a esta designação um sentido pejorativo. Todavia, o latim *superstare* indica uma observação atenta, uma devoção; logo, uma *sobrevivência*.

Ora, não há sociedade humana sem tradições, sem superstições religiosas. Não devemos, portanto, ver na astrologia a dimensão simbólica de uma nostalgia ancestral de ordem no universo?

4. Tradicionalmente, os processos divinatórios fundam-se na simpatia, na correspondência simétrica e na crença em forças *sui generis*. A ciência é, por sua própria natureza, dessacralizante e, em nosso tempo, uma certa intelectualização da fé não mais fornece respostas às emoções do indivíduo. Estará o culto astrológico

ocupando o espaço existente entre a prática científica e a religião institucionalizada?

5. Enquanto fenômeno de comunicação de massa, a crença astrológica foi artificialmente estimulada ou sua veiculação ampliada tem correspondido a uma demanda crescente?

Devemos preocupar-nos antes com as verdadeiras questões do que com as respostas verdadeiras.

Rio, novembro de 1978

NOTAS

1. "Os astros jamais postulam uma subversão da ordem; influenciam a vida quotidiana no curso da semana, respeitando o estatuto social e os horários patronais" (R. Barthes, p. 166).
2. "Não há qualquer surpresa em constatar-se que sobretudo as mulheres manifestam uma atitude favorável à astrologia, quer se trate de informação (conhecimento de seu próprio signo) e de prática (leitura de horóscopos e investigações sobre os signos de outras pessoas), quer se trate de avaliações (confiança no valor preditivo ou caracteriológico da astrologia e o elevado status conferido ao astrólogo)" (J. Maitre, p. 100).
3. "Alguns editores de grandes publicações diárias, que incluem horóscopos, acham que o desejo de encontrar, no jornal, uma mensagem pessoal é uma das causas fundamentais do sucesso desta rubrica" (J. Maitre, p. 103).
4. "[...] o horóscopo corresponde às características do mercado jornalístico, pois trata de casos pessoais em categorias — uma necessidade, porque as predições devem ser pertinentes aos leitores e não a um indivíduo isolado — e porque sua base calendária adapta-se à periodicidade da publicação" (J. Maitre, p. 108).

5. "A credulidade tende sempre a desenvolver-se em épocas de calamidade" (Ch. Mackay, p. 258).
6. "Para atender à demanda de um mercado cativo de 32 milhões de leitores (não contam aí os eventuais) mais de 70 editoras americanas têm no prelo, para lançamento até o final do ano, cerca de 500 títulos de astrologia [...]" (JB/Livro. Rio, 26-8-78).
7. "Ela serve para se exorcizar o real, chamando-o pelo seu nome. Desta forma situa-se entre outras iniciativas de semi-alienação (ou de semiliberção), cuja finalidade é objetivar o real mas sem chegar a desmistificá-lo" (R. Barthes, p. 168).
"Como é grato à auto-estima do ser humano pensar que os astros, em seus cursos celestes, dele se ocupam e, em seus aspectos e movimentos, determinam as alegrias e tristezas que o esperam!" (Ch. Mackay, p. 281).
8. Segundo o filósofo de Frankfurt, a reiterada obediência a uma autoridade abstrata é uma característica dos movimentos totalitários. A vulnerabilidade dos homens às ideologias totalitárias advém do fato de que estes projetam sua dependência em uma representação que os dispense de toda responsabilidade.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Th. Aberglaube aus Zweiter Hand. In: *Werke*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1952.
- BARTHES, R. Astrologie. In: *Mythologies*. Paris, Editions du Seuil, 1957.
- COUDERC, P. *L'astrologie*. Paris, PUF, 1951. Que Sais-je?, 508.
- CUMONT, F. *Astrology and religion among the Greeks and Romans*. Nova Iorque, Putnam, 1912.
- FLACELIERE, R. *Devins et oracles grecs*. Paris, PUF, 1965. Que Sais-je?, 939.
- JAHODA, G. *The Psychology of Superstition*. Londres, Penguin Books, 1970.

- MACKAY, Ch. *Extraordinary popular delusions* (1979). Nova Iorque, The Noonday Press, 1970.
- MAÎTRE, J. La consommation d'astrologie dans la société contemporaine. In: *Diogène*. Paris, Gallimard, 53: 92-109, janv./mars 1966.
- SMEDT, E., BARDET, V. e BRAMLY, S. *La pratique des arts divinatoires*. Paris, Robert Laffont, 1976.
- TIME. Astrology: fad and phenomenon. Nova Iorque, 21 de março de 1969.

**AS LIBERDADES QUE SE TOMAM
COM AS MULHERES**

Nilson Lage

Imaginemos uma pessoa que se senta às oito horas da manhã em frente à máquina de escrever ou de contabilidade, passa o dia batendo faturas, duplicatas ou guias do Fundo de Garantia de Tempo de Serviço, almoça precariamente e se levanta às seis da tarde. Suponhamos, como é comum nesses casos, que more longe e leve talvez duas ou mais horas para chegar em casa, nos meios de transporte de massa deficientes de nossas metrópoles.

Trata-se de uma situação comum, mas nem por isso agradável, ainda mais porque o salário certamente não passará dos cinco mil cruzeiros mensais; é provável que ande perto do mínimo. Paga-se pouco e as tarefas, mecânicas e repetitivas, poderiam ser cumpridas por um computador diligente.

Pois bem: a grande maravilha da propaganda em nosso século não é ter tornado o desodorante artigo de primeira necessidade, nem convencido 40 milhões de alemães de que fazer a guerra contra o resto do mundo era um empreendimento, senão excelente, pelo menos inevitável. Campanhas publicitárias convenceram populações inteiras de que a margarina, colorida e aromatizada por misteriosos aditivos, era melhor do que a manteiga e reeditam, com criatividade capenga, o velho *slogan* "Alemanha acima de tudo", colocando, no lugar de *Alemanha*, qualquer outra palavra conveniente, como *Chile*, *brasileiros*, ou *a sua marina em Angra dos Reis*. Mas o que de mais espantoso se fez neste campo desde que Adão caiu no conto da maçã foi convencer as mulheres das imponderáveis vantagens de ganhar o pão com o suor de seu rosto na ordem capitalista de produção. Só o demônio pensaria em apresentar como benefício algo que Deus, numa hora de zanga, destinou como maldição ao primeiro homem e a História se incumbiu de agravar com a sua produção de desigualdades; e só as técnicas modernas de controle de consciências conseguiriam isso justamente quando a sociedade industrial transformou quase todo trabalho em algo monótono, sem sentido aparente e sem esperança.

No entanto, as moças acreditam. Uma feminista esperta poderia replicar que elas trabalham porque precisam, o que é verdade. Mas também é certo que a sociedade organiza as necessidades de acordo com o que convém à classe dominante. Assim, houve primeiro a conveniência de ocupar as mulheres com aqueles serviços mecânicos e repetitivos, e daí se montaram as coisas de

modo que elas precisassem ocupar-se com eles. Mais do que fazê-las precisar, foi preciso convencê-las de que assim se igualavam ao homem. E elas se convenceram porque precisavam.

O estudo da estrutura do emprego e trabalho feminino no Brasil no período de 1920 a 1970¹ aponta o deslocamento crescente das populações do campo para a cidade, o que, no caso das mulheres, parece indicar uma tendência das grandes propriedades para a especialização em culturas comerciais (o trabalho feminino na agricultura se prende, em geral, à produção de subsistência). Este fenômeno, mais recentemente acentuado graças à mecanização das atividades agrícolas, é compensado em parte pela multiplicação das pequenas e médias propriedades, voltadas, estas, para os produtos de subsistência e onde o trabalho feminino, rudimentar e tradicional, mantém a característica de extensão da atividade doméstica. Considerando-se os números, a população rural feminina cresceu, de 1940 a 1970, em menos de 30 por cento, enquanto a população urbana multiplicava-se por mais de quatro. Ao mesmo tempo, a taxa de participação da mulher nas atividades rurais elevava-se de 35,3 por cento para 43,4 por cento.

Nas cidades, o fenômeno que se observa em geral é o de crescente proletarização da mulher. Menos de oito por cento das mulheres ocupadas, em 1940, exerciam tarefas fora de casa; este índice é hoje sensivelmente mais elevado. Tomando-se a questão por partes, observa-se, por um lado, a eliminação progressiva de atividades artesanais (como a das costureiras) e sua substituição pela indústria (de roupas feitas). E, por outro, a expansão admirável da ocupação feminina em atividades burocráticas e de serviços (educação, saúde, previdência social, administração pública), no setor bancário e nas grandes lojas que vieram substituir pequenos botequins, mercearias e quitandas. Deve-se anotar que, apesar disso, o número de novas oportunidades de trabalho feminino, gerado pelo desenvolvimento (ou pelo modelo de desenvolvimento), "parece ser mais muito inferior ao número de mulheres que se integram à população urbana".² Tanto que a porcentagem da participação da mulher em atividades urbanas caiu de 31,2 por cento para 24,3 por cento, de 1940 a 1970.

Das mudanças estruturais ocorridas nas cidades, os sociólogos concluem geralmente que a mulher *progrediu*, no sentido de que as atividades que a ela se abriram "apresentam um potencial

maior de mudança no *status* econômico e social".* Admitamos que este *progresso* seja *bom*, o que corresponde a atribuir um certo conteúdo ético à evolução, ou considerar que sempre o *pior* precede o *melhor* e que, portanto, estamos eternamente *melhorando*; sendo isto verdadeiro, teríamos que subestabelecer a *melhoria* no plano existencial, *vivido*, do personagem (no caso, da mulher personagem) histórico. O juízo de valor se articula, aí, com um certo modo *progressista* de ver o processo; mas, realmente, terá o servo da terra, expulso do campo ao tempo da Revolução Industrial, *melhorado* de vida quando se integrou no clima sórdido das cidades industriais do século XIX? Terá a operária da indústria de confecções uma condição de vida *mais elevada* do que a costureira de antigamente (não a de hoje, a que a indústria tomou as encomendas)? Respostas afirmativas seriam, no mínimo, problemáticas. Digamos que a expansão do ensino não só emprega centenas de milhares de mulheres mas conduz outras tantas aos bancos escolares do ensino médio ou da Universidade; ótimo, mas quanto ganha uma professora? Em termos reais de vida, isto é *progresso* (não falamos das vantagens eventualmente decorrentes do acesso à instrução formal) do *mal* ao *bem*? Basta isso? Basta-se?

De uma outra perspectiva, as mulheres formam o que seria chamado tecnicamente *exército de reserva de trabalhadores* ou, para ser mais preciso, um *contingente mobilizado* deste exército. Elas podem ser vistas, de preferência no começo da noite urbana, com suas calças compridas, sandálias e blusas de malha, levando bolsas e sacas de compras de butikues caras onde escamoteiam marmitas de alumínio entre cosméticos, quinquilharias e cadernos de cursos noturnos. Seu perfume, a esta hora, é forte: gastam rios de água de colônia. Cremes e pós mascaram o rosto cansado e o laquê segura o cabelo quê, por falta de tempo e economia de xampu (uma *necessidade*, como o desodorante), só é lavado uma vez por semana. Marcham depressa e ouvem piadas raras, grossas e chochas. Logo encherão os ônibus e os trens, as salas do Curso Supletivo e as faculdades; ocuparão seu posto nas cozinhas e nas camas dos cubículos da Zona Sul e casinhas de subúrbio: por um lado, continuam cozinhando e, por outro, a cama lhes serve, sem ambigüidades, ao sono exausto da classe proletária, a que muitas delas se horrorizariam de saber que pertencem.

Em que pensam as trabalhadoras brasileiras, empenhadas, sem querer, no esforço para dar ao Brasil o atrativo sem-par de ser o país de mão-de-obra competente mais barata do mundo? Pesquisas raras, como a que foi feita em São Paulo pela Professora Ecléa Bosi¹, deixaram clara a natureza de algumas das fantasias que as ajudam a viver. O príncipe encantado (o jovem engenheiro das fotonovelas italianas), os contos de amor, santinhos e promessas, poesia apaixonada e lugares-comuns sobre sexo e maternidade.

Nas revistas, o que mais interessa às moças que a Professora Bosi ouviu (meia centena de operárias de um fábrica) são o horóscopo (32%), as fotonovelas (30%), a vida de artistas (8%); nos jornais, as notícias de polícia (35%, com ênfase no vitimismo: o tarado que atacou a mocinha, a menina que morreu dentro do poço etc.), novamente o horóscopo (33%), os anúncios de empregos (12%) e as histórias em quadrinhos (6,6%); nos livros, a educação sexual e afetiva (16%), lições práticas de enfermagem (9%), como cuidar de crianças (8%), manual da perfeita dona-de-casa (98%), a arte de amar (7½) e outros.

As operárias da Professora Bosi fornecem um padrão que pode ser universalmente transposto, um padrão de inconsciência? Nem tanto. Têm apenas uma consciência reflexa, uma *representação de consciência* que combina a aparência de realidade com a cantiga macia e confortadora dos programas de televisão, das promessas do homem lindo que as espera e daquela jamais reprimida pregação feminista que vive lhes dizendo: "Meninas, liberdade é isso". Uma coisa parece certa: ao contrário da maioria de seus colegas rapazes, que não costumam esconder as marmitas e o desgaste físico, as moças do comércio, do escritório e das oficinas acreditam em contos de fadas que vão desde a previsão astrológica de um marido no ano que vem à caríssima combinação de massagens e ioga anunciada pelas *clínicas de estética*.

Efetivamente, horóscopo e modas não libertam ninguém nem a liberdade esteve jamais em jogo nesta operação propagandística. Tudo se organiza como um sistema (de fato não um sistema estrutural mas, de toda forma, um conjunto de fragmentos que se articulam para o desempenho de determinada *função*) de mitos. Roland Barthes² apresenta o mito como uma unidade significativa que se desvia para significar outro conteúdo, a serviço de interesses dominantes. Ocorre que o novo conceito coexiste com

o anterior; essa ambigüidade ajuda a disfarçar a manobra. Num exemplo clássico, é o que ocorre quando se chama de "pacificador" um exército que vai combater os índios. Pacificar, aí, é sinônimo de guerrear, mas não deixa de lembrar a idéia original de "promover a paz". Com isso, consegue-se esconder da ingenuidade do mundo as atrocidades que acaso estejam sendo cometidas.

No mundo moderno, os mitos estão reduzidos a frases ou expressões e a linguagem corrente, no que se refere às relações homem-mulher, na sociedade industrial brasileira, é um depósito a que sempre se pode recorrer para a demonstração disto. "Transar", por exemplo, é "namorar" mas também é "manter transação com" (a sugestão comercial do termo vale por uma obra-prima de malícia). "Sair com" é "ir para a cama com" ou simplesmente "caminhar ao lado de", de um ambiente para outro. "Namorar" tanto é "manter relações afetivas superficiais com vistas ao noivado e casamento" como "ter habitualmente intercursos sexuais com". Uma linguagem como essa veste tudo de inocência tanto quanto, criticamente, permite estabelecer uma dada medida da realidade. Ambíguas não são as palavras apenas, é a ordem social que as dita porque, se já não é possível sustentar a imagem do que a tradição propõe, não há como assumir as relações que a sociedade concreta institui.

Em outras palavras, a linguagem mitológica reafirma as interdições sociais, não as derroga. Só se esconde o que é proibido ou não parece bem e o esconder é uma prova de que o infrator aceita a lei, curva-se a ela. Na verdade, o que o jogo de palavras recobre é uma brutal divisão de trabalho e lazer que, na vida moderna, afeta os homens e as mulheres, e as torna ainda mais dependentes do que poderiam ter sido em qualquer outra época.

A feminista esperta de alguns parágrafos acima poderia voltar ao ataque, acusando-me de apresentar a mulher de cama e mesa como um modelo. Engana-se: o que quero dizer é que as moças estão sendo levadas a mudar de dono, ou que se está mudando o regime de propriedade em que viviam. Elas podem escolher o patrão e podem escolher o namorado e isto vale até o momento em que descobrem que os patrões e os namorados disponíveis (ou ambicionados) se parecem uns com os outros. Do ponto de vista do objeto, não faz muita diferença se a propriedade é per-

pétua, alienável ou coletiva e, se me permite propor, o problema da mulher consiste em deixar de ser objeto.

Será que ela está conseguindo isso? Vejamos: durante toda a semana, o trabalho, naquelas condições bastante duras; no fim de semana, o namorado, que paga o transporte, o passeio, comidas e bebidas. No entanto, cabem à mulher investimentos relativamente grandes: ela precisa estar bonita, sob pena de não ter namorado. Para isso, organiza-se uma estrutura de consumo, das butiques aos cosméticos — todos propondo habilitação segura para a conquista do desejado varão. A fantasia da mulher consiste na esperança de que o namorado seja de fato o definitivo — e aí chegamos à conclusão mais interessante: a mulher *liberta* usa toda sua liberdade e de quebra uma boa parte do salário só para deixar de ser *livre*.

Isto faz lembrar a história que ouvi de um padre italiano, vigário de paróquia suburbana no Rio. Ele era seminarista numa aldeia no Sul e conta que, no período da ocupação alemã, após o golpe contra Mussolini, ninguém plantou na região. Os homens juntaram-se aos *partisans* ou simplesmente se esconderam para fugir ao alistamento. Tão logo os americanos chegaram, os últimos estoques de alimentos se extinguíram e uma única fonte de renda restou para a comunidade: a prostituição, em que se ocupavam todas as mulheres, da adolescente à matrona, junto ao leito da estrada de ferro, à vista de todos, no ponto de parada dos trens que levavam soldados para o *front*. Mas a guerra acabou, os campos voltaram a ser semeados e um incrível mal-estar se espalhou, reativado sempre pelo espetáculo das mães e seus filhos — mulatos ou louros. Foi aí que os homens se reuniram, sob a liderança dos padres, e decidiram esquecer tudo. As crianças receberam os nomes dos pais adotivos, as moças que deveriam ser virgens passaram a ser assim consideradas e a vida voltou a ser o que era antes. Intocada, com todos os preconceitos.

A aspiração do retorno à situação aceitável, ao amor eterno ou quase, reflete o caráter abrupto da mobilização da mulher para o trabalho, num Brasil em que fechadas tradições ibéricas dominaram o que restou da cultura africana e indígena subjugada na escravidão e no extermínio físico. Tudo começou na década de 1950, quando este país que não fazia bicicletas começou a fabricar automóveis e as estradas, tentando unir o que era um

arquipélago, abriram-se às grandes migrações internas. A industrialização ampliou de repente o mercado de trabalho, tanto para quem vinha do interior quanto para quem já estava nas cidades. Aqui, a grande reserva de mão-de-obra alfabetizada era feminina, embora raras mulheres trabalhassem, como professoras ou enfermeiras. Havia, é claro, as empregadas domésticas e as operárias de fábrica — mas aí estamos no terreno das ocupações manuais, de pouco prestígio.

A máquina foi acionada. Até então, glamurosa era a aeromoça da Panair. Por que não a recepcionista? E a secretária? E a bibliotecária? E a jovem doutora? O mito da jovem diligente impôs-se sobre a imagem da mocinha que saía de casa levada pelo bom e próspero marido. Sutilmente, deixou-se de falar no salário do trabalhador (chefe de família) para se falar em renda familiar. No sistema de cálculo, o pouquinho da mamãe e das filhas foi sendo agrupado aos ganhos do papai; a folga trazida por isso mostrou-se ilusória, porque o salário do papai foi sendo reduzido na exata medida dessas presumíveis rendas extras.

Ao mesmo tempo, a família se fragmentou mais ainda, os apartamentos de quarto e sala (ou quarto-ou-sala) se espalharam, depois se dividiram em vagas, e o trabalhador solitário ficou na pior situação possível. Sobretudo a trabalhadora solitária. Ao fundo, um tema: que ser livre é estar sozinho, uma radical orquestração dos velhos motivos do individualismo burguês. A competição, a *incomunicabilidade*, a embriaguez da temática existencial ocultando as condições concretas da existência: para o homem, a ilusão de domínio que é ter o *leasing* de uma namorada; para a mulher, a ilusão de ascensão que consiste em dar-se em *leasing*. A cama de solteiro, a televisão, o ovo frito na quitinete, o companheiro de quarto do mesmo sexo, a fuga pelo trabalho. E a velhice? Disso não falam nem os apologistas da solidão nem a propaganda que aliena. Voltamos à proposição do início: pode ser que a situação seja inevitável, mas é loucura considerá-la boa. Se as relações homem-mulher reproduzem o antagonismo dominador-dominado da ordem social, isto é um paradoxo, uma metáfora ou imagem homóloga — até porque, para que tal se estabeleça, coloca-se como pré-requisito a condição dominada de ambos os parceiros.

E a mitologia da mulher na sociedade industrial não se esgota com tão pouco. Um golpe particularmente brilhante consiste em infantilizá-la, na medida mesma em que se dá a ela tarefas de pouca responsabilidade aparente. Podemos imaginar um diálogo assim:

— Doutor Beltrano. Vim conversar com o senhor porque, o senhor sabe, sou uma profissional de nível superior, já trabalho aqui há alguns meses; venho cumprindo minhas tarefas, respeito os horários, recebo elogios pelo meu desempenho... Acho que, afinal de contas, é hora de receber salários compatíveis com meu preparo, minha função...

— Claro, *minha filha*. É certo que procuramos *compreender* os problemas das *moças que trabalham aqui*. Mas você sabe: você é *uma menina, tudo o que sabe deve a nós*, nós sempre *tivemos uma certa liberalidade* quando você precisa *ir ao cabeleireiro, ao dentista*. E, também, sua atividade na empresa lhe permite ter *uma posição social invejável, vestir-se bem*... Nós pagamos seu curso de inglês...

Evidentemente, o Doutor Beltrano está usando em seu proveito a mitologia e, se a funcionária chorar de raiva, ele poderá até ser extremamente carinhoso: ela está ajudando, ao assumir a *fragilidade feminina*, com sua reação *passiva*. Na verdade, as mulheres não são frágeis: podem ter um talhe ligeiramente menor (embora contribuam para isto padrões estéticos, hábitos e regime de exercícios), mas são resistentes e fortes, como comprovam as nadadoras alemãs, as marinheiras russas ou as trabalhadoras rurais brasileiras. Por outro lado, se formos interrogar alguém sobre a *passividade* da mulher, a explicação irá terminar inevitavelmente na atitude mais comum da relação sexual. Só o que não se explica é a ligação que existe entre passividade e órgão sexual reentrante (ou estar por baixo), liderança e órgão sexual protuberante (ou estar por cima).

Se os valores que organizam o trabalho da mulher nada têm com a realidade biológica, só podem vincular-se à realidade da cultura. Ao apresentar a feminilidade, que é uma inferioridade prática quando se trata de funções de responsabilidade e comando, como algo biológico, o discurso enganador esconde o verdadeiro motivo, que está nos costumes e nas crenças tanto dos homens

quanto das mulheres. Elas se supõem frágeis tanto quanto eles se envergonharão de parecer sensíveis.

Para que servem as mulheres, no escritório, na oficina, nas fábricas? Já sabemos que trabalham bem e ganham pouco (menos 60% do que os homens, em média, nas profissões que têm salário livremente convencionado). Mas também enfeitam, satisfazem o sultão que reside na fantasia de cada chefe. As melhores leis feitas em seu benefício colaboram para que tudo fique como está. Quem dará igualdade a um trabalhador que, de repente, fica *grávido* e entra em licença, paga em parte pela empresa? E quem pode levar a sério um diligente professor que pode faltar três dias por mês porque fica *menstruado* (quando menstruação usualmente não impede ninguém de dar aulas)? Ou será capaz de explicar por que, justamente quando a menopausa chega, os filhos cresceram e a mulher mais pode dar de si à vida social, completa os 25 anos da pleiteada aposentadoria especial?

Como máquina frágil, a mulher enguiça pela menstruação, pára pela gravidez e sai de serviço mais cedo. Vantagem para ela? Não. Apenas, se a máquina é menos produtiva, custará menos — e esta é uma lei de mercado que nenhum decreto poderá mudar, no âmbito de uma sociedade de *livres transações*.

Aquela nossa feminista esperta, que desde o início contra-argumenta, implica, a esta altura, depois de ter sorrido entusiasmada com o ataque à injustiça dos homens: "Afim, é contra isso que lutamos", proclama. Será verdade, minha cara senhora? Então como se explica seu consentido movimento feminista? Se a mulher que trabalha deve ser olhada como um trabalhador, sem privilégios enganosos, sem fragilidades de anedota e sem passividades de mentira, então como lutar pelos direitos das mulheres? Será mulher classe social? Ou será que todo feminismo conseqüente termina sendo um trabalhismo — daquela fração mais dolorosamente oprimida e menos consciente dos fatores reais da opressão — e, portanto, deixa de ser feminismo?

NOTAS

1. MADEIRA, Felícia R. e SINGER, Paul. *Estrutura do Emprego e Trabalho Feminino*. São Paulo, Cadernos CEBRAP, 13, Brasileira, 1975.
2. Idem, ibidem, p. 38.
3. Idem, ibidem, p. 40.
4. BOSI, Ecléa. *Cultura de Massa e Cultura Popular: Leituras de Operárias*. Petrópolis, Editora Vozes, 1978.
5. BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo, DIFEL, 1975.

RADIOJORNALISMO E IDEOLOGIA

Carmen Lúcia Matriciano

I. Radiojornalismo e ideologia

Analisar os diferentes tratamentos dados às notícias em rádios de alta e baixa estimulações, tendo em vista o tipo de público a que se destinam, é confirmar a idéia de que os meios de comunicação de massa não estão imunes à ação de uma ideologia específica que serve a interesses bem determinados. Os limites dessa faixa de interesses vão desde a política empresarial do veículo de informação — que tenta assegurar a audiência e o lucro correspondente — até as diretrizes estabelecidas pelos órgãos governamentais — que asseguram a manutenção da ordem em que se apóia o sistema de Poder, passando também pelos interesses dos anunciantes que garantem a infra-estrutura econômica do veículo.

Do acontecimento em estado puro até a sua veiculação, a notícia sofre diferentes intervenções que transformam sua fisionomia inicial. As interdições também se dão em diferentes níveis. De início, as fontes de informação podem ter seu acesso vedado, o que mataria a notícia ainda em sua gestação. A própria escolha das agências de notícias já implica numa opção ideológica. Chegando às fontes, a decisão do que vai ou não ser veiculado corresponde a um peneiramento das notícias onde, nem sempre, o joio e o trigo são reconhecidos, ultrapassados que são pelo jogo de interesses já mencionado. Depois de vencidos esses estágios, chega-se à fase de tratamento jornalístico da notícia. É então que todas as possibilidades ideológicas do discurso lingüístico (verbal, no caso do rádio) são extraídas. A linguagem não é um sistema neutro de significações e, como parte essencial de uma cultura, reflete em seus mecanismos um conjunto de valores que rege o grupo social a que pertence. O repertório de palavras utilizado por um determinado noticioso é sintomático do que está para além do acontecimento noticiado. Assim como a extensão que atinge o tratamento da notícia, do meramente fatural à análise verticalizada da informação, aponta para a postura assumida pelo veículo informativo. "É possível informar contra os fatos, em desacordo com eles, negaceando-os ou distorcendo-os; e o Estado que assim procede está de certa forma governando contra a opinião, pois não permitiu sua manifestação, negando-lhe o fato (informação) sobre o qual reagiria (formaria opinião). (...) esse com-

portamento implica uma violentação da consciência social e, assim, uma ação ilegítima. Não é à toa que os veículos de comunicação de massa ora estão sob monopólio estatal, ora pertencem a empresas particulares mediante concessão governamental.

Aceitando-se tudo o que até aqui foi dito, não há como fugir à constatação de que o rádio está cercado por circunstâncias bastante concretas que lhe apontam caminhos nem sempre desejados. E o cuidado em relação a este veículo só se dá no momento em que se torna inegável sua importância — e, para alguns, seu “perigo” — como instrumento possível de formação da opinião pública.

Com o advento do rádio e posteriormente da televisão, os jornais perderam o privilégio de únicos veículos da informação. Além disso, num país onde o índice de analfabetismo é considerável, e onde o livro ainda é um artigo de luxo reservado às elites culturais, a mensagem radiofônica alcança uma força especial, já que atinge a uma grande parte da população marginalizada econômica e culturalmente. Quando pensamos que 80% da população não lêem qualquer tipo de jornal, entendemos facilmente a ameaça que o rádio representa como agente de transformação social.

Lamentável é que, na maioria das vezes, este papel não lhe seja concedido. O desenvolvimento social concentrado nas grandes metrópoles força um constante aprimoramento dos meios de comunicação que, ao serem incorporados pelas populações interiores, introjetam no seu mundo uma série de conceitos e procedimentos que lhes são estranhos, que anulam sua identidade e mantêm o equilíbrio das forças sociais desejado pela minoria detentora dos privilégios.

Os avanços tecnológicos determinam o meio, na medida em que os recursos técnicos também são responsáveis pela manipulação das mensagens. As diferentes técnicas de controle do discurso servem à manutenção dos valores de uma classe dominante.

No entanto, apesar de todos esses entraves, o rádio pode tornar-se um elemento primordial no processo de conscientização do público ouvinte, desde que alargue as fronteiras de sua atuação. “Apesar de os meios de comunicação de massa poderem constituir-se, nas mãos de um sistema político totalitário, em instrumento de massificação e sufocamento da vontade popular, seja por meio da unilateralidade da informação, seja através de sua simples sub-

tração, é inafastável a possibilidade de seu emprego — nos Estados democráticos — como veículo o mais eficaz de informação, dando ao homem médio um poder decisório que já se supunha perdido”.

II. O silêncio dos efeitos sonoros

A estruturação do informativo “O Seu Redator-Chefe”, da Rádio Globo, cumpre todos os requisitos exigidos por um noticiário de alta estimulação. São efeitos sonoros variados e estridentes, é a grandiloquência que marca a voz do locutor e, principalmente, o pseudodinamismo das informações que encobre, na movimentação, o vazio que se alastra por todas as mensagens.

Aliás, o que se condena neste tipo de programa não é o seu caráter popular, como se isto fosse uma espécie de mancha a ser apagada. Ao contrário, seria altamente benéfica uma emissão que se preocupasse em informar às classes sociais mais desprivilegiadas sobre tudo o que cerca o seu dia-a-dia. Desde que este serviço de utilidade pública fosse realizado honestamente. Não é o que ocorre no programa em questão que, sob a máscara da prioridade das notícias sobre o Grande Rio, esconde a alienação que impõe aos ouvintes.

“O Seu Redator-Chefe” do dia 8 de setembro (às 7:00hs) não fugiu ao esquema já cristalizado de hipnotizar o receptor. Basta acompanhar o roteiro que vem a seguir, com os comentários que pretendem discutir os mecanismos do noticioso, para comprovarmos esta afirmação.

A) O informativo tem início com a apresentação de 4 manchetes retiradas de cada um dos blocos que o constituem, a saber: notícias locais, nacionais, esportivas e internacionais. Essas manchetes são separadas por vinhetas barulhentas e transmitidas pelas vozes dramáticas de dois locutores que se alternam. Como se vê, o barulho inicial já objetiva prender a atenção do ouvinte como uma espécie de alerta que não se concretiza em nenhuma denúncia eficaz.

B) Segue-se a primeira inserção comercial que não foge ao clima anterior. Trata-se de um jingle sobre encanamentos, produzido no ritmo de um frevo e cantado por um nordestino que

força seu sotaque. Os comerciais aparecem entre cada bloco de notícias, variando apenas a sua estrutura: o jingle, às vezes, é substituído por um teaser que vem de encontro à rapidez exigida por este tipo de noticioso. Mas jingle e teaser aparecem em linguagem simples e direta, voltados para o "encanador" e para o "engenheiro inteligente". A individualização do consumidor é uma forma de conquista. E, neste caso, a aproximação das duas categorias profissionais, além de servir ao interesse da alta estimulação de atingir diferentes camadas sociais, objetiva a falsa valorização do primeiro que, sem dúvida, comprará, junto com o produto, a ilusão de ter subido profissional e socialmente.

Acompanhando os comerciais na divisão dos blocos, os efeitos sonoros e a marcação da hora que ajuda a perceber a predominância das notícias locais (5 minutos) sobre as nacionais, esportivas e internacionais (2 minutos cada bloco).

Informação constante da hora, ruídos repetidos e intensos envolvem o público numa marcação cerrada e quase neurótica. Neste ponto, o jornal se aproxima bastante do próprio ritmo de vida dessas pessoas que correm sempre na sua luta pela sobrevivência.

C) No informativo matutino, há sempre um editorial que, no dia 8, reiterou o "interesse" do programa pelos problemas do Grande Rio. O tema era o desaparecimento acelerado das áreas verdes no Rio de Janeiro. Todo um discurso, cercado por um tom melodramático, fala ao público do perigoso crescimento da cidade, dos grandes edifícios e do aumento de automóveis em circulação. São mencionados dados estatísticos para emprestar maior credibilidade ao texto. Pairando sobre tudo, a acusação não se fixa em nada, nem em ninguém. A voz do locutor quer ser cúmplice do público que passa a saber que a falta de áreas verdes reduz o seu padrão de vida. Como se uma praça a mais resolvesse a ausência de fatores bem mais decisivos na manutenção da subsistência.

Não são esquecidos os chavões ("mundo de concreto, frio, distante e desumano"), nem se consegue evitar os tropeços ("aerofotogramétrico" é palavra além das possibilidades do locutor que conseguiu cometer mais 3 erros de pronúncia e mais outros tantos de pausa na leitura).

D) O noticiário local (devidamente precedido pela vinheta já referida), por ser o preponderante, é o que vem em primeiro lugar. Muito mais voltado para o serviço de utilidade pública do que para acontecimentos, as mensagens são elaboradas em linguagem telegráfica, direta e coloquial, que suprime todos os artigos e que não se restringe ao noticiário local, traço característico que é deste tipo de informativo.

Ficamos sabendo que "carioca pula da cama impressionado" com a queda de um pára-quedista que não morreu; que há "*maré mansa pra moçada do caniço*" e que "*continuamos na lua nova*". Aqui se percebe que a individualização alia-se à intimidade no seu flerte com o ouvinte. E a fim de valorizá-lo, "o seu redator-chefe saca da algebeira e dá as dicas" dos postos de pagamento do funcionalismo público e da vistoria dos táxis. Além da inclusão, "*especial para o seu redator-chefe*", de notícias sobre o tráfego, em som direto e na voz de João Vita (quem não se deixa conquistar definitivamente por um informativo que tanto se preocupa com o público!...)

Entre uma e outra notícia, somos informados de que "hoje é dia da Natividade de Nossa Senhora", como se fosse uma virgula em pleno texto jornalístico.

Mas o noticiário local é açambarcado pelas referências às comemorações da Independência ocorridas no dia anterior, o que já quebra a instantaneidade exigida no radiojornalismo, mas ganha mais um ponto na escala daqueles que reconhecem os valores da Pátria...

E) Passando às notícias nacionais, ouvimos que "o seu redator-chefe *destaca*" algumas informações. É importante ressaltar esse procedimento constante de individualização não só do ouvinte, mas também do emissor. Assim, é forjada uma conversação "boca-a-boca" que não quebra uma forte característica da cultura popular e assegura maior grau de confiança ao que se informa.

A primeira notícia volta a falar sobre as comemorações da Independência, com o mesmo ufanismo anterior, comprovado pela escolha de palavras e frases, tais como: "*centenas de milhares de pessoas*" assistem às comemorações; "em Brasília, Presidente é aplaudido pela *multidão*" e coisas semelhantes.

Sem nenhuma ligação, as informações prosseguem, configurando uma paginação geográfica não coordenada. Fala-se superfi-

cialmente sobre a posição do senador arenista José Sarney quanto às reformas políticas, sobre o programa de governo elaborado pelo General Figueiredo (onde surge incisivo, no interior da notícia, um efeito sonoro agudo...), e até sobre os trios elétricos usados na propaganda eleitoral baiana. Se tentarmos relacionar os assuntos, até que poderíamos concluir que a política nacional não passa de um carnaval barulhento só festejado em época de eleição.

F) Para o bloco esportivo, surge um novo locutor que conversa com o ouvinte, esgotando todas as informações sobre a situação esportiva (e no Brasil, quando se fala em esporte, se fala em futebol) do dia. Todos os jogos, todas as possibilidades do campeonato. Todo o pão e todo o circo.

G) Por último, aparece, minguado, o noticiário internacional, para essas pessoas que mal conseguiram desvendar o seu cotidiano. São informações rápidas, mas que poderiam, ao menos, ser lidas corretamente, evitando que o chefe da Nação egípcia passasse a se chamar "Anuarel" Sadat.

Os revolucionários da Nicarágua passam correndo pelo público e se encontram com a informação de que alguém no Uruguai bebeu um vinho envenenado enviado por terroristas. Novamente, uma aproximação de intenções nebulosas: entre guerrilheiros sandinistas e terroristas, nenhuma diferença e a mesma exclusão.

O noticiário é encerrado com os agradecimentos dos editores e com a total imunidade do público que, envolvido sensorialmente, continua afastado de qualquer atitude crítica diante do mundo em que vive.

III. Contenção formal distende a opinião

"O Jornal do Brasil Informa", do mesmo dia 8, às 7:30hs, segue a linha de um noticioso de baixa estimulação, adotando a linha de um maior aprofundamento do fato noticiado e abandonando a parafernália sonora que caracteriza o informativo da Globo.

A medida que se percorre esta emissão, além de se traçar a sua estrutura, torna-se possível estabelecer uma comparação entre ela e o programa anteriormente abordado. É o que se tentará mostrar a seguir.

A) Antes mesmo que o informativo comece, algumas mensagens comerciais, marcadoras da sua proximidade, são veiculadas. Nelas já se nota um apelo diferente. Não mais o ritmo popular e animado, mas a melodia sofisticada e envolvente para aqueles que, ao invés de encanamentos, consomem status e poder.

O comercial que percorre todo o noticioso é o do Banco Bamerindus e as mensagens variam entre o spot simples e o jingle. No primeiro tipo, uma voz masculina sensualmente convincente fala das vantagens da caderneta Bamerindus. Mas esta mensagem difere daquelas próprias das cadernetas populares: não se fala em guardar um "dinheirinho", mas em poupar para ter "bons momentos na vida". Além disso, "você é quem escolhe o tipo de poupança". A decisão é sua, no momento em que a sociedade se vê alijada do poder decisório em áreas mais complexas.

Outras inserções comerciais ocorrem entre os blocos de notícias, num total de 4, sempre moderadas. Só o jingle se apresenta um pouco mais acalorado e isto se explica pelo próprio bem de consumo que veicula: o Fundo 157 Bamerindus que está disponível a um número maior de pessoas. O mesmo não se pode dizer dos empréstimos bancários que reforçam o capital de giro e o ativo fixo das empresas. E não é por acaso que, aqui, o jingle é abandonado por um spot simples, despojado de artificialismo e "educado" como um bom executivo. Aliás, os executivos não dançam frevo como o fazem os encanadores.

A hora só é informada no começo do programa e só há um tipo discreto de efeito sonoro que acompanha o início das manchetes e encerra a emissão. Esta economia de vinhetas não esvazia a força do programa. Ao contrário, o único ruído produzido torna-se uma eficiente fonte de significação para demarcar os limites do informativo. Mesmo porque o excesso de vinhetas pode se tornar faca de dois gumes, cansativos pela sua redundância.

B) As 4 manchetes, divididas duas a duas, foram retiradas dos noticiários nacional e internacional. Não há artificialismo de locução como na Globo. As notícias valem por si só.

C) Como o noticiário local é abandonado, assim como os serviços de utilidade pública (só aparecerão quando algo de importante nesse nível ocorrer), o programa abre com as notícias nacionais.

Se na Globo as nacionais rondaram a exaltação da pátria e as atitudes arenistas (Sarney, Figueiredo), na rádio JB se abandonou o dia da Independência à sua condição de fato ultrapassado e o que emerge são as críticas de Franco Montoro às medidas governamentais no sentido de evitar a massacrante derrota arenista. Aliás, as mensagens apresentam um caráter marcadamente analítico (dentro das limitações de tempo de uma emissão radiofônica) e político. O telegrafismo é esquecido e cede lugar a orações subordinadas que proporcionam um texto discursivo e contínuo.

Esta subordinação não se dá só no interior de uma notícia, mas é um procedimento adotado em todo o informativo que opta por uma paginação que, relacionando as notícias por assunto, possibilita ao ouvinte a apreensão da realidade de modo mais inteligível. Os flashes das rádios de alta estimulação picotam as notícias e o mundo, impedindo qualquer reflexão mais profunda sobre os acontecimentos. Afinal, refletir sobre o mundo pode incitar ao desejo de modificá-lo. E o público dessas rádios têm muito mais razões para desejar isso.

Ainda no noticiário nacional da JB, ficamos sabendo de uma movimentação dos empresários paulistas em defesa de alguns de seus privilégios, de declarações do Ministro Simonsen, as últimas posições de Petrônio Portela e do Ministro Velloso sobre assuntos da política interna. Fica claro que, neste noticiário nacional, a maior preocupação está centrada na área política e que o informativo, conhecendo o repertório de conhecimentos do público a que se destina, pode fazer seguidas referências aos homens que decidem no atual quadro político do país, inserindo suas declarações, sem nenhuma preocupação de evitar uma linguagem mais complexa.

D) O bloco internacional dá continuidade à linguagem mais elitista, à recorrência a termos mais herméticos e à decisão de não se deter no fático.

Duas notícias comuns aos dois informativos aqui analisados comprovam o caráter ideológico que dirige a produção de um noticiário.

A diferença de enfoque dos dois programas sobre a crise na Nicarágua é bastante sintomática. Na rádio Globo, é veiculada a

mensagem sandinista que, assim solta de suas circunstâncias, ganha um tom desesperado e "bandido". Na rádio JB, fala-se dos *efeitos* da ação sandinista que já parece debilitar a economia do Governo Somoza. A opção entre "bandidos" e "revolucionários", que fazem as duas rádios, corresponde a uma opção política bem definida.

Quanto ao encontro Begin, Sadat e Carter, a Globo, além de econômica em sua informação, comunica que as conversações foram informais. O informativo JB, mais benevolente e analítico, esclarece sobre a forte pressão exercida por Carter sobre os outros dois governantes, refere-se às declarações de Jody Powell e deixa-nos saber que as reuniões, de meramente "informais", se prolongaram por 5 horas de portas cerradas, permanecendo não resolvidas as principais divergências entre os três países.

Obedecendo à coordenação de matéria por assunto, "divergência" é o gancho que remete para os desencontros entre Argentina e Chile sobre a Zona Austral (sem nenhuma preocupação de explicitar o que isto significa), notícia que nem apareceu na Globo.

E) O noticiário esportivo é bem curto e só se refere ao jogo principal do campeonato em curso.

A proporção das notícias de um e outro informativos é, certamente, diferente, atendendo aos interesses do segmento de mercado correspondente.

F) Encerrando com a informação sobre o tempo, que dispensa as "gracinhas" do outro noticioso e notifica sobre a temperatura em Minas, São Paulo e Brasília (afinal, o nacional predomina sobre o local), o Informe JB também se mostra preocupado com o ouvinte, dizendo que voltará às 12:30hs. Para isso, não precisa lançar mão de recursos ilusionistas. Basta ser sério e cumprir a sua finalidade básica que, muitos esquecem, é informar, formando opinião.

IV. Tudo está no seu lugar...

A análise aqui desenvolvida pretende confirmar as idéias expostas na introdução deste trabalho. Só resta acrescentar que os dois diferentes procedimentos jornalísticos configuram compartimentos estanques e opostos do radiojornalismo nacional. Suas

diferenças apontam para as diferentes classes sociais que os consomem. E sua inalterabilidade corresponde à continuidade da divisão de classes no interior da sociedade.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. Cf. VIEIRA, R. A. Amaral. *O Futuro da Comunicação*. Rio de Janeiro, Série Cadernos Didáticos, 1974, p. 333.
2. Idem, p. 55.

Este livro foi composto
e impresso nas oficinas
gráficas da
Editora Vozes Limitada
Rua Frei Luís, 100
Petrópolis, Estado do Rio