

COMUM

Publicação das Faculdades Integradas Hélio Alonso - v.4 - nº 12 - jan/jun de 1999

12

O mesmo, o outro e os "deformados" - *Márcio Souza Gonçalves* / Narciso, ontem e hoje - *Gilda Korff Dieguez* /
A experiência de Antonin Artaud - *Aluisio Pereira de Menezes* / Os direitos humanos e a cultura da violência -
Ivo Lucchesi / Aos 50 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos: uma constituinte da humanidade
para renovar a nossa carta magna - *Jório Piccardi* / Entrevista, em busca da interação - *Marcos Alexandre*

Editorial

Neste número 12 da Revista Comum estamos publicando seis artigos que se unificam editorialmente pela contemporaneidade dos seus temas. Em cada um deles encontraremos leituras diferentes sobre questões que insistem em nos incomodar no dia-a-dia e que precisam ser alvo da reflexão acadêmica.

No exato momento em que assistimos a uma verdadeira guerra comercial por melhores índices de audiência em todos os meios de comunicação de massa, particularmente nas televisões de sinal aberto, uma das armas mais usadas pelos *mass media* para vencer essa batalha é o corpo humano banalizado, veiculado e consumido segundo a lógica do espetáculo. Os artigos de Gilda Korff Dieguez e Márcio Souza Gonçalves tratam, respectivamente, da motivação narcísica e da organização da percepção do eu e do outro na cultura do Ocidente.

Uma estratégia de abordagem da obra de Antonin Artaud é o tema do trabalho de Aluisio Pereira de Menezes. O texto tenta estabelecer, com precisão, o que está em jogo na experiência de arte que o artista realizou e suas implicações atuais no entendimento da violência das sociedades.

Em dezembro de 1998 foram timidamente comemorados os 50 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Por infeliz coincidência, apenas quatro meses depois, foram pomposamente comemorados os 50 anos da OTAN, em plena guerra dos Bálcãs. Os direitos humanos e a violência institucionalizada são os temas dos artigos de Ivo Lucchesi e Jório Piccardi.

Se é verdade que o advento da informática propiciou a glória da palavra escrita, pode-se também afirmar que o jornalismo tem propiciado a glória da palavra falada. O fato é que nunca se falou (declarou/afirmou/disse) tanto na imprensa internacional. O artigo de Marcos Alexandre trata da relação entre entrevistador e entrevistado na prática do jornalismo, de um processo delicado de interação que, se for conduzido com sensibilidade, criatividade e respeito mútuo, sempre terá como resultado um diálogo criativo, cujo grande beneficiário será o leitor.

Colaboram neste número

Márcio Souza Gonçalves

Professor de Teoria da Comunicação, Lógica e Psicologia nas Faculdades Integradas Hélio Alonso e doutorando em Comunicação pela UFRJ.

Gilda Korff Dieguez

Doutora em Letras e Mestre em Comunicação Social pela UFRJ. Professora da UNESA, UVA e Faculdades Integradas Hélio Alonso. Autora, entre outros trabalhos, do livro *Esporte e Poder* (Vozes, 1985).

Aluisio Pereira de Menezes

Psicanalista, Mestre em Comunicação pela UFRJ, Doutor em Ciência da Literatura pela UFRJ, Professor das Faculdades Integradas Hélio Alonso.

Ivo Lucchesi

Mestre em Ciência da Literatura pela UFRJ, doutorando em Semiologia pela UFRJ e Professor Titular das Faculdades Integradas Hélio Alonso. Entre outros trabalhos publicados, é co-autor do livro *Caetano. Por que não? — uma viagem entre a aurora e a sombra* (Leviatã, 1993).

Jório Piccardi

Doutor em Filosofia, Jornalista, Professor Titular nas Faculdades Integradas Hélio Alonso.

Marcos Alexandre

Jornalista, Assessor de imprensa na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, pós-graduado em Docência do Ensino Superior, Professor na Universidade Gama Filho e nas Faculdades Integradas Hélio Alonso. É autor, entre outros trabalhos publicados, do livro *Jornalismo, linguagem da simplicidade* (Litteris, 1991).

Sumário

O MESMO, O OUTRO E OS "DEFORMADOS" <i>Márcio Souza Gonçalves</i>	05
NARCISO, ONTEM E HOJE <i>Gilda Korff Dieguez</i>	25
A EXPERIÊNCIA DE ANTONIN ARTAUD <i>Aluisio Pereira de Menezes</i>	37
OS DIREITOS HUMANOS E A CULTURA DA VIOLÊNCIA <i>Ivo Lucchesi</i>	84
AOS 50 ANOS DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS Uma constituinte da humanidade para renovar nossa carta magna <i>Jório Picardi</i>	120
ENTREVISTA, EM BUSCA DA INTERAÇÃO <i>Marcos Alexandre</i>	139

Expediente

Conselho Editorial:

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

Coordenação Editorial: *Fernando Sá.*

Projeto Gráfico: *Miguel Alonso.*

Impressão: *Imo's*

Organização Hélio Alonso de Educação e Cultura

Instituição de caráter educativo criada em 08.08.69, como pessoa jurídica de direito privado, tem por finalidade atuar no âmbito da Educação nos níveis do 1º e 2º Graus e Superior, com cursos nas áreas de Comunicação Social, Turismo e Processamento de Dados, bem como contribuir através de projetos de desenvolvimento comunitário para o bem estar social.
Sede: Rua da Matriz, 49 - Rio de Janeiro - Botafogo - RJ.

FACHA:

Rua Muniz Barreto, 51 - Botafogo - RJ - Tel./FAX: (021) 553-0405
E-mail: facha@helioalonso.com.br

Diretor-Geral: Hélio Alonso

COMUM - v4 - nº12 - (Janeiro/Junho 1999)

Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Hélio Alonso

1999

Semestral

144 páginas

I. Comunicação - Periódicos. II. Educação

CDD 001.501

O MESMO, O OUTRO E OS "DEFORMADOS"

Márcio Souza Gonçalves

Quarta-feira, 5 de junho de 1996, *Jornal dos Sports*, Caderno Educação/Cultural, página 11, a manchete é a seguinte: "Aluna de 62 cm sofre no Pedro II". Segue-se uma reportagem que pretende mostrar as dificuldades enfrentadas pela "menor mulher do Brasil"¹. Uma estranha espécie de batalha se trava entre a aluna e sua família, de um lado, e a escola, de outro: "o colégio, sem nenhuma explicação convincente, proibiu, de uma hora para outra, a menina de utilizar o gravador durante as aulas e de contar com o apoio de uma pessoa dentro da sala de aula para eventuais necessidades"².

Três elementos são particularmente impressionantes. Em primeiro lugar, a foto que ilustra a reportagem: Luciana - a aluna - aparece, sentada no colo de um homem, conversando com a Secretária de Educação do estado do Rio de Janeiro. O microfone de Luciana dá a nítida impressão, em virtude da posição em que se encontra a câmera, de ser uma chupeta. Em segundo lugar, o estúpido comentário que consta como tendo sido feito pelo serviço de orientação educacional do colégio: "sofrimento amadurece"³. Em terceiro lugar, a indicação colocada entre parênteses na segunda frase do texto da reportagem: "intelectualmente ela é perfeita"⁴. A deformação corporal parece induzir à necessidade da indicação de uma normalidade mental, ainda que entre parênteses, no começo do texto. O que se repete alguns parágrafos adiante: "a conselheira Regina Mendes (...) garante que as notas de Luciana são boas"⁵. Como se Luciana necessitasse, para se mostrar no centro de uma discussão que é em última instância acadêmica e pedagógica, da garantia expressa da conselheira Regina Mendes de que tem "boas notas". E se as notas não fossem boas?

Londres, um dia qualquer, século XIX. Um cartaz pálido e um pouco envelhecido anuncia uma espécie de show. Lê-se, um tanto apagada, a palavra "Freak"⁶. O visitante entra e a princípio nada vê. A claridade do exterior contrasta com a penumbra do interior do recinto. Lentamente os objetos parecem ganhar contornos, os espectadores ganhar feições. Uma pequena aglomeração de pessoas chama a atenção de nosso visitante. Essas pessoas observam atentas um pequeno palco que se eleva um pouco acima de suas cabeças. Nosso visitante fixa os olhos na cena e recua estarrecido: uma mulher mínima, mais

ou menos sessenta centímetros, perambula lentamente de um lado a outro do palco. Com uma voz lenta e macia, e pequena pessoa lê uma espécie de folheto que conta sua própria história. Uma história fantástica: uma mãe traumatizada pela visão de um gigante, uma infância eterna, que se prolonga num não crescimento que deverá acompanhá-la até a morte. O público aplaude, após o que um silêncio pesado paira sobre toda a sala. "Olhando, vemos a hostilidade e o tédio nos olhos daqueles que pensávamos lá estarem para serem olhados, e não para olhar em retorno. É nesse ponto que ouvimos, sob a camuflagem das palavras e da música, o silêncio dos Freaks"⁷. A estrela fita o público pela última vez e sai, carregando uma boneca que parece ter o dobro de seu tamanho. Nosso visitante, ao mesmo tempo chocado e fascinado, toma o caminho da porta de saída e retorna para sua casa e sua família⁸.

Nos dois casos, no da aluna do Pedro II, real, viva, noticiada em jornal, e no de nossa pequena criação que se apresentava num show na Inglaterra vitoriana, temos aproximadamente o mesmo corpo. Um corpo que surpreende por seu tamanho, por sua pequenez. Um corpo, também, que se oferece a um olhar social: num caso, num espetáculo, no outro, numa sala de aula ou num jornal. É claro que, a despeito da semelhança entre os corpos, são duas experiências absolutamente diferentes que se configuram no choque deste corpo com o espaço social que o observa. A experiência do corpo pequeno na era vitoriana era diferente, tanto para nossa pequena atriz, quanto para o espectador, da experiência do corpo pequeno na sociedade contemporânea, tanto para a aluna do Pedro II quanto para o leitor do jornal.

O que justifica esta diferença, não sendo o corpo em si, só pode ser a apreensão social - e individual - deste corpo. Muda a sociedade em que o corpo aparece.

A modernidade - e a Inglaterra vitoriana é, antes de tudo moderna - experiencia o corpo freak de um modo totalmente diferente do mundo que alguns chamam de pós-moderno, nossa atualidade. Estamos interessados nessas diferentes apreensões dessa anormalidade freak e na diferença entre elas.

Acreditamos que o freak vai ocupar um lugar importante na mitologia da modernidade. A pós-modernidade, dissolvendo, numa certa medida, o que dava forma e possibilitava a consciência moderna, vai modificar o lugar a ser ocupado por esse freak.

Se quiséssemos formular rápida e sucintamente a hipótese que nos orienta, diríamos que a modernidade produz dois mitos, o mito de uma razão absoluta

e o mito de um desvio em relação a essa razão, lugar onde será apreendido o freak; diríamos também que a pós-modernidade, abalando a idéia de uma razão absoluta, abala a de um desvio absoluto, ou seja, o freak se desloca de sua posição anterior para uma nova posição. Se na modernidade há uma distinção radical entre freak e não freak, distinção baseada na idéia de uma razão e de uma ordem universais, na pós-modernidade tal distinção se esbate, e a noção de freak se dilui, de modo que, bem ou mal, todos nós passamos a nos reconhecer, pelo menos em certa medida, como freaks: surge uma nova mitologia, onde os freaks representam "não mais o Outro, mas o Eu Secreto"⁹.

Começaremos tentando uma definição de modernidade, para em seguida procurar pelos mitos modernos que nos interessam e ver como o freak aí se insere. Em seguida tentaremos determinar que mudanças levam à pós-modernidade e que alterações se dão, para percebermos se há um novo lugar destinado aos freaks.

Concluiremos com o que de positivo tivermos colhido durante nosso caminho.

Modernidade, razão e freaks

Gianni Vattimo propõe, em seu encaminhamento de uma definição de pós-modernidade, uma definição de modernidade: "a modernidade é a época em que se torna valor determinante o fato de ser moderno"¹⁰. Trata-se de uma definição bastante sucinta e econômica, cuja articulação aponta para três pressupostos que funcionariam como garantia da idéia de modernidade. Estes pressupostos são: a) uma certa noção de tempo e de história; b) uma certa concepção de razão ou de saber; c) um cruzamento de tempo e razão, saber e história, na idéia de progresso. Cada um destes aspectos merece nossa atenção.

O tempo, tal como pressuposto pela modernidade, ou pela modernidade tal como definida por Vattimo, é uma espécie de linha reta, única, linear e cujo sentido é inexorável. Esta linha reta funciona como condição de possibilidade, palco, para um mundo que nela, sobre ela, se desenrola segundo uma série causal que não apresenta, por definição, furos.

Talvez o exemplo maior deste modo de pensar se encontre em Newton, dito não sem razão o fundador da ciência moderna. Newton dividia o tempo em um tempo absoluto e um tempo relativo: "O tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com qualquer coisa externa, chamando-se com outro nome 'duração'; o tem-

po relativo, aparente e vulgar é certa medida sensível e externa de duração por meio do movimento (seja exata, seja desigual)(...)"¹¹.

De que se trata nesta forma de conceituação do tempo? Em primeiro lugar, pôr como condicionante e efetivamente verdadeira uma instância neutra, homogênea, o tempo absoluto. Em segundo lugar, fazer decorrer o tempo, tal como quotidianamente experienciado, tal como empiricamente atual, desta instância neutra e homogênea. O golpe de mestre é a instauração de uma referência absoluta e incondicionada que funciona como garantia de um saber possível e universalmente válido acerca do mundo. Ao mundo do relativo sobrepõe-se, ou antepõe-se, o absoluto. O tempo absoluto como tempo verdadeiro funciona constituindo a unidade de qualquer tempo relativo e de todos os tempos relativos entre si, e estabelecendo uma superfície única sobre a qual um saber acerca do tempo se torna possível. O tempo da ciência moderna parece ser o tempo de toda a modernidade.

A história concebida a partir de um tempo assim pensado se apresenta, então, como o "curso unitário dos acontecimentos humanos"¹². Existe algo que pode ser chamado A História (com A e H maiúsculos). Essa grande história é a verdadeira história da humanidade, no mesmo sentido que o tempo absoluto pode ser dito o verdadeiro tempo: é a unidade e a condição de todas as histórias parciais. A humanidade tem um sentido, que é o próprio sentido da história, única, universal, sempre se encaminhando para frente sem retorno possível, sem acidente, sem falhas.

A razão moderna pode ser dita razão universal. Assim, apresenta-se como uma capacidade, uma faculdade ou, por que não, uma força que permite ao homem tanto uma total apreensão de si mesmo quanto uma total apreensão do mundo, e até mesmo a própria organização desse mundo. Seria exaustivo e enfadonho retornar a temas tão gastos e analisados. Indicaremos simplesmente a presença de um tal modo de pensar em Hegel, onde, no limite, a "razão é a razão que examina as leis, as suas próprias leis, a completa absorção do real no racional e a conseqüente identificação de razão e realidade"¹³. O que importa ter em mente é a presença da razão como razão absoluta e fundamento para todo conhecimento.

A partir da razão, ou como realização da razão surge o saber moderno, a concepção moderna de saber. Se há um tempo absoluto homogêneo, o tempo "verdadeiro", onde o que quer que se desenrole o faz segundo uma linearidade total, se há um razão universal enquanto faculdade ou dado primeiro, então temos a possibilidade da construção de um grande saber que abarcaria o que

há num universo absolutamente previsível segundo o esquema temporal clássico. O próprio estar no mundo fica reduzido a um pertencer a um universo maior regrado e limitado, que nos impõe um saber ao qual as ações devem se conformar sob pena de cair sob a pcha de erro, do desvio ou da patologia, segundo os dispositivos de poder funcionem de acordo com um regime epistemológico, naturalista, médico etc..

Trata-se de uma espécie de conhecimento total, transparente, absoluto, que deve permitir previsão e controle do que quer que seja seu objeto. Assim, temos toda a ciência moderna, em seu maior momento a física newtoniana, mas também um projeto tão anacrônico quanto Brasília¹⁴, todos os ideais de organização total do espaço e gestão completa da vida etc.

Do cruzamento da noção de história - ou de tempo -, como anteriormente definida, com esta noção de saber - ou razão -, surge a idéia de progresso como a grande bandeira da modernidade. Haveria um progresso da humanidade sobre a linha contínua da história, progresso que deveria levar, na medida em que calcado num saber organizador, a uma estranha forma de apoteose da razão onde um novo mundo se instauraria: um novo mundo mais justo, organizado racionalmente, socialmente equilibrado etc. Talvez um paraíso ateu sobre a superfície da terra: "a revolução industrial parecia tornar possível essa realização prática do paraíso"¹⁵. A modernidade, assim, "considera a história humana como um progressivo processo de emancipação, como a cada vez mais perfeita realização do homem ideal"¹⁶.

É a partir de um tal quadro que toma sentido a definição de Vattimo do que seja a modernidade: "a modernidade é a época em que se torna valor determinante o fato de ser moderno"¹⁷ na medida em que há uma história que se desenrola no sentido de um progresso cada vez maior. "Se a história tem esse sentido progressivo, é evidente que terá mais valor aquilo que está mais perto do final do processo"¹⁸, ou seja, estejamos na vanguarda, sejamos modernos! Tal é o imperativo ético em jogo.

A modernidade se apresenta como desmitificadora. Trata-se de substituir o mito pela razão, a circularidade do mito pela linearidade da razão, a predeterminação¹⁹ do mito pela determinação racional. De uma certa maneira, trata-se de libertar o ser humano, ou de torná-lo realmente humano no espaço de um projeto da razão.

Mas o fato é que, mesmo se apresentando como desmitificadora, talvez por causa mesmo de seu afã de desmitificação, a modernidade termina por engendrar seus próprios mitos. Vattimo, ao abordar a pós-modernidade, vai

exatamente defini-la como desmitificação da desmitificação - voltaremos a isso depois.

As formas de abordar esta mitologia própria da modernidade dependem dos interesses do teórico. Assim, Vattimo reconhece a existência de dois mitos modernos: os mitos da "da razão e do seu progresso"²⁰. Assim, Benjamin se concentra, sobretudo, no mito do "progresso histórico"²¹.

Quanto a nós, se é que ousamos dizer assim, não é tanto a idéia de um progresso histórico ou de uma razão universal que nos interessa, mas a idéia do que seja o homem, o ser humano. Acreditamos que a modernidade cria algo que poderíamos, mais ou menos frouxamente, denominar de um mito do homem moderno. Esta noção moderna de homem vai criar uma consciência do que seja ser um homem neste momento chamado modernidade. Além disso, vai criar as condições dentro das quais o freak será percebido por este homem moderno. É como se um jogo opositivo se estabelecesse: de um lado o homem moderno, efeito da consciência moderna, de outro, o freak como outro desse homem, enquanto desvio e alteridade que, enquanto tal, forneceria uma garantia para a estabilidade deste jogo.

Existem, fundamentalmente, com mostrou Deleuze, "dois corolários de uma doutrina da razão universal: a necessidade utópica de invocar uma cidade ideal ou um Estado universal de direito (...); a necessidade apocalíptica de assinalar um desvio, uma alienação fundamental da razão que se teria produzido de uma vez por todas e reuniria em um só golpe toda a violência ou o não humano"²². Fazemos aqui corresponder à cidade ideal um homem ideal, moderno; ao desvio, corresponderia o freak.

Neste momento, devemos penetrar no universo freak, esperando encontrar aí um modo de melhor trabalhar esta oposição homem moderno/freak e estabelecer como esta dialética se sustenta.

A existência de pessoas que apresentam deformações ou malformações evidentemente não é um fato recente. Poderíamos mesmo argumentar, especulando um pouco, que nasceram com a própria humanidade. Os freaks clássicos, anões, gigantes, siameses, hermafroditas etc. de há muito são conhecidos.

Explicações abundam: cada momento histórico propõe sua teoria, suas explicações, motivos. Mas, e isto vale a pena ser mencionado, a freakologia

não parece ser um campo muito criativo. Constantemente, em épocas distintas, temas se repetem, explicações e motivos se repetem.

A Igreja ofereceu explicações que apontam menos para uma etiologia e mais para o próprio sentido da existência dos freaks, numa espécie de teleologia. Assim, o nascimento de um freak pode ser interpretado de várias maneiras: em primeiro lugar, pode tratar-se de uma manifestação concreta da ira de Deus; em segundo lugar, os freaks podem ser uma espécie de lembrança de que cada nascimento é tão miraculoso e dependente da intervenção divina quanto a criação original; por último, os freaks podem funcionar como uma forma de sinal vivo acerca do futuro, como uma profecia encarnada, um aviso: "todas as três razões explicam a existência de Freaks não 'etiologicamente', e, termos do que os causou, mas 'teleologicamente', em termos da finalidade a que se destinam"²³.

Aristóteles, por sua vez, ao mesmo tempo em que propõe sua própria explicação, faz um levantamento das explicações então existentes. O filósofo sustentava que os freaks eram *lusus naturae*, piadas ou brincadeiras da natureza. Tais criaturas, em vez de serem objeto de terror, deveriam ser fonte de prazer e divertimento. As causas correntemente aceitas na época aristotélica, e por Aristóteles transmitidas para a Idade Média e para o Renascimento, incluem: traumas intra-uterinos, introjeção de uma quantidade anormal de sêmen (muito ou pouco, dependendo do caso), "impressões negativas" causadas em mulheres grávidas. O enfoque etiológico é o que predomina.

Mais ou menos no final do século XVI, teleologia e etiologia se combinam em algo que pode, em certa medida, ser designado como uma "teratologia standard"²⁴. A obra mais representativa dessa época é sem dúvida *Monstres et Prodiges*, de Ambroise Paré. São aí enumeradas treze explicações para o aparecimento e o nascimento de freaks: a ira de deus, a glória de Deus, excesso de sêmen, falta de sêmen, magia, demônios, apodrecimento ou corrupção de sêmen etc. etc.

Um pequeno salto para o século XVIII. Neste século um fenômeno notável tem lugar.

A existência de seres aberrantes em regiões distantes do planeta sempre assombrou a Europa. Relatos e mais relatos se multiplicam. Pois bem, em 1755, Lineu publica seu *Sistema da natureza*, introduzindo a nomenclatura binária que engloba gênero e espécie. Entre os "objetos" por ele classificados,

notamos a presença, entre outros, do *Homo monstruosus* e do *Homo ferus*. Qual o sentido de tal presença? "A inclusão da humanidade, selvagem e civilizada, monstruosa e normal, no mesmo sistema taxionômico pode ter servido, então, para desmitificar 'monstros', mas o fez ao preço da criação de uma mitologia individual da 'raça'²⁵. É precisamente no momento em que se tenta normalizar o anormal, desmitificá-lo inserindo-o na "ordem natural das coisas", que uma mitologia se estabelece, onde o anormal, de modo racista e brutal, e o freak aí se inclui, aparece como o outro do europeu macho branco. Deste modo, Voltaire, diz algo como o que se segue: "o homem branco está para o Negro como o Negro está para o macaco, e como o macaco está para a ostra"²⁶.

Essa mitologia da raça, de uma raça em radical alteridade em relação à raça branca, indiretamente vai influenciar o modo de percepção do fenômeno freak. O freak é quase o caso individual deste outro racial.

"O antigo mito Europeu de freaks estrangeiros situados nos confins da terra, quando cruzado com o mito da evolução, dá a luz a dois outros mitos que influenciaram profundamente nossas noções do que significa ser humano: (...) o mito do elo perdido"²⁷ e o mito de uma involução, como se os filhos de nossos filhos pudessem criar no futuro um elo perdido que no passado não pôde ser localizado. Um criança mal formada é quase um fantasma incarnado dessa degeneração da raça: o número de freaks exterminados pelos nazistas em campos de concentração ou em "experiências" é uma lembrança fria de tal fato.

Constitui-se assim uma espécie de mitologia da raça branca, que talvez não seja abusivo chamar de mitologia do homem moderno, sendo este o *top* na linha de desenvolvimento e de evolução das espécies. Este homem moderno, ator do teatro da razão universal, vai experienciar tanto o estrangeiro de outra raça quanto o freak como seu outro lado, sua sombra, que ao mesmo tempo o amedronta e o torna seguro de sua própria individualidade.

Até aqui, vimos como os sistemas de explicação propostos para o fenômeno freak o colocavam como algo anormal, excepcional, qualitativamente distinto na medida em que era resultado de uma falha ou quebra das regras usuais de operação da natureza. Assim, os acidentes, a intervenção de Deus etc.. O homem dito normal olhava o freak com um misto de pena e horror, mas sempre o encarava como algo "de uma outra ordem", fruto de uma outra causalidade. Em nenhum momento este homem se reconhecia no freak. Vi-

mos também como a "mitologia racial" participou disso construindo uma idéia do "outro" do homem ocidental moderno.

Mais um pequeno salto, para o lugar onde talvez seja mais clara esta presença do freak como outro, como alteridade, como o limite do homem moderno. Este lugar é o Freak Show.

"A exibição de Freaks existe, é claro, desde a antiguidade, e como outras práticas pagãs foi revivida na Europa durante a Idade Média"²⁸. Inicialmente, os Freaks eram exibidos em suas casas e na corte dos príncipes. Eram exposições restritas. A Igreja começou, lentamente, a aumentar as audiências a que eram expostos, exibindo-os em "dias festivos e sob solo sagrado"²⁹.

O momento em que os freaks vão começar a ser exibidos em feiras é praticamente impossível de ser determinado. "É apenas no período elisabetano (...) que seu aparecimento [em feiras] é registrado"³⁰. De qualquer modo, é durante o século XIX que as exposições encontram seu auge.

Não se trata mais de solo sagrado, mas sim de locais de comércio. Os shows entram no circuito do espetáculo e do entretenimento. Eram grandes feiras, como a *Bartholomew Fair*, suspensa em 1840, onde se concentravam em um único lugar atrações que durante o resto do ano permaneciam espalhadas pela cidade. Naquela época, "o gosto por monstros tornou-se uma doença"³¹.

O grande gênio no ramo da exibição pública de freaks foi contudo P. T. Barnum: Barnum começa sua carreira formando um espécie de museu onde eram exibidas curiosidades, o *American Museum*. Em 1865, este museu é destruído num incêndio causado por uma falha no sistema de aquecimento. Barnum abandona então o ramo de museus e parte para uma espécie de circo por ele batizado de "O Maior Show da Terra". No centro do maior show da terra... freaks. A exibição de freaks era a grande especialidade de Barnum, de tal modo que sua imagem ficou absolutamente marcada pela presença destes seres "estranhos". "Quando pensamos em anormalidades humanas, a maioria de nós ainda pensa em Tom Thumb"³² e outras estrelas do show de Barnum.

Após a morte de Barnum e o declínio do "Maior Show da Terra", os freak shows ainda persistem durante algum tempo sob a forma do *Ten-in-One*. São pequenos shows sem o glamour da época de Barnum, improvisados em cidades pequenas ou não tão pequenas, onde o número de atrações é exato, "o mágico dez"³³. Incluem-se aí anões, gigantes, mulheres gordas, mulheres barbadas, esqueletos ambulantes e atrações não tão comuns num clássico show

freak, tais como homens e mulheres tatuados, falsas sereias, ou fetos de sereias, e até mesmo parentes de criminosos famosos. No século XX, o cinema tomará o lugar dos freak shows e os condenará ao desaparecimento.

A exibição clássica: "as anormalidade humanas no show nunca são mostradas em nosso nível - o nível da realidade e da rua do lado de fora. Na maioria das vezes ficam de pé contra uma cortina numa plataforma, para onde devemos olhar"³⁴. Normalmente fazem alguma coisa: "enfiar pregos em seus corpos, quando esta é sua única desculpa para estar no show, ou acender cigarros com os fósforos seguros entre seus dedos ou entre a bochecha e o pescoço, se são Maravilhas-sem-braços ou Garotos-foca"³⁵. Contam sua história, ou sua estória, e às vezes tentam vender algo, um panfleto, uma foto, um amuleto.

Mas o que importa é o sentido desta exibição.

Tudo é montado para que o visitante se sinta num mundo à parte, um mundo diferente de seu mundo cotidiano, um outro reino, o das aberrações, das exceções, o dos freaks. Trata-se de opor ao mundo cotidiano o mundo dos freaks.

Esta oposição entre dois mundos assinala uma oposição mais profunda: aquela existente entre os habitantes destes dois mundos. O emblema maior do habitante do mundo exterior talvez seja o inglês vitoriano, racional, branco, crente no progresso e em si mesmo. A popularidade dos shows, ou seja, a popularidade deste encontro e confronto entre o vitoriano e o freak, resta como uma incógnita a ser explicada. Por que eram tão populares?

Nossa hipótese é a de que no freak show o homem vitoriano ficava frente a frente com seu outro materializado. De algum modo, em nossa perspectiva, o que se dava em tal encontro era uma espécie de reafirmação do ideal da modernidade, da razão etc. através daquilo mesmo que era seu contrário, o irracional, o anormal. Uma estranha espécie de catarse, onde a visão de uma alteridade radical expurgava o homem moderno de seus próprios fantasmas, fazendo-o sentir-se mais seguro de sua própria modernidade e humanidade.

Assim, as explicações sobre os freaks, marcando-os como anormalidades, os racismos os mais variados e os freak shows se conjugam nessa experiência de construção de um "outro" realizada pelo homem moderno.

Antes de seguirmos adiante, algumas palavras sobre o grande sucessor de P. T. Barnum, Todd Browning e seu cinema freak.

Browning trabalhou em shows *Ten-in-One* como apresentador. No cinema, inicialmente se dedica a filmes convencionais. O encontro com Lon Chaney inicia uma parceria que marca o encontro de Browning com seu tema essencial, os freaks. Mas é após a morte de seu "ator favorito"³⁶ que Todd Browning realiza aquele que é reconhecido como sendo sua grande obra, que leva o sugestivo título de *Freaks*.

O enredo é bastante criativo. Cleópatra, normal, se casa com o anão Hans, e com a ajuda de Hércules, Gigante e seu amante, pretende envenenar o marido para ser apossar de seu dinheiro. As coisas não se passam como planejadas e, numa cena apoteótica, freaks sem pernas e braços se arrastam numa tempestade escura - onde a única luz é ocasionalmente proporcionada por relâmpagos - caçando desesperadamente Cleópatra e Hércules. Um narrador, "com quem o filme se inicia e para quem retornamos no final, com a sensação de termos deixado o teatro escuro em favor do ensolarado e agradável espaço aberto"³⁷, leva seus ouvintes - não o espectador do filme, mas o ouvinte personagem do filme - para observar um freak que não podemos, enquanto espectadores, ver: "Ela foi outrora uma mulher bonita. Era conhecida como o pavão do ar..."³⁸. É Cleópatra, tornada freak após ter quebrado o "código" de honra freak.

Mas a grande cena de *Freaks*, para nossos propósitos, é o jantar de casamento, do qual participam Cleópatra e os amigos freaks de seu freak-marido Hans. Num determinado momento, um estranho rito de iniciação tem início: uma taça de champanhe é oferecida a Cleópatra enquanto todos os freaks cantam em coro: "Nós a aceitamos, uma de nós... Uma de nós, uma de nós... (...) uma de nós..."³⁹. O som aumenta, e um horror toma conta da noiva: Cleópatra se levanta aterrorizada e grita: "Freaks! Freaks!"⁴⁰, jogando a champanhe na face de seus "convidados". A noiva então se levanta e sai carregando seu noivo, que naquele momento dormia completamente bêbado.

O "Freaks! Freaks!" gritado por Cleópatra marca toda a distância que há entre um normal e um freak, e a impossibilidade da transposição desta barreira. Todos os temas da percepção do freak como o "outro" - tudo o que desenvolvemos até agora - se concentram nesta genial cena do filme de Browning.

Vimos como a modernidade engendra ao mesmo tempo a idéia de um mesmo e a de um outro, de um interior e de uma alteridade. O mesmo, o interior é o que se define a partir da razão e do progresso racional, ou seja, o homem moderno, sua subjetividade interiormente transparente, seu corpo

perfeito. O outro, a alteridade é o lugar que vai ser ocupado, entre outros, pelo *freak*: uma falha nas causas "corretas", uma anormalidade, um aberração. Mesmo e outro criam um jogo de condicionamento recíproco: o homem moderno "precisa" do *freak* para se assegurar de sua pertença o mundo da ordem e da razão; o *freak*, por seu turno, se cala, como se não tivesse direito à palavra, como se se percebesse como anormal, inumano, mudo como se se aceitasse outro. Uma vez que a anormalidade e a alteridade podem ser localizadas naquele ser que se oferece à visão no *Freak Show*, o homem moderno não teme encontrá-las no interior de si mesmo e se acalma. Alteridade pacificadora.

Freaks, de Todd Browning, pode se considerado, em nossa opinião, o canto do cisne desta maneira de vivenciar o *freak*. É talvez um prolongamento do século XIX, e de sua maneira de pensar, no interior do século XX. Ou talvez seja, simplesmente, um momento de transição, onde o que em breve desaparecerá brilha uma última vez como toda a sua força. Em nosso século, mais precisamente a partir da segunda metade de nosso século, modificações profundas vão alterar nossa percepção do *freak* e de nós mesmos. Mas trata-se aí de algo diferente da modernidade.

Pós-modernidade e *freaks*

Continuemos com Vattimo: "O momento da desmitificação da desmitificação, aliás, pode considerar-se o verdadeiro momento de passagem do moderno ao pós-moderno"⁴¹.

A modernidade, como vimos, se caracteriza por um projeto de substituição do mito pela razão. Também vimos como tal projeto de substituição se encontra condicionado por pressupostos acerca do que seja tempo, história, razão etc.

Dito de outra maneira: para a modernidade, há uma história única, há uma razão universal, e na articulação entre história e razão surge a noção de um progresso universal, progresso este que tem o sentido da substituição do mito pelo saber racional, com vistas a uma melhor ordenação e apreensão do mundo.

Todo o problema se concentra no fato de este projeto de desmitificação criar, ele próprio, mitos: mito da razão, da história, do progresso. Estes mitos funcionam como horizonte e garantia do próprio processo de desmitificação.

É dentro deste projeto mítico de desmitificação que situamos a apreensão moderna do *freak*. O *freak* seria uma das formas de encarnação concreta de

um outro mítico, de uma alteridade em relação ao homem moderno, este sendo, ele próprio uma ilusão da modernidade. Acreditamos que esta localização da alteridade no *freak* tem uma função catártica e estabilizadora, que de algum modo "acalma" o homem moderno, garantindo-lhe que, uma vez que o irracional se encontra do outro lado, ele é em si mesmo um ser da razão.

A pós-modernidade é o momento em que tudo isso vem abaixo.

Em primeiro lugar, temos a crise da apreensão moderna do tempo e da história. "A filosofia entre os séculos XIX e XX criticou radicalmente a idéia de história unitária revelando precisamente o caráter ideológico destas representações"⁴². Mas além da crítica filosófica, a própria experiência concreta do tempo se modifica: desenvolvimentos tecnológicos, novos meios de comunicação, de circulação de informação, de transporte etc., todos estes fatores fazem com que no próprio cerne da sociedade, no mais cotidiano, a noção de um tempo uno entre em declínio. Surgem quebras e simultaneidades no que antes era uma linha única que se desenrolava inexoravelmente.

A crise da razão absoluta é simultânea a esta crise da história e do tempo. Assim, filosoficamente, toda a via iniciada por Nietzsche, e que permite enunciados do tipo: "Não há Razão pura, o racionalidade por excelência. Há processos de racionalização, heterogêneos, bastante diferentes de acordo com os domínios, as épocas, os grupos e as pessoas"⁴³. Do mesmo modo, toda a crise da ciência clássica que se inicia como Einstein e que desemboca nas tão contemporâneas teorias do caos, que tratam de imprevisibilidades, indeterminações etc. A idéia de razão absoluta entra declínio, senão mesmo em extinção.

"A crise da idéia de história [mas também da idéia de razão] traz consigo a da idéia de progresso: se não há um curso unitário dos acontecimentos humanos, também não se poderá sustentar que ele avança para um fim, que realizam um plano racional de melhoramento, educação, emancipação"⁴⁴. A tríade razão absoluta, história unitária, progresso desmorona.

Mas desmorona também o homem que funcionava como ideal da modernidade: "o fim para o qual a modernidade acreditava dirigir o curso dos acontecimentos era também ele representado do ponto de vista de um certo ideal de homem, o homem europeu moderno"⁴⁵; ora: "o ideal europeu de humanidade revelou-se como um ideal entre outros, não necessariamente pior, mas que não pode, sem violência, pretender valer como verdadeira essência do homem, de qualquer homem"⁴⁶.

Na pós-modernidade, os mitos que informavam o projeto moderno de desmitificação se revelam como o que são, como mitos, e assim a própria desmitificação se revela mítica - tal é o sentido da definição do pós-moderno como desmitificação da desmitificação.

A pós-modernidade se caracteriza, negativamente, pela perda das ilusões modernas e, positivamente, pela possibilidade de invenção de novas formas de existência e convivência. O momento que atravessamos "abre caminho a um ideal de emancipação que tem antes na sua base a oscilação, a pluralidade (...)"⁴⁷.

Se nossa intuição acerca dos freaks e do lugar que ocuparam e ocupam em nossa sociedade estiver certa, estas modificações, que marcam a passagem da modernidade para a pós-modernidade, deveriam alterar profundamente a percepção e a apreensão social que se tem do freak. É efetivamente o que ocorre. Vejamos então.

Na década de sessenta, com o movimento de contracultura, um fenômeno excepcional, para nossos propósitos, tem lugar. Tal movimento pode ser apreendido através de uma análise dos novos sentidos que a palavra "freak" vai adquirir.

Genericamente, até então, freak designava uma pessoa deformada, com problemas do tipo gigantismo, nanismo, ausência de membros, siameses etc. Nos anos sessenta, a modificação se dá: toda uma cultura, ou contra-cultura, começa a se reconhecer como freak. Vejamos uma definição: "'Freaks' (...) são membros visíveis de subculturas jovens de classe média o que inclui uma realidade subcultural em completa descontinuidade com a realidade convencional. Freaks são contra-ambientes⁴⁸ ambulantes que... asseveram o direito ao total controle sobre sua aparência física e comportamento externo - a total irrelevância da cultura e de normas informais daqueles que operam dentro da realidade convencional... (...) 'Freak' consagra um tipo ideal que abarca o hippie (1965) e Novas Subculturas de esquerda (1967-?)..."⁴⁹. Não nos importa tanto o tom pretensamente acadêmico e erudito da definição, mas sim o fato de que se indica como freak algo que antes não pertencia a tal domínio. Toda uma forma de ser contrária ao *establishment* se reconhece como sendo freak. Daí a expressão "freak out", que arriscávamos traduzir por "pirar", por "viajar", incluindo-se aí tudo o que toca às drogas, música, sexo, violência etc..

Este devir-freak que acontece nos anos sessenta envolve uma enorme organização de produtos de consumo cultural. Assim, temos uma proliferação enorme de quadrinhos, que podem ter como temas tanto os freaks clássicos -

anões, gigantes etc. - quanto os novos freaks que se constituem naquele momento - rockeiros, drogados, experimentadores sexuais etc. Assim, do mesmo modo, o rock como a música ambiente da contra-cultura. Assim, também, camisetas, quadros etc. Surgem mesmo formas inéditas de freaks, situados na fronteira entre o homem e a máquina, por exemplo nos já clássicos *2001-Uma Odisséia no Espaço* e *Blade Runner*.

Frank Zappa, líder e criador do conjunto *Mothers of Invention*, chega a propor algo como um manifesto, encartado em seu álbum *Freak Out!*: "A nível pessoal, Freaking Out é um processo através do qual um indivíduo rejeita padrões de pensamento obsoletos e restritivos, roupa e etiqueta social, para expressar CRIATIVAMENTE suas relações com seu ambiente imediato e com a estrutura social como um todo... Queremos que cada um que OUÇA essa música se junte a nós... se torne um membro d'As Mutações Unidas...FREAK OUT!"⁵⁰.

O que é nos importa, fundamentalmente, é esse processo de generalização, através do qual um conjunto enorme de pessoas começa a se reconhecer como freak. São pessoas a quem, há 100 anos atrás, a denominação freak nunca poderia ser aplicada. Dito de outro modo: o que é importante é esta mudança dos sentido social da noção de freak: antes, pessoas "deformadas", agora, um conjunto enorme de pessoas "normais" que de algum modo se chocam "contra" o sistema de organização da sociedade, "contra-a-cultura".

Nossa reação "afetiva" ao freak também se modifica: "Sabemos, por exemplo, que uma coisa que foi irrevogavelmente alterada é nossa maneira de responder aos Freaks, a balança entre repulsão e atração tendendo em direção esta última"⁵¹. O freak se torna atraente, sedutor, não mais a sedução moderna, onde o freak seduzia como um outro, uma radical diferença incarnada, mas uma sedução pós-moderna, onde o freak de alguma modo indica o que todos nós somos. Um comentário de Fiedler acerca das pessoas que reagiam violentamente aos *comics* nos EUA da década de sessenta é revelador: "(...) ou seja, sua consciência profunda, também, foi alterada por uma nova mitologia onde Freaks e monstros representam não mais o Outro, mas o Eu Secreto"⁵².

Outro exemplo, desta vez literário, indicativo do que estamos tentando evidenciar: trata-se do que diz uma personagem mulher, uma das muitas com as quais Zippy, um freak cabeça-de-cone⁵³, personagem criado por Bill Griffith, manteve relações sexuais: "É claro que ele era excepcional. (...) Mas de um modo ou de outro, não o somos todos?"⁵⁴. A resposta contemporânea: sim... de algum modo todos o somos...

Acreditamos que vivemos hoje, na década de noventa, o processo de conclusão deste movimento que se iniciou objetivamente há cerca de trinta anos, mas cujas raízes remontam talvez ao final do século passado.

O que estava em jogo no longo processo que culmina nos anos sessenta era a crise da noção de homem como norma - e da noção de razão, história etc., como imagem única e universal que forneceria a cada um e a todos uma referência e um pólo de equilíbrio. Em suma, o que estava em jogo era a crise do homem moderno. Vivemos o prolongamento, a morte e quiçá o término desta crise, nós e nossa sociedade onde o "direito à diferença", à individualidade, à liberdade de escolha sexual, ética, política etc. se tornam norma.

Se o homem moderno se definia pela idéia de "mesmo", apoiada na razão universal, na história unitária e no progresso, o homem pós-moderno se define pela idéia de "outro", calcada numa razão parcial, numa história fragmentada e caótica e num falência total e absoluta da idéia de progresso.

Enquanto que no espaço da modernidade o freak era o "outro" do homem moderno definido enquanto "mesmo", num jogo opositivo claro, na pós-modernidade o freak passa a ser todos e cada um de nós, pelo menos até certo ponto, ou seja, todos somos um pouco freaks na medida que somos todos "outros" de um "mesmo" que está em parte alguma. Estamos dizendo com isso que hoje, 1999, a noção de freak se torna ainda mais geral do que na década de 60.

Retornamos neste momento à história da menor mulher do Brasil, Luciana, com a qual abrimos a presente reflexão. O sentido geral do episódio parece ser o seguinte: sendo uma pessoa com apenas 62 centímetros, Luciana é um pessoa absolutamente normal. A reportagem enfatiza "suas boas notas", o próprio Colégio, a despeito das dificuldades de Luciana, insiste em tratá-la como uma pessoa normal, e Luciana luta por seu lugar na classe junto das outras crianças, por seu direito de estudar, de fazer um curso superior... como qualquer pessoa normal¹³.

Consideramos que de algum modo opera-se hoje um processo de normalização do freak clássico. Luciana pode ser um exemplo incipiente de um processo de transformação que pode tomar as formas mais diretas de intervenções cirúrgicas, químicas, hormonais e quiçá genéticas. Trata-se de normalizar o freak tradicional, e vemos aí o outro lado da "freakização" dos normais que se opera desde a década de sessenta. Com os dois lados desta mesma moeda,

temos uma drástica banalização da noção de freak: todos somos freaks, os freaks clássicos se normalizam.

Se na modernidade a fronteira era clara, o que permitia que o freak fosse percebido como "outro", na pós-modernidade o que se passa é uma dissolução de fronteiras, que pode tomar a forma paradoxal de um direito à diferença e à individualidade não mais calcado na idéia binária do dois, mas na idéia de uma pluralidade de diferenças irredutível à binariedade. O que nos causa espanto e uma certa apreensão é que o processo contemporâneo de diferenciação conduz, assim o sentimos, a uma surda e profunda homogeneização, onde as condições de uma experiência efetiva de criação e invenção parecem se dissolver numa sociedade voltada cada vez mais para o consumo e para o mercado.

Mas o que nos interessa aqui é o sentido do freak, esta mudança que se opera em relação à modernidade, e que poderíamos resumir da seguinte maneira: o freak é não o outro de cada um dos normais, mas o próprio fundo sobre o qual se assenta a normalidade, o "Eu Secreto", o fundo sem fundo sobre o qual construímos uma identidade individual e social que permite nossa convivência sem contudo dar conta do nosso próprio ser. Rimbaud: *Je est un autre*, eu é um outro... e de algum modo somos todos freaks.

Um dos grandes lemas do mundo contemporâneo: somos, todos e cada um, especiais.

Conclusão

Talvez tenhamos sido muito prolixos, talvez excessivamente lacônicos. De qualquer modo, não vamos recapitular em nossa conclusão todos os passos que demos no decorrer de nossas reflexões. A redundância na conclusão é uma não conclusão.

Dissemos na introdução que iríamos concluir com o que de positivo tivéssemos colhido durante o caminho. Nossa conclusão é curta e simples, e não se quer nem otimista, nem pessimista, nem melancólica, nem esperançosa. Trata-se puramente de constatar uma perda. O sentido dessa perda, só o futuro, ou uma bola de cristal, poderá determinar.

Perdeu-se uma experiência: a experiência da alteridade localizada, viva, presente, concreta, que era possível no freak show. O homem moderno podia

pagar um ingresso para ver seu outro ou pelo menos o que ele supunha ser seu outro. Tal não é mais factível hoje em dia.

Quando pagamos um ingresso, sabemos sempre de antemão o que vamos ver e vemos sempre o mesmo... o mercado nos garante tal privilégio.

Na medida que temos o outro em cada um de nós, na medida que também somos este outro, o que vemos é sempre um reflexo de nós mesmos. Não há surpresa, um tédio surdo se faz sentir.

No mercado das diferenças, na exacerbação contemporânea da diferença, talvez seja a própria diferença que desapareça. Quando compramos, quando pagamos, não importa a variedade de objetos que estejam em jogo, talvez terminemos sempre com um pacote que, a despeito das mudanças no papel que o recobre, guarda sempre a mesma coisa: um vazio.

Notas

1. *Journal dos Sports*, 05/06/96, p. 11.

2. *Idem*, p. 11.

3. *Idem*, p. 11.

4. *Idem*, p. 11.

5. *Idem*, p. 11.

6. *The American Heritage Dictionary of the English Language*, New York, Dell, 1977, p. 285: "Freak: (...) A person, thing or occurrence that is abnormal or very unusual (...)". Comentário: pessoas com graves deformações corporais (anões, gigantes, siameses etc.). Veremos adiante como o sentido desta palavra flutua e como seu campo de aplicação vai se alargar sensivelmente nesta segunda metade do século XX. No âmbito do presente trabalho optamos, na ausência de uma palavra satisfatória em português, e devido à especificidade de seu uso e sentido na língua inglesa, pela manutenção do termo inglês *freak* e pela não utilização de tradução em português. Utilizaremos a palavra *freak* como se fosse uma palavra da língua portuguesa e, portanto, não utilizaremos itálico ou aspas.

7. FIEDLER, L. *Freaks: myths and images of secret self*, New York, Anchor, 1993, p. 283. Em todas as citações de obras que não estejam em português, a tradução é nossa. Nossa dívida para com Fiedler é enorme e sem seu livro o presente texto não existiria.

8. Esta situação foi por nós inventada como uma espécie de licença poética para a introdução de nossas questões. Tentamos ser fiéis às informações que temos acerca dos *Freak shows*.

9. FIEDLER, L. *Freaks: myths and images of secret self*, op. cit., p. 308. Traduzimos *Secret Self* por *Eu Secreto*.

10. VATTIMO, G. *A Sociedade transparente*, Lisboa, Relógio D'Água, 1992, p. 7.

11. NEWTON, I. *Princípios matemáticos da filosofia natural*, in *Os Pensadores, Galileu-Newton*, São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 156.

12. VATTIMO, G. *A Sociedade transparente*, op. cit., p. 9.

13. Verbetes *Razão*, in MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*, Lisboa, Dom Quixote, 1982, p. 340.

14. Cf. nosso trabalho intitulado *Brasília ou um Projeto Heterotópico*, entregue à ECO-UFRJ, como parte dos requisitos para a obtenção do Título de Doutor, em junho de 1996, onde analisamos a "modernidade" de Brasília.

15. BUCK-MORSS, S. *The Dialectics of Seeing - Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, The MIT Press, 1989, p. 81.
16. VATTIMO, G. *A Sociedade transparente*, op. cit., p. 8.
17. Idem, p. 7.
18. Idem, p. 8.
19. "No mito, a passagem do tempo toma a forma da predeterminação", in BUCK-MORSS, S. *The Dialectics of Seeing - Walter Benjamin and the Arcades Project*, op. cit. p. 78.
20. VATTIMO, G. *A Sociedade transparente*, op. cit., p. 46.
21. BUCK-MORSS, S. *The Dialectics of Seeing - Walter Benjamin and the Arcades Project*, op. cit., p. 79: "Mas Benjamin foi mais persistente no seu ataque contra o mito do progresso histórico".
22. DELEUZE, G. *Péricle et Verdi, la philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988, p. 18.
23. FIEDLER, L. *Freaks : myths and images of secret self*, op. cit., p. 230.
24. Idem, p. 231.
25. Idem, p. 240.
26. Citado em FIEDLER, L. *Freaks : myths and images of secret self*, op. cit., p. 240.
27. FIEDLER, L. *Freaks : myths and images of secret self*, op. cit., p. 241.
28. Idem, p. 279.
29. Idem, p. 280.
30. Idem, p. 280.
31. Idem, p. 280.
32. Idem, p. 279.
33. Idem, p. 282.
34. Idem, p. 283.
35. Idem, p. 283.
36. Idem, p. 290.
37. Idem, p. 294.
38. Idem, p. 294.
39. Idem, p. 292.
40. Idem, p. 292.
41. VATTIMO, G. *A Sociedade transparente*, op. cit., p. 49.
42. Idem, p. 8.
43. DELEUZE, G. *Péricle et Verdi, la philosophie de François Châtelet*, op. cit., p. 15.
44. VATTIMO, G. *A Sociedade transparente*, op. cit., p. 9.
45. Idem, p. 9.
46. Idem, p. 10.
47. Idem, p. 13. Para Vattimo, os meios de comunicação de massa e as experiências estéticas, dada a sua capacidade de criar comunidades, teriam um papel fundamental nesse processo de emancipação. Cf. sobre isso o último capítulo do livro que citamos, intitulado *Da utopia à heterotopia*. Por nossa parte, acreditamos que a questão é mais delicada, e que ao lado dos aspectos positivos dos meios de comunicação de massa, um aterrador aspecto negativo se desvela, e este tem a face da mais sofisticada máquina de controle social até hoje proposta e talvez a mais eficaz que possa ser imaginada. Mas não é este o tema do presente texto, de modo que nos desculpamos pelo tamanho desta nota e retornamos às reflexões que aqui nos importam.
48. "Counter-environments" no original.
49. FOSS, D. *Freak Culture*, citado em FIEDLER, L. *Freaks : myths and images of secret self*, op. cit., p. 303.
50. Citado em FIEDLER, L. *Freaks : myths and images of secret self*, op. cit., p. 311.
51. FIEDLER, L. *Freaks : myths and images of secret self*, op. cit., p. 305.
52. Idem, p. 308.
53. Pescoço inexistente, cabeça colada ao tronco e em forma de cone.
54. Citado em FIEDLER, L. *Freaks : myths and images of secret self*, op. cit., p. 309.

55. Em todo este trabalho não se trata, evidentemente, em nenhum momento, de insinuar que pessoas portadoras de deficiências físicas são inferiores. Tentamos simplesmente refletir sobre o modo como a malformação física é representada socialmente e disso tirar algumas consequências.

Referências bibliográficas

- BUCK-MORSS, S. *The Dialectics of Seeing - Walter Benjamin and the Arcades project*, Cambridge, The MIT Press, 1989
 DELEUZE, G. *Périclès et Verdã, la philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988
 FIEDLER, L. *Freaks: myths and images of 'secret self'*, New York, Anchor, 1993
Journal do Sports, 05/06/96
 MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*, Lisboa, Dom Quixote, 1982
 NEWTON, I. *Princípios matemáticos da filosofia natural*, in *Os Pensadores, Galileu-Newton*, São Paulo, Nova Cultural, 1987
The American Heritage Dictionary of the English Language, New York, Dell, 1977
 VATTIMO, G. *A Sociedade transparente*, Lisboa, Relógio D'Água, 1992

Resumo

O presente artigo discute a idéia de "freak" (monstro) relacionando-a às idéias de razão, história e progresso durante a Modernidade e sua crise durante a pós-modernidade. As modificações no modo como os "freaks" são encarados, assim como as mudanças no sentido da própria palavra "freaks" apontam para transformações profundas na organização da percepção do eu e do outro.

Palavras-chaves

"Freak" (monstro), razão, história, modernidade, pós-modernidade, eu, outro

Abstract

This paper discusses the idea of "freak" relating it to the ideas of reason, history and progress during Modernity and their crisis during post-modernity. The modifications in the way freaks are viewed as well as the changes in the sense of this word itself indicate deep transformations in the organization of the perception of the self and of the other.

Key-words

Freak, reason, history, modernity, post-modernity, self, otherness

NARCISO, ONTEM E HOJE

Gilda Korff Dieguez

“Diz-me fiel espelho meu ...”

Quem não conhece ou já não ouviu a história de “Branca de Neve”? Claro, faz parte das aventuras imaginárias de nossa infância e, entre máscaras e mágicas, as bruxarias do psiquismo vão montando as fantasias, os fantasmas. Não nos damos conta de que a “historinha” é nossa narrativa-espelho; por causa disso nos identificamos com a imagem pura de Branca de Neve e odiamos a madrasta, como se fossem duas pessoas ou personagens completamente distintas de nossas vidas. Nem elas são “outras vidas”, nem as duas são opostas entre si: no rigor da análise, Branca de Neve e madrasta são uma só, espelho contra espelho, na luta do poder.

É, os espelhos! ... perigosos! Por isso é preciso alertar as crianças a saber olhá-los; principalmente as mulheres, vaidosas. Por causa delas é que o termo “narcisismo” ganhou direito de cidadania, lá pelos idos de 1898, quando se buscava caracterizar uma certa patologia feminina, fixada sobre sua imagem, qualificada entre uma das categorias da perversão. Não tardou para que a psicanálise a tomasse de empréstimo e, devido à popularidade dos ensinamentos freudianos, ganhou espaço, a ponto de caracterizar comportamentos sociais, não mais individuais.

Nada de novo: os gregos já sabiam disso. O que eles desconheciam é que a narrativa mítica geraria carga semântica negativa, posto sua história falar de uma estrutura fundamental ao homem. Como fundamento, Narciso subjaz silencioso e solitário (qual um lago subterrâneo) em cada ser humano e este é o seu maior problema, numa sociedade que privilegia o grito e o coletivo. Ainda assim, o mito resiste, preso ao cordão umbilical do homem, com todo o combate ideológico contra ele desencadeado.

A nossa proposta, no presente ensaio, seria a de fazer cada leitor encontrar, em algumas das breves considerações à beira do lago, o seu próprio umbigo, isto é, alguma imagem que permita espelhar uma identidade, deixando com o “*larápio aquático*” — como Mallarmé denominava Narciso — os ensinamentos do olhar.

Como entender Narciso? O esquema mítico é relativamente simples. Na versão de Ovídio, em *Metamorfoses* (a mais corrente), sabe-se ser ele filho da ninfa Liriope — uma das Oceânidas, ninfas do mar —, bela e despreocupada. Passeando ela às margens do rio Cefiso, este, tomado de enorme paixão repentina, a envolve num abraço invencível de águas, vindo a possuí-la. Narciso é filho indesejado e lamentado até nascer: belo, reconquistou a alegria à mãe que, ansiosa por conhecer-lhe o futuro, consultou o cego Tirésias, aquele capaz de profetizar: a criança seria longeva desde que jamais viesse a conhecer-se. Já adulto, a beleza de Narciso provocava o amor de deusas, ninfas e mortais, jamais retribuídas. Um dia, debruçado sobre as águas serenas de uma fonte, Narciso recebe o castigo: sedento, após a caçada, ele busca água e, ao tentar beber, defronta-se com sua imagem (desconhecida), deixando-se ficar, em êxtase, absorto. Eco, uma das ninfas por ele apaixonada, ainda tentou impedir-lhe o gesto, evitando a concretização da profecia do oráculo; mas, ao perceberem as suas intenções, os deuses petrificam seus ossos até a transformação em rocha e, sem voz própria, é destinada a repetir palavras dos outros. Assim Narciso, de nada sabendo, deixa-se ficar até a morte quando, por pena, os deuses transformam-no em flor, habitando a beira dos lagos.

Um primeiro traço parece-nos muito claro: a ancestralidade de Narciso remete-nos sempre ao elemento *água*, tanto quanto sua própria história. Se não, vejamos: Liriope é filha de Oceano (o mais velho dos Titãs, personificação da água que envolve o mundo) e Tétis (irmã de Oceano, simbolizando a fecundidade das águas). Narciso traz da mãe (Liriope = lírio) a marca da seiva vegetal, que alimenta os corpos, sendo ele próprio, conforme a origem do nome revela (NARKISSUS), um “nascido das águas”. Seu nome, comum entre os escravos greco-romanos, remete-nos à palavra grega “NÁRKE”, significando “torpor”. Quais as relações daí decorrentes?

Numa aproximação inicial, o elemento *água* sugere, sem dúvida, o feminino, senão o útero materno: falarmos de Narciso é referirmo-nos a um processo de regressão, a um estado de não-ser, a regiões úmidas em que é preciso o entorpecimento da razão e da consciência para possibilitar a contemplação — vertigem do olhar que não deseja senão a si mesmo, tentando iluminar a mais dura de todas, a verdade da morte.

Percebe-se que Narciso deixa entrever um dilema fundamental ao homem: o ser ou não-ser. Para ser (perante o mundo), é preciso não olhar para si, fortificar-se, enrijecer como Eco, fadada a não ter palavra própria, apenas re-

petindo a voz do Outro. Assim se assenta a cultura sobre o mecanismo da sublimação do olhar narcísico, deslocando-o para a alteridade e de tal maneira que o “eu” seja sempre negado e o desejo insatisfeito. Como nos ensina Marcuse, a libido frustrada é bem aproveitada na produção, pelo sistema. Por este mecanismo é que Narciso foi e é rejeitado, pois oferece o perigo da rebeldia, do inconformismo, da transgressão; uma vez emergente o seu lago, ele vai desejar sua própria imagem — rejeitando a do Outro.

Não nos parece muito gratuito o fato de o nome de Narciso ser comum entre os escravos: aquele que se rebelar contra o poder (voz da cultura, da tradição) encontrará a morte. Os deuses não permitiram a Narciso desvendar uma solução; Eco não tem voz; Tírésias não vê: o poder exige a morte dos sentidos, para que só ele tenha sentido. E, através dos tempos, revestiu-se negativamente a narrativa de Narciso, com valores éticos como a vaidade e a egolatria, para ninguém ambicionar a metamorfose. E assim nosso mito transforma-se em flor, às margens do lago: portanto, um *marginal*.

Enquanto “outsider”, ele vincula-se a outra divindade não menos estrangeira: Dioniso, o representante da embriaguez (é de se observar a genealogia de Narciso, para Ovídio, inserida no ciclo dionisíaco). Vindo do Oriente (a lenda se origina no Egito), Dioniso também tem o olhar do fascínio: ele faz brilhar os mistérios, abolindo as censuras, confundindo, desintegrando as proibições, desestabilizando o social. Deus-máscara, origem do teatro, ele insere a alteridade perdida no *em-si-mesmo*, permitindo a via aberta ao jogo do espelho narcísico. Em outras palavras, o enfraquecimento do ego/Eco (instância da adaptação do psiquismo e da libido ao princípio de realidade) vai possibilitar a regressão ou abertura da visão. Só podemos entrar em contato com Dioniso em um “cara a cara”, ou, como diz o poeta Chico Buarque de Hollanda, “olhos nos olhos, quero ver o que você diz”; e assim somos arrastados para o fundo do lago.

Seria Narciso uma das máscaras de Dioniso? Se já mencionáramos um elemento em comum (ambos permitem a entrada em cena da alteridade), uma outra relação subjaz: a noção de “trago”, o bode expiatório. Neste caso, necessário se faz o entendimento de que a Grécia é uma terra rochosa, com poucos campos férteis. Na primavera as colinas cobrem-se de vegetação, contrastando com a cena desoladora do inverno. Assim as flores são encaradas como vontade divina, presente no Olimpo. Narciso-flor, pois, fala também da história do campo, quando havia a prática sacrificial em que o sangue alimentava a

terra e a terra alimentava os homens, no ciclo da vida. Culpa expiada, a lenda: para justificar o sacrifício do “bode expiatório”, o jovem morto ressurgia entre os vivos como flor (já que morto na “flor da idade”), de forma honrosa, por poder reviver a cada ano.

Entretanto Narciso não se liga à tragédia (“trago” > tragédia), até porque, com o passar dos séculos, no processo de desculpabilização da sociedade, os jovens mortos passaram a assumir a culpa da própria morte, ou por haverem desafiado os “deuses”, ou por algum crime cometido. No entanto ele está ali, a lembrar a possibilidade de um olhar mortal, ou de êxtase. Em outras palavras, Narciso fala do desejo (neste caso, estaria associado ao *lirico* e, por consequência ao feminino, até mesmo pela ancestralidade: Líriope > lírio > lira > lírico), lembrando-nos a falta de que somos portadores.

Ora, sabemos ser o desejo este elemento *marginal* de todos os riscos de nossas ações, castrado pelo sistema dada a sua subversão. Ao tomar a narrativa mítica de Narciso como fundamental para o entendimento do psiquismo, Freud denuncia o que seria a sua equivocação: falta ao olhar narcísico o *vê*, ou censura. Não há o EU-TU, mas somente o “*eu*”. Não havendo diferenças ou cortes, mãe e filho são um só, “*corpotodo*”, “*todocorpo*”, até porque Édipo, com sua vocação trágica, não entrou em cena. Ainda não há a cegueira, como a de Tirésias, ou a afonia, como a de Eco: todo o drama de Narciso é o da *paixão* (herança paterna), é o exercício do solilóquio (não há diálogo ou monólogo), a busca de uma cristalização que o poder (o corte do espelho, “*facasólâmina*”, no dizer de João Cabral de Melo Neto) tenta impedir. Com isto ele passa a ser o reino das conjunções aditivas (jamais adversativas), pois que lembra a integralidade. Só mesmo depois do corte edípiano (da ordem, do Simbólico, da Lei, do poder, do Nome-do-Pai) é que se constitui a diferença, ou alternativa. Instala-se, com isso, a esfera da neurose, tanto mais obsessiva quanto mais nos afastamos da individualidade.

Todo o processo cultural ou de aculturação é isso: tentar canalizar a libido, deslocá-la para a esfera dos objetos. O olhar, então, não vê mais a si, mas ao objeto, que irá substituir. Comércio, troca: perco minha imagem e ganho uma recompensa, uma certa mobilidade de bengala, que também é prisão. Daí mesmo tanta ênfase no social, o apelo ao mito do amor, o delírio fetichista do consumo, o narcótico compensatório da religião, a construção dos ideais metafísicos. Neste campo das alienações já não podemos falar na *paixão* — sempre narcísica, proscrita —, mas entramos na prática da sedução: seduzir é sublimar e sublimar é abdicar do desejo em favor do Outro.

Aqui parece-nos importante a tessitura de certas considerações sobre as relações amor/paixão. Desde Platão que se perpetra um “Banquete” no qual o desejo não entra no tempero, expulso definitivamente da utopia republicana, aquele “paraíso” à feitura do mito adâmico, abrigando antes de tudo a repressão. Embora Platão não desconhecesse os perigos de Narciso (lembramo-nos do mito da caverna — útero? cordão umbilical? — quando ele nos fala de um conhecimento que ilumina e cega), a tradição ocidental (ou tradução?) não fez mais que enfatizar a necessidade da crença no mito do amor, aquele capaz de ser compreendido por todos *pela mesma razão*. O amor é isso: ele está coberto de razão, tanto que o desejo já nem aparece. Social, socializado, socialista, coletivo, democrata, ideal, transcendental, amor é tudo ... e nada (lembramos Fernando Pessoa em *Mensagem*: “O mito é o nada que é tudo”), ou seja: um “blá-blá-blá” sobre o vazio inescritível. Não é à-toa que tantos escrevam sobre o amor, denunciando o fato de, quando sobre ele estivermos falando, necessitaríamos nos convencer de sua existência (se fosse tão óbvio, não haveria a compulsão ao registro). A que vazio nos reportamos? Àquele operado pela censura, quebrando nosso espelho, sem outro para substituí-lo, jamais, a não ser por força e ação de uma metáfora. A castração se produz sobre o cordão umbilical e todos os nossos fantasmas são daí decorrentes.

De certo modo, Narciso está a ensinar que a paixão só se instala quando nos vemos, na condição única do espelho; quem nunca se vê apenas ama, sem nunca poder articular a própria imagem, pois dependente do outro. Quem ama não mata: mata-se. Paixão é apenas vivida por aquele capaz de ousar buscar uma identidade, em meio à perda geral de coerência trazida por uma sociedade que expõe o espelho falso da mídia, para confundi-lo com o verdadeiro, narcísico. E a atualidade está a demonstrar o quanto a egolatria (o culto exagerado da aparência exterior, forjada e “produzida”) vem-se confundindo com o próprio narcisismo (a busca da imagem, num trabalho solitário de desvendamento do “eu”), pela perda de referências, neste jogo “especular”, transformado, pela “indústria cultural”, em “espetacular”. Talvez o problema seja do olhar sem direção, e, por isso, em busca de certezas e porto seguro, não suportando a instabilidade flutuante pelas águas da existência.

Ora, estamos tentando demonstrar é que, quando a civilização declina o mito do amor com todas as suas desinências, busca nos fazer esquecer da paixão narcísica. Por quê? O apaixonado é parasitário, é um desvairado ao dar as costas à *razão*. Melhor dito: há um desajuste do *logos* (a força da embriaguez dionisiaca), daquilo que deveria dominar. Por esta relação úmida e vegetal, o

torpor passional ganha a insígnia do *pathos*: ele parece nos deixar apáticos, tornando-nos patológicos aos olhos medicinais da racionalidade. Perante o social, entramos na esfera do desvio, da doença, do erro, do castigo. Passamos a temê-lo; entendemo-lo e o desculpamos, mas não queremos ser arrebatados pelas suas águas instáveis, posto gostarmos de segurança. De mais a mais, como suportar a solidão e a diferença?

O que é a paixão? É um raio fulminante, que não tem hora nem tempo para aparecer, não sabemos quanto vai durar (não há história para ela); é extrema, paradoxal; permite ver tanto que não permite mais ver, alguma coisa fascinante e aterrorizante, algo semelhante às mãos de Édipo arrancando os olhos e provocando a cegueira. Neste particular a cegueira resgata a noção do *fatum* no mundo quando ela emerge: não há como negar, ela é sempre fatal, isto é, de ordem mortal para o sujeito que a vivência, sendo também autodestrutiva, pois uma paixão se destroça no embate com o tempo, não resistindo aos obstáculos externos, às vidas feitas sem paixão.

Todo o desespero de Narciso é este: tentar congelar o tempo da paixão, encontrar signos para dela falar. Eco/ego não pode ajudá-lo; ela é a esfera do amor. Impossibilitada, ele fica ao abandono, lutando, num jogo erótico à beira do lago, para alcançar a imagem (objeto do amor): a cada toque ela irá desfazer-se. Erro de Narciso, o desejo do real, à flor das águas, esquecendo-se de si na busca da integração do outro.

Como solucionar Narciso? Não se fala de uma paixão: vive-se, no corpo, do qual não se pode abdicar por mito qualquer. Talvez este seja o princípio fundamental para um movimento eco/lógico, a única saída/entrada, posto o processo civilizatório haver punido o corpo, tratando de torná-lo asséptico em nome do amor. E o homem esqueceu-se de si, esquecendo de ser aquilo que é a sua *natureza*; trocou o corpo por um *corpus* (teórico, ideal), um aparato estrutural. Por este mesmo gesto de abdicar da insígnia fundadora é que Eco petrificou-se, tornando-se assexuada. Portanto, só há sexo quando Narciso lembra de si (Eros é a face juvenil de Narciso, anterior ao lago) e, vendo a si no outro, passa a desejar a sua imagem (estamos na esfera do imaginário; a maternidade e a paternidade são da ordem do Simbólico), motivo pelo qual masculino/feminino são um só.

Sem dúvida, Narciso fala das origens, tornando-se, extensivamente, *original*. Todo o trabalho de criação, portanto, a ele está ligado, até porque a criação, é uma rebeldia contra o poder e seus limites. O criador (ainda que inscri-

dô no campo do Simbólico) não esquece o mito censurado; masculino/feminino, ele troca a contemplação pela ação, dá à idéia uma concretude (um corpo), busca esculpir sua imagem na obra, procurando superar a morte, inevitável. O resto é reprodução.

Poderiam os mais astutos leitores perguntar: como Narciso possibilita a criação e o sexo, sendo ele tão-somente um contemplativo de sua imagem? Como dar fala a uma angústia produzida pela carência? Neste ponto há que se entender um dado elementar: o objeto de paixão narcísica é o seu "eu", o seu fantasma. A narrativa mítica (instrumento do poder) não nos dá solução, mas ela existe. O "pulo da rã" (mantendo a simetria com o lago) é a transformação da imagem em signos para representá-la, evitando a morte. Neste particular a língua, este cordão umbilical, torna-se espelho, reduplica a imagem do "eu", criando o *estilo*. É o que fazem os artistas, sempre às voltas com a imortalidade.

O gesto de criação é ato silencioso e solitário (não há criação coletiva), só a reprodução), lírico e eminentemente per/verso, dando-se no transbordamento do limite das formas, na ruptura das estruturas. Pelo verso, alimentado de desejo, toda a luta do artista é a de encontrar sua identidade nos signos, de modo a não haver dissociação. Como ensina Carlos Drummond de Andrade, na sua "Procura de poesia": "Penetra surdamente no reino das palavras. / Lá estão os poemas que esperam ser escritos. / (...) / Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário. / (...) / Chega mais perto e contempla as palavras / cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra." (In:—*Rasa do povo*)

Narciso-criação é, sem dúvida, aquele Édipo cego, desejoso de olhar para dentro, ver seu útero, encontrar na língua o espelho, regredir à fatalidade para fixá-la, sem morrer. O autor Henry Miller confirma nossas palavras em *A Hora dos assassinos*, ao entender o mundo (detonador e lugar da criação) como um útero e dele (de si) extraindo todo o conhecimento. O artista torna-se, por esta dependência e disfarce, um sujeito "sentado no limiar do útero materno", como uma profunda ânsia de liberdade.

Não nos parecem poucos os artistas conscientes da presença do espelho em suas obras, até porque, na medida da hipertrofia do poder, mais o sintoma do silenciamento do desejo aflora. E percebe-se com relativa facilidade estar o chamado "narcisismo" sempre em razão direta e inversa à repressão sexual; quanto mais moralistas e puritanas as sociedades, maior a incidência da "patologia" social. Mas os artistas são marginais. No campo específico da literatura, por exemplo, cabe observar que justamente na Idade Média, quando a pressão do capital e das

propriedades se escamoteia sob a ética do neoplatonismo, liderada pela coerção à figura feminina, começa a crescer a lírica trovadoresca como expressão de um desejo não-resolvido, assumindo a duplicidade da fala, masculino/feminino: são as cantigas de amor, de amigo e, no plano mais subversivo, as de escárnio e maldizer. Curiosamente é neste momento em que a burguesia, começando seu processo de ascensão ao poder, encontra sua voz na arte.

Desde a entronização de Narciso na Idade Média (e é o caso de refletirmos a possibilidade de uma íntima associação entre o capitalismo e o narcisismo, como construções similares, da mesma forma que o mundo grego estaria vinculado, pela democracia, à narrativa de Édipo) até os nossos dias ciclicamente o mito se renova e serve de motor às rebeliões e questionamentos do poder. Estas rebeldias vão partir justo daqueles que, entendendo Narciso e sua representação — intelectuais, artistas, psicólogos, psicanalistas, amantes, entre tantos outros — tomam a si a tarefa de modificar o mundo. A História nos fala de uma série de movimentos coletivos, com uma mesma percepção de mundo emergente e comum a várias individualidades, tais como o Romantismo, o Decadentismo, o Modernismo, as manifestações como um todo da chamada “geração dos anos 60” (movimentos *hippie*, *black power*, *gay power*, *women's lib*, guevarismo, *rock'n'roll*, Tropicalismo), com desdobramentos que vão desde os *skin beads* até a Praça da Paz Celestial, sempre trazendo a celebração da juventude. É de se observar, inclusive, o caráter passional (às vezes denominado de “idealismo”) de que é tomado o “corpo revolucionário”, muitas vezes encontrando a morte, real ou simbólica, como limite.

Fala-se constantemente sobre a sociedade moderna e a construção de um “narcisismo social” (tese defendida por Christopher Lasch, na releitura de Fromm) para justificar um certo tipo de comportamento sobrevivencialista, típico de nosso atual estágio civilizatório, ou, se descjarem, próprio da pós-modernidade. É de se constatar que são os norte-americanos os denunciadores do fenômeno, como serão também eles os construtores da teoria do *self*.

Do ponto de vista psicossocial é óbvio o crescimento do individualismo como prática comportamental ou visão de mundo. Resta saber se o emprego do termo “narcisismo” se aplica. Se lembrarmos a ética puritana dos norte-americanos, vamos entender que o rótulo vem com uma marcante carga negativa, caracterizando aquele que, diante do poder, sucumbe. Os efeitos são a nostalgia, a depressão, a melancolia, geradas por uma angústia sem solução, um processo de infantilização do olhar, e o ponto de fuga montado sobre a

fantasia alienante. Aí cabe lembrar ser a América do Norte a terra da reprodução e da importação de valores no campo das artes (sua produção é nitidamente tecnológica, onde o que deveria ser “especular” transforma-se em “espetacular”, massificando o olhar), deixando a sociedade em um sem-saída diante de seus aparelhos ideológicos. Sintoma desse poder asfixiante, o “narcisismo social” no fundo é o aprisionamento de Narciso, para encorajar a passividade contemplativa, num mundo de espetáculos gerados para a curiosidade do *voyeur*.

O poder, durante o período aristocrata e sagrado/sacralizado, não se deixava devassar (alguns vestígios ainda são encontrados nas monarquias remanescentes); porém o novo poder burguês se dá a ver, exibicionista, para confiscar o olhar. Perde-se a curiosidade, o prazer do desvendamento do mistério, o interesse. Este poder, agora, passa a obrigar cada simples mortal a contemplá-lo, em jogo perverso, excessivo, cínico. O propósito é o de remover a lama no fundo do lago, para turvar a imagem — a outra, capaz de ação ou rebeldia. O produto desta nova ordem, montada sobre os *efeitos especiais*, é o êxtase imbecilizado daqueles que acompanham o *show, that must go on*. Não nos parece haver simulacros, como muitos afirmam: a razão é cínica e desmascarada demais, expondo-se nos mínimos detalhes, julgando-se impune. Do “Watergate” ao “Collorgate” a técnica não fez mais que se aprimorar.

A máquina movida pelos três vetores dos *mass media* (a saber, a velocidade, a instantaneidade e a globalidade) termina promovendo aquele efeito de que nos alerta Jean Baudrillard: uma espécie de indistinção entre a realidade e a imagem. Já não sabemos do limite entre a fantasia da técnica e a verdade; basta agenciarmos na memória as cenas de TV da Guerra no Golfo e todos me entenderão. “Máquina de Narciso”, a TV, como quer Muniz Sodré? Assim não nos parece, pela gestão desapaixonada ou pela indiferença desencadeadas a partir das imagens manipuladas que, pela pressa, perdem o sentido, restando apenas uma leve impressão de deslumbramento, logo esquecida ou superada por outra, de igual efeito. Daí para o desinteresse o passo é curto e o vazio se agiganta, pois perdem-se no anonimato a imagem e a realidade. Ora, diríamos estar uma tal construção muito mais próxima à petrificação rochosa de Eco, com a voz da reprodução, repetição, redundância — algo a ver com a “máquina mortífera”.

Vivemos um período pobre, de sujeitos perdidos em mesmices, da visibilidade obstruída por uma miopia existencial. Até quando? A razão cínica, sem-

pre atenta, vai paulatinamente lançando seus tentáculos e inclusive aqueles que deveriam manter acesa a paixão (intelectuais e artistas, por exemplo) sucumbem, deixando-se levar, fazendo de seus discursos verdadeiros fetiches de adoração, reproduzindo as estruturas do poder. De todas, esta é a versão mais patológica, pois é a do oprimido que justifica e desculpa a opressão, desejoso de tirar sua fatia míngua do jogo dos opressores. A beleza de Narciso (a narrativa está a demonstrar) é a de enfrentar a sua imagem monstruosa: o autolímite, a transitoriedade, a incapacidade da conquista definitiva.

O poder, na sua versão narcísica, delirante, assumida nos dias atuais, inverte a narrativa grega: na original, os deuses destinavam o jovem à morte, como a demonstrara a punição pela transgressão dos designios; no momento os deuses se imolam para salvar o poder (a transição entre os dois modelos dar-se-ia no exemplo de Cristo, morrendo para salvar os oprimidos; mas este é discurso de paixão ainda). O sacrifício, na prática do espetáculo, tenta causar simultaneamente duas impressões (convém lembrar que tudo no reino de Narciso é duplo): a de uma total mestria e gigantismo (desestimulando auxílios e rebeldias) e a de ser o ideal de todos, só atingido por alguns (provocando as rivalidades e concorrências em torno dos valores míticos do sucesso e vitória, desestruturando a coesão). Estes efeitos, sim, é que são simulacros, pois só encontram sustentação na surda e cega aquiescência dos passivos, dos sem-alternativas, daqueles que constroem imaginariamente o poder como *ideal-de-us*, diante dele se imobilizando. Para não nos afogarmos nos delírios dessa montagem, ou se busca uma realização (criação) não prevista, ou quebra-se o espelho.

Estas são questões da pós-modernidade, sem dúvida: uma teoria montada para justificar a "nova ordem imperial". Mas restam esperanças. Enquanto teóricos, certamente por uma certa ânsia de solucionar os problemas, vão buscar o apelo caridoso da *compaixão* (Octávio Paz e seus leitores tardios, por exemplo), alguns de nossos melhores poetas, com *paixão*, estão a demonstrar que "alguma coisa está fora da ordem / fora da nova ordem mundial" (Caetano Veloso, nosso *Circuladô* de lirismo e inventividade). É! Parece que Haroldo de Campos tem razão, quando diz ser o povo o "inventalinguás"...

Todo o problema da criação, além dos signos, está na leitura crítica da realidade e suas imagens, para saber do *fato* e transformá-lo em *ficção*. A paixão é resíduo crítico fundamental da leitura, pois ilumina e fulmina, imobiliza a fatalidade: é o momento de "*fixação*" (ou fixação), registro do instante imóvel,

“de repente, não mais que de repente”, como diria Vinícius de Moraes: lampejo, algo assim como o orgasmo, que só se dá no ato de criação.

Pela ancestralidade de Narciso e por suas relações com a arte, não será difícil entender-se estarmos diante de uma mecânica dos fluidos. Já não podemos falar de coisas sólidas, tão próprias à conquista do espaço. A água, elemento instável, tem sua dinâmica temporal, agilizada pela prática das dissoluções e descartáveis, infiltrações e inundações, geradora de uma instabilidade a que o homem, frágil, mais tendente às garantias congeladas, ainda não se habituou: sentimo-nos inseguros, buscando certezas cada vez mais distantes e remotas.

Fica, como resto, um problema a ser resolvido: o do saber. As teorias montadas sobre qualquer objeto de estudo (tanto poderia ser a arte como os fenômenos físicos, por exemplo) se vêm às voltas com imprevistos, com o caos, com o acaso, o aleatório, efeitos da fluidez temporal. No entanto, o saber, para se estabelecer minimamente, precisa de bases sólidas, sob pena de não conseguir articular nada próximo ao conhecimento; apenas a especulação. Para não incorrer neste perigo, o outro (também de ordem mortal) é o de ser permanentemente ultrapassado. Saber e realidade são um jogo de espelhos, um contra o outro.

O comportamento/atitude dos intelectuais parece não estar ajudando muito a solucionar impasses inventariados nas últimas décadas. No Brasil a crise se agiganta e se amesquinha, seja pelas vaidades pessoais de alguns, seja pelo sentido de propriedade ou até de culpa: não estamos estabelecendo instâncias judicativas, pois elas são reflexos especulares do sujeito que as emite e não do objeto analisado. Interessa-nos o efeito: a frustração. Quando não, o fetiche. Parece estarmos reproduzindo, nesta área, as práticas da política, da pior política: a partidária, capaz de quebrar espelhos para ninguém ter imagem própria.

Por mais que se fale de Narciso, o mito resiste, por força, às breves considerações aqui traçadas. Quando muito, tentamos tirar do obscurantismo e do preconceito um tema humanamente presente em todos os tempos. Como somos também um pouco de sua imagem, na insegurança perguntamos:

“Diz-me fiel espelho meu...”

Terei refletido o que é teu?

Referências bibliográficas

- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre fenômenos extremos*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Campinas, Papirus, 1990. 185 p.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis, Vozes, 1986. 404 p.
- Dicionário de mitologia greco-romana*. São Paulo, Abril Cultural, 1973. 196 p.
- GREEN, André et alii. *A pulsão de morte*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo, Escuta, 1988. 109 p.
- KRISTEVA, Julia. *Histórias de amor*. Trad. Leda Tenório da Motta. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988. 432p. _____, *Sol negro*. Trad. Carlota Gomes. Rio de Janeiro, Rocco, 1989. 231p.
- LUCCHESI, Ivo. "A cultura do olhar". In: VÁRIOS. *Cadernos 3*. Rio de Janeiro, OHAEC, 1995. pp. 49-62.
- MENEZES, Aluísio. *Haveer narcisismo*. Rio de Janeiro, Acotua, 1991. 141p.
- Mitologia*. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo, Brasiliense, 1991. 298p.

Resumo

A reflexão proposta parte da formulação originária do mito de Narciso, objetivando depreender-lhe as marcas principais, com as quais a cultura do Ocidente foi construindo sua própria imagem e trajetória, até constituir-se numa sociedade estruturada em torno de valores e práticas que encontram na motivação narcísica seu mais efetivo suporte. Deste modo, a partir do mito, serão analisados os elementos dele decorrentes, tais como a egolatria, a paixão, o amor, o poder e o saber.

Palavras-chaves

Mito de Narciso, cultura, sociedade, egolatria

Abstract

The remarks proposed in this essay begin with the original formulation of Narcissus myth, focusing the main signs in which western culture built its own image and course throughout History, and the current stage of our society, related to values and performances which find motivation within Narcissus myth, involving elements such as the self theory, passion, love, power and knowledge.

Key-words

Narcissus myth, culture, society, self theory

A EXPERIÊNCIA DE ANTONIN ARTAUD*

Aluisio Pereira de Menezes

Preliminares

É muito difícil abordar Artaud. Poucos são os estudos que de fato consigam ensinar algo que a leitura das *Obras Completas* por si não traga. Mas qual o alcance e qual o valor da experiência de Antonin Artaud? Para concebê-los será preciso uma perspectiva elaborada. Não há como aproximar-se dela com parâmetros usuais.

Artaud é extremamente crítico em relação a toda e qualquer forma de valoração. A partir do que algo é valorado? Como se obtém tal valoração? Como as pessoas convergem para um objeto valorado? Essas questões estão presentes ao longo de sua obra, mas não por conta de algum critério estético-cultural, e sim em função do lugar de afirmação poética, de sua dificuldade, numa situação concreta. Ora, a angulação precisa do questionamento nela contida se verifica desde simples observações no início da obra até a uma potencial teoria de como os seres humanos vivem juntos nas sociedades ocidentais, sob que condições e sob que modos se tornam obedientes. Isso não define o sentido da obra. Este precisaria ser construído. É outra coisa. Mas aquele fundo, a partir do qual a elaboração de Artaud contraria a visão de um dileitante ou um maluquete, pura e simplesmente, precisa ser mostrado.

Para responder à questão do valor e do alcance da experiência de Antonin Artaud, o mínimo a dizer pode ser: é possível ler Artaud de uma forma não-ambivalente (amor/ódio). Prefiro apresentar um entendimento. As obras completas, se não é tudo, pelo menos existem¹. Há muita coisa escrita sobre Artaud² - o que não é novidade - mas poucas são aquelas valiosas diante do que a leitura da obra de Artaud propõe. Um exemplo de uma leitura ambígua: o ensaio de 1973 de Susan Sontag, "Abordando Artaud"³. A ambivalência é signo de uma leitura que julga sem buscar chegar ao ponto crucial, decisivo, da posição que situaria determinada experiência. Entre rótulos e a experiência, prefiro considerar o que haveria de específico na determinação construtiva de Artaud.

É possível aceitar que o valor das experiências e das realizações construídas por Artaud ainda é incerto. Existe, com toda evidência, uma certa aura mítica em torno da personagem. Nada, contudo, que pareça dever-se a um acompanhamento rigoroso do que estaria em jogo naquela obra e na sua experiência de criação. Há uma suspeição: a personagem pertence ao panteão dos malditos. Abordo Artaud fora dessa saga, mesmo sabendo que ele construiu uma "épica" para indicar o seu lugar de exceção numa situação determinada, e que isso constituiu também a matéria com que criou sua angulação.

Então, o que estaria "propriamente" em jogo no seu percurso? Decidir sobre isso é propor uma interpretação que diga, preto no branco, o que as formulações artaudianas pretenderam e qual o alcance poético capaz de ter construído um dizer onde algo de nossa vida presente - daquela que estamos vivendo em nossos espaços cotidianos - já se encontrava, de certo jeito, sob sua mira. Dizer isso é tomar determinado posicionamento. Antonio Cândido, por exemplo, tem razão ao dizer que ninguém escaparia às "características gerais da sua época", mesmo os que "julgam-se a princípio diferentes uns dos outros."⁴ Precisaríamos ter um saber completo a respeito do que se move num período e verificar onde os homens que sofrem as tensões de uma área estão conectados para poder de fato generalizar sua posição. O cérebro numa época também está conectado com dimensões que estão nas sombras de uma época. Por esse lado, a afirmação pode ser correta na média dos esforços. Mas singularidade sempre traz problema. Aquilo que imaginamos ser o fundo consciente de uma época e que estabeleceu o horizonte concreto desses homens que fizeram uma obra (nos mais diversos níveis de valor) talvez possa conter fluxos que, embora presentes, não foram contactados. Outra coisa que relativiza essa proposição é que toda experiência (mesmo a de escrever um livro sério de história) se acha afetada por sensores corporais e isto se evidencia com a efetiva adesão a inclinações estéticas mais ou menos comuns e dominantes, e isso acaba por pesar na semântica do discurso.

Em suma, trata-se de reconhecer o valor da experiência de Artaud e o seu alcance, num nível cujo falseamento só se deveria ao esquecimento do fundo contra o qual sua experiência esteve implicada. Ao mesmo tempo é necessário ter em mente a enorme elaboração e a concreta realização de uma obra que se impõe, muito longe de apenas ser mais um testemunho (embora seja sabido que existem testemunhos singularíssimos) ou um documento. Temos, pois, uma personagem veiculada pela cultura dos últimos trinta anos sobre a qual quase se pode dizer que lidamos com uma homonímia⁵, ao ler a obra.

Como seria possível abordar o seu processo de criação, e os resultados a que chega, sem enfrentar a seqüência de questões com que criva o cotidiano das sociedades, com que denuncia como ela, de fato, só persegue as manifestações que a pusessem de cabo a rabo em questão, e que viessem quebrar o encanto de que precisa para reproduzir-se? Questão difícil porque se tem de enfrentar a dimensão explícita da intenção do autor dentro de uma rede de laços com um campo intelectual e artístico. Na perspectiva de Artaud não há lugar para um esteticismo, seja ele qual for. Uma exigência na sua obra denuncia que a sociedade não quer saber de experiência estética senão para apropriar-se dela, amortecê-la e reduzi-la a um estado no qual fique apenas fazendo parte da necrologia cultural, cada morto recente criando um passageiro tremor.

Como então minimizar a sua intensidade? Pelo menos dois aspectos situam tal intensão. Primeiro: Artaud lutou para ver seus escritos publicados. Segundo: Artaud pretendia estar pegando em algo de que a sociedade rejeitava ocupar-se, a fim de que imperasse o modo das estéticas que a reproduzisse mantendo uma direção de força, de vinculação das pessoas em torno de interesses diversos, mas inócuos em relação a sair da rede estética que dominava e se realizava como realidade dominante - a do seu tempo concreto (e cada um tem seu tempo). A questão é saber qual a pertinência da análise de Artaud e, em seguida, perguntar-se: admitirá nossa situação a pertinência do que suas luzes deixam enxergar?

A Referência a Freud

Neste ponto, a posição de Freud, numa perspectiva geral sobre a condição humana, apresenta algo que se entrecruza com o núcleo da percuciência de Artaud. Há diferenças, mas através do próprio Artaud, pode-se perceber o que ele mesmo indicou como sendo aproximação e diferenciação. Jamais saberemos o que Freud teria dito de tudo isso. O seu problema, no entanto, a sua posição em relação ao que seria *agir* face a tal perspectiva, era muito diferente. Embora Artaud também fosse um homem de razão, ele era movido por outra estética que aquela, digamos, "clássica" e bem reconhecível na obra do pensador de gênio que foi Freud. Que não nos iludamos, há uma estética freudiana. A permanência de Freud se deve à força de sua estética discursiva, e sua profunda tradição. Uma estranha "ciência", a psicanálise, uma prática ainda não submetida ao império da Ciência e girando em torno de um nome

próprio e outros nomes genealógicos, de filiações. O fato é que, quando lido, mantém uma força de encantamento, de um encantamento que encare as coisas como elas são (no caso de Freud, na ótica prevalente da formação da neurose e da constituição dos vínculos sociais em função de um certo psiquismo, e, como se sabe, de outros pontos). Freud apostou na formulação acadêmico-científica, no discurso do pensamento racional, na busca de construir uma "ciência" psicanalítica, para tornar a psicanálise uma prática que cuidasse de quem declarasse um sofrimento da alma⁶, e, com isso, viesse cuidar do próprio espaço possível na cultura e na sociedade - na realidade face ao acontecer psíquico. Antes de Freud, no aspecto geral da ambição, já Nietzsche havia considerado o advento de "um filósofo médico" (Cf. *A Gaia Ciência*, Prefácio, 2). Isso se se quiser aceitar alguma comunidade entre os dois. As perspectivas são diferentes, mas o propósito da intenção ambicionada talvez seja convergente.

Apesar disso, teremos de sair da *categoria do subjetivo* para poder considerarem-se as motivações do autor em causa. O que Artaud busca no seu trabalho não parece ser redutível ao subjetivo do indivíduo, à consciência individual, a uma "cidadania social" construída, à história dos comandos discursivos que regulam a ação motivada por uma ética, e finalmente nem mesmo redutível aos fundilhos que sustentam e estão por trás das motivações: o que torna a ação consciente sempre ignorante, hemiplégica de si mesma. Como aceitar proposições tão dissolventes como as de Artaud? Em que seria a psicanálise mais, ou menos, "quixotesca" do que a característica pejorativa atribuída ao *enquadre* de Artaud? Do lugar a partir do qual Artaud diz o que pretende, não existe o menor respeito pelos institutos de que se vale a sociedade para manter o pacto social e sua intrínseca violência. Artaud considera todos os lugares piores do que aquele a que está submetido. Sua razão é difícil de ser legitimada pelo critério, por exemplo, daquele convocado por Freud no seu modo de fazer razão. Fica-se diante de um problema de inclusividade de dada experiência. A perspectiva estética de Artaud precisa ser vista levando-se em conta o *fator presente da violência operando*. É um problema complexo. Assim, entre a imagem da personagem comumente veiculada no mundo cultural sofisticado e a efetiva experiência levada a cabo pelo artista, fica uma discrepância que não cabe encobrir.

Por outro lado, o conjunto de circunstâncias que cercam a vida de Artaud também não pode ser desprezado. Muito do que compôs a caracterização do herói maldito reíra dele uma avaliação rápida demais sobre cada uma das

circunstâncias, utilizando-se da bitola do lado combatido por Artaud. Essas personagens muito absolutas sempre põem um problema, tanto mais que quase ninguém aprecia os resultados monstruosos, salvo, é claro, por modismo ou por ouvir o galo cantar. Será possível uma leitura que enfrente o desafio posto?

Artaud não precisa ter razão. De saída o que importa é o sentido da sua exigência estética. O que se quer dizer com isso? Quero dizer que a experiência de Artaud põe um desafio às práticas interpretativas, inclusive as ditas psicanalíticas⁷. O valor em relação ao que o nome de Artaud traduziria como experiência singular está longe de ser estabelecido fora das efemérides da cultura. Existem ainda muitas desconfianças em relação ao valor da obra de Artaud. Concluiremos tratar-se de um delírio, e ponto? Discurso que só vale por ele mesmo sem outra conexão que a que mantém com Si mesmo? Discurso que só gira em torno do próprio umbigo?

Sabe-se o peso que essa questão tinha para Nietzsche - a questão do *Ring*. Certamente que sempre estamos, na abordagem de uma obra, diante da dificuldade em que se fica quando a autoridade do tempo ainda não se implantou. E se sabe o quanto hoje uma autoridade do tempo é relativa, mesmo com o esforço político das alianças de resistência contra a amnésia histórica. Como distinguir uma obra enquanto realização acabada de uma contrafação? A questão não terminaria na avaliação da eficácia que uma obra pode assumir depois de efetivamente lida? Ser efetivamente lida significa tão somente uma interpretação ter sido uma vez possível, implicando assim que outras virão co-existir. Mas com que parâmetros abordá-la? Não há como lê-la sem enfrentar um modo de olhar o mundo extremamente severo, isento de moralismo e de pregação endereçada aos capítulos da ética. Isso significa dizer existirem condições mais radicais do que a ética. A arte não é um capítulo da ética.

O prumo do corpo em guerra

Permitam-me citar os três tempos de interpretação da obra de Artaud isolados por Philippe Sollers:

“Primeira interpretação de Artaud, logo: o mistério, o escândalo, a aparência delirante, mas verdadeira, a “maldição” se opondo com uma tenacidade inaudita ao velho mundo. Segundo tempo da interpretação: o que chamarei “o obscurecimento” de Artaud

(o obscurecimento filosófico). Ali onde os devotos ficam chocados, os filósofos se encarregam, por uma torção de religiosidade mais interna, de ensombrecer. A experiência de Artaud será então uma descida aos fundilhos do íntimo, algo que se conectaria com o transcendental por vias inteiramente singulares. Pouco a pouco, através do palavreado filosófico, se perde como por acaso, como que por encantamento ou feitiçaria, *a grande clareza de Artaud e seu diagnóstico, seu implacável juízo permanente, sobre a própria sociedade*. Terceiro tempo: estamos nele. Depois da negação do conteúdo, após seu obscurecimento, chega-se à sacralização e ao investimento de valor do continente: momento das reliquias. O sentido, esse, não é mais considerado. Qual sentido? O sentido rigorosamente anti-social⁸.

Podemos partir dessa colocação para nos aproximarmos de Artaud. Tomo, de saída, a posição de Philippe Sollers e a de Paule Thévenin - num livro extraordinário⁹ - como duas balizas. E nunca será suficiente o bastante lembrar que o núcleo operador em seu discurso enquanto experiência tinha referência muito precisa - ele sabia o que estava dizendo; em Artaud difícil perceber um automatismo; ele foi um mestre da variação intensiva. Para se aceitar a indicação dessa "referência", será preciso que se deixe de lado, e minimamente que se suspenda o juízo em relação a suspeitar-se de que a *reclusão* seja um mecanismo justificado para além de ser apenas um entre tantos mecanismos de controle e reprodução social, variando apenas no grau de exigência coercitiva. A questão de Artaud não é jurídica nem é a do reconhecimento. O lugar de onde ele tira sua afirmação - Sollers falará de "sua clareza" - não é um lugar a ser concebido idealmente ou em tese. A perspectiva de Artaud é imanente. Sua experiência está implicada nos modos que presidem a sociedade e sua força de reprodução, e que sufocam outras manifestações estéticas. Artaud não se coloca o problema da diplomacia. Não é esse faz-de-conta que lhe interessa. Como conseguir fazer uma cena de arte efetivamente consistente numa sociedade que estetiza todo o conjunto de manifestações de vida, e as submete a um regime onde os "corpos" não conseguem exercer suas potências? "A sociedade me diz louco porque come corpos"¹⁰. Pode-se dizer que Artaudalaria isso como expressão do ressentido no sentido estabelecido por Nietzsche? Qual o alcance do "corpo" sem esquecer essa ótica? O que interessa é indicar aqui um caminho onde a experiência de Artaud não seja considerada somente como texto e sim como estratégia de intervenção na sociedade capaz de arruinar a feitiçaria

(envôtement). Não há percepção possível desse sentido rigorosamente anti-social sem aceitarmos que o *socius* se organiza através de um processo de feitiçaria. Trata-se de uma metáfora, de um modo de dizer, de quê? Qual o sentido desta colocação?

O fundamental é o quanto levamos a sério o que será digno de ser pensado em sua experiência e que o levou a tais formulações. O tempo das tensões sociais, religiosas e culturais a que foi sensível não é mais o nosso. Mas nós também temos sensores corporais e estamos conectados a redes estéticas, políticas, religiosas, econômicas etc., que mantêm continuidade e descontinuidade em relação ao que foi o seu momento. Artaud não olha apenas a sociedade francesa. Ele leva em conta muitas estruturas de sociedade e seus respectivos modos de assujeitamento.

Há, contudo, ao menos formalmente, questões vivas naquele momento atual. Como uma obra será aceita indefectivelmente? Os problemas da aceitação, ainda assim, não se colocam mais da mesma maneira. Artaud fala de dentro de uma época onde havia um embate real de posições quanto a pontos determinados no primeiro plano de cultura viva. Pode-se dizer que Artaud esteve conectado a um conjunto bem extenso de pessoas, basicamente francesas. Certas transformações tecnológicas das últimas quatro décadas obrigam a uma mudança de cenário. Não há como confundir aquele cenário da questão da receptibilidade da obra e o atual, onde o problema não é mais o aceitar ou não, mas sim como criar um valor que possa nos fazer julgar tal obra e decidir por sua aceitação em razão daquilo que funcionaria como valor. A não-aceitação dos poemas de Artaud esbarrou num determinado critério: Jacques Rivière.¹¹ Havia, pois, um critério. Não nos interessa analisar o episódio. Quero só destacar que existem outros pontos onde algo se cruza. Artaud parecia perceber que o que ele enxergava, no seu tempo, num nível diferente do da aceitação literária, iria generalizar-se cada vez mais. Tal generalização seria drástica para toda vida. Existe ali a pretensão de um “diagnóstico” em relação àquele momento da vida histórica. Estará darada ou não essa pretensão?

Ele conhece as operações envolvidas no ato de violência que significa dizer sim ou não a uma pretensão de obra. Só que Artaud observa que o movimento de dizer não em relação ao que emerge, seja em quais tenham sido os níveis envolvidos da sociedade, está incessantemente presente, sufocando o Tempo. Ele percebe muito bem que cada nível da sociedade alimenta e retroalimenta os seus hábitos que fortalecem o contínuo dizer não ao não-hábito. A tensão aí é,

em princípio, irredutível. A perspectiva de Artaud, já assinalamos, não deixa margem à diplomacia. Ler Artaud é lidar com uma perspectiva de não-diplomacia para com a estética dos hábitos que fazem a vida social ser o que ela é. Sem esse fundo não há como se possa fazer um juízo sobre a escatologia de Artaud.

É lúcido em relação a isso. Há mecanismos de anulação correntes no pacto societário. Existe um preço para não dobrar-se a uma forma de adesão que funciona como uma feitiçaria. Seria isso uma bobagem? Mas sem tal bobagem (se o for) não se lê Artaud. O tempo atual - o nosso tempo - parece ter realizado os seus temores. A "teoria" da feitiçaria propõe ler toda a sociedade como um conjunto de modos que se reproduzem na sistemática eliminação do que se manifesta fora das identificações encarecidas por saberes e grupos, religiosos ou não, científicos ou não, artísticos ou não, jurídicos ou não etc. Tal ácida lucidez quanto aos mecanismos de reprodução da sociedade indica alguns pontos extremamente claros a respeito de como a sociedade opera, de como ela come *corpos*.

A categoria de "corpo" é importante porque é sobre ela que Artaud parece indicar o lugar da resistência ao assujeitamento do que compõe o processo estético normal da sociedade. Mesmo sendo entendido assim, percebe-se o quanto é dificultoso saber do que se fala quando tratamos de um "corpo". As pessoas gostam de coisas. Isso não quer dizer que a relação entre o gostar e a coisa de que se gosta seja uma relação evidente por si, pois aquilo de que se gosta pode também alimentar os regimes de força provenientes da convergência de uma maioria que pese no gostar. E, é evidente, isso não esgota as possibilidades de relação. É, contudo, um ângulo forte. Os "corpos" que compõem a maioria estão aderidos ao que funciona como um atrator. O "corpo", então, situaria o lugar concreto de quebra da adesão. Só que para Artaud isso não é uma questão de escolha. Sua situação incorpora a implicação viva: situa-se rigorosa e inapelavelmente na negação do que o oprime. Indico assim onde a experiência de Artaud não precisa ficar sendo considerada apenas como um *texto* ou uma *obra* acabados em si mesmos, mas como um processo de dizer que combate o regime de opressão que domina o que um *corpo* pode. Tem-se ali um pensamento que diz com todas as letras que não respeita, uma fração de segundo que seja, a sociedade e os modos que a regem. Se existe a potência do *corpo*, existe um possível, uma chance de outra realidade. E o interesse de Artaud é aí sempre claro: a força da arte ao nos colocar diante do trágico que é viver. Artaud torna a interface arte e vida extremamente porosa. A indignação quanto à forma como a arte suscita ou acaba

reproduzindo determinados modos de sentir nele é extremada. O que é loucura é inextricavelmente lucidez, expressão conquistada de uma alergia cutânea irrefreável vinda da indignação. Quem sabe?

Ao mesmo tempo, ele elabora um enorme relato onde conta *o mito de sua vida como a vida do herói que combate um ponto específico*. Que ponto específico? O modo como a sociedade prossegue remodelando sua estética de dominação de sentido único, ou mesmo convergente no caráter dogmático essencial, ou seja, naquilo que informa os horizontes que fazem as pessoas se mexerem. Não é isso que seja o específico da posição de Artaud. Digo apenas que este é um ponto que precisa ser levado em conta. Uma pequena indicação poderá nos assegurar quanto a isso:

“A sociedade é uma República. Quando o indivíduo se destaca, o conjunto procura fazê-lo recuar, mediante o ridículo e a calúnia. Que ninguém seja mais virtuoso e espirituoso que os demais! Aquele, contudo, que se destaca da medida comum e banal pela força inflexível do gênio, esse sofre o ostracismo da sociedade, que o persegue com tanta zombaria e difamação impiedosas, que ele finalmente é forçado a procurar retiro na solidão de seus pensamentos.”¹²

O importante é perceber aí que Heine e Artaud fazem contato num ponto preciso, embora Heine se encontre na fratura que trouxe a emergência generalizada dos valores burgueses do século XIX. Hölderlin, talvez como representante máximo da arte no romantismo alemão, nessa fratura emergente, se encontra na mesma faixa de onda que Heine. Já a posição de Artaud se encontra na rebordosa dessa mesma razão depois da Primeira Guerra Mundial e dentro dos intestinos da Segunda Guerra Mundial. Isso faz enorme diferença. Só a partir daí poderemos avaliar o lugar de onde sua perspectiva se traça. Artaud não é um romântico alemão.¹³ Só aí é que se pode situar de fato o que nomeia como feitiçaria dos “corpos”. Não é difícil mostrar isso nos textos. Mas a questão crucial diz respeito ao fato de que haja um “corpo”, uma potência, que exista fora dos modos da feitiçaria social.

É o ponto nuclear. É este “centro” que a leitura da obra de Artaud convoca. Aí existe uma tensão irreduzível entre vida e arte, onde a arte seja um propósito definido de não-adesão aos modos que comandam a rede de controle da sociedade e seja também a chance de convocar a potência do *corpo*.

como aparição, certamente estética, mas profundamente como afirmação erótica, como carne. Neste sentido, a arte de Artaud vigora na tentativa contínua de não tripudiar quanto a de que lado se está. Existe, pois, um combate. Impossível ler Artaud sem considerar o radicalíssimo combate. Mas como qualquer experiência de peso a de Artaud não é absoluta. Isso quer dizer: Artaud viu algo como poucos puderam perceber, sofrer e dizer. De que lado se está no concreto de uma situação onde o conjunto de manifestações estéticas em curso numa sociedade oprime? Contra o que estaria ele lutando de maneira tão implacável? Pode-se, em função desses questionamentos intrínsecos, propor tratar a enorme presença que a arte de Artaud convoca como uma *figura*. Figura tensionada por algo que é diferente do plano que permite significamente a figura apenas funcionar como tal no trabalho do inteligir processos relativos a como viver o máximo. A intensidade dessa figura que a poética de Artaud propõe está inextricavelmente ligada à potência de afirmação, ao processo de viver “com prumo”:

“Non, je ne réclame pas la liberté mais le plomb d'une conscience bien plantée en terre, bien ramenée sur sa propre matière, et qui n'en finira plus de pilonner son fond.”¹⁴

A experiência de Artaud está, portanto, implicada nos modos como a sociedade defende sua identidade e os mecanismos de sua reprodução. A maioria das consciências não soca seu fundo. Elas se apóiam nas estorinhas de mãe e papai.

“Moi, Antonin Artaud, je suis mon fils, mon père,
ma mère,
et moi;
niveleur du périple imbecile où s'enferme l'engendrement,
le périple papa-maman
et l'enfant,
suic du cu de la grand-maman,
beaucoup plus que du père-mère.”¹⁵

Se a experiência de Artaud está implicada nos modos como a sociedade defende sua identidade e os seus mecanismos de reprodução, como conseguir fazer uma cena de arte efetivamente consistente numa sociedade que possui

uma estética poderosa no controle das manifestações da vida e as submete a um regime onde os “corpos” não conseguem exercer suas potências num presente concreto, senão através do que se oferece nas estéticas prevalentes no jogo do mercado? Será então absurda, diante disso, a idéia de que a sociedade pratica necrofagia?

Seria importante levar em conta que o solo da experiência de Artaud não é uma matéria textual, sua matéria não é uma biblioteca, ele, aquele solo, se dobra no “corpo”. Ora, como a economia da sociedade domina o “corpo” em regiões cruciais? Como não entender que um “corpo” dominado em regiões cruciais é um “corpo” útil e morto? Seja qual for a concepção de arte que se credite a Artaud, uma coisa se pode ter como certa: nela a referência à guerra é absoluta no sentido de ir até o fim¹⁶. Põe sob suspeita toda e qualquer forma de negociação com os procedimentos da sociedade em face daquilo que tem maior força que o controle decorrente da mediania ou mesmo a suposta força da consciência revolucionária. Artaud se posiciona de uma forma muito precisa diante do que chama *feitizaria* da sociedade. Pode-se discordar dele. Mas a organização de sua obra obriga a ter esta *figura da guerra* como nuclear no exercício de sua posição estética. Sua posição coloca estética contra estética. A interpretação sobre o que é a sociedade tem a pretensão de estar tocando em algo que merece ser situado como um “centro” cuja legitimidade ambicionaria a “universalidade”, sob condição de que o modo de ser da sociedade for aquele que está equacionado. Pode-se ficar incomodado com tal forma de radicalidade. Mas é preciso ter claro que o radical desse universal, em Artaud, é estético, e para sua afirmação trava-se uma guerra implacável contra os imperativos estéticos da *feitizaria social* de uma sociedade concreta. É claro contra o que está lutando de forma tão drástica. Não contra esta ou aquela ideologia, mas contra a própria forma de ser social, integrado na cena teatral corrente.

Pode-se julgar o vigor de Artaud com um riso de superioridade: “Pobre Artaud!”. Artaud sempre levou em conta o efeito que se distinguisse do modo normal de recepção/reprodução. O importante é que a poética de Artaud está intrinsecamente ligada à afirmação da vida, ao processo de viver de forma apurada. Artaud combate um modo que pretende demonstrar como sendo doentio. Tentar ver esse prumo como metáfora que abre para um dimensionamento ético parece impossível. Os textos não admitem. Não há nada neles que lembre um justo meio¹⁷.

Daí decorre toda a angulação de Artaud ao ler tanto o que se passa com seu Si mesmo quanto com os agenciamentos e os vetores sociais que organizam as redes dos vetores estéticos dominantes. Até onde é possível ir quando se diz *não* a uma forma estética que domina opressivamente se colocando de modo totalitário? Por que uma exceção tem de cumprir um preço alto na existência? Será falsa, será verdadeira, meio a meio, relativa, qual seria o valor daquela experiência?

Há um momento em que o valor depende de um enquadre, daquilo que consideramos melhor e mais certo. Será preciso aqui ter em mente que o valor pode ser função de existir determinada adequação de algo dentro de um enquadre. Como escapar disso? Só criando é que se escapa de enquadre. Esse algo fora do enquadre se apresenta e é de ordem diferente daquela que compõe o funcionamento de processo de enquadre. Como pretender então que um valor se imponha como “universal”? Que condições seriam necessárias para formularem-se posições de interpretação que atinjam validade universal? Haverá aí uma formulação com peso equivalente ao que articula, por exemplo, o conceito de *gravidade* na física (muito embora haja quem veja nisso apenas ficção)?

Em outros termos. Existe um problema de crédito. Que crédito se confere a tal ou qual experiência? Existe um problema de leitura. O que é uma interpretação? Mas existe ainda o ponto sobre o qual, no interior de um processo de criação e de ação estética (e às vezes também política), se decide o trabalho da interpretação e seu valor. Existe, portanto, o que acontece, o que permanece, o que se reproduz, o que abre, o que quebra, o que se repete, o que se realiza. É aí que a questão da validade universal se põe de forma mais grave. Qual o alcance do que uma obra, quando for o caso, traz e instaura como singularidade? Háveria, pois, um universal que nomeia aquilo que compareceria em todo e qualquer lugar num espaço-tempo delimitado como presença. Mas há também um “universal” que nomearia aquilo que se repete como singularidade.

Talvez um dia venha ser possível reduzir o movimento *vivo* do pensamento de Artaud a algumas proposições bem simples, capazes de sustentarem um questionamento capacitado a tratar de algo relativo ao que se coloque como sendo do âmbito tributável ao universal, fora da autoridade e dos ciclos de obediência. Mas de momento não se vê como. Estamos ainda numa aborda-

gem muito rudimentar do que venha a ser, de fato, a validade ou não do dizer de Artaud e sua respectiva conseqüência: ambição de intervir e de querer pegar o nervo da sociedade e sacudi-la a fim de fazê-la uma forma de vida menos cretina.

O esforço aqui será o de apresentar sucintamente uma abordagem que não falsifique o ponto destacado e exibido por Artaud como questão de vida, de arte, de chance de quebrar um regime do falso, onde a diferença estética guereará por sua instalação. Ou correrá o risco de não acontecer. Uma diferença estética é uma afirmação. Na perspectiva de Artaud isso significa que tudo o que pode ser vivido, quando se está vivo, depende do corpo. Artaud exacerba a questão spinozista: o que pode um corpo? A vida, a ambição de realizar um certo teatro, a exigência inarredável do corpo, a potência de um corpo numa realização de arte e de pensamento passariam pelo crivo de validade de algo digno de ser levado a sério? Artaud pensava o teatro como elemento que pudesse pôr em radical derisão toda e qualquer outra cena. Pode-se denominar tal posição de absoluta. Não é o que importa. O importante é considerar a dimensão de como a vida se faz no presente e sua genealógica consistência. Pondo de lado o folclore em torno do nome, a aceitação da obra de Artaud se revela ainda extremamente difícil. Nas nossas sociedades atuais onde teatralidade se imiscuiu no político e político na teatralidade, como suportar alguém que pretenda pensar o Teatro como um vazio cercado de teatralidades por todos os lados? A sua obra é horrivelmente lúcida a respeito. Ela coloca as coisas de um jeito incômodo de suportar. Ele diria “o que faço não se confunde com o movimento de afirmação do social, seja no plano estético ou não, nenhuma concessão é feita ao que a sociedade põe em marcha para reproduzir-se.” A exigência colocada aí parecerá sempre pejorativizável como utópica, muito embora nada indique no pensamento de Artaud um horizonte que remeta à utopia. “Não faço nenhuma concessão, terá ele dito, a essa afirmação dos agenciamentos sociais e sua anulação dos corpos, nem ao que foge do seu cerco e se enquadra”. Tal perspectiva é extremada. Seria preciso, no entanto, que não fosse rapidamente desvalorizada por sua generalidade. Se a sociedade come corpos”, o sentido que interessa à sociedade é o sentido morto. “O complô contra a consciência é uma peça minuciosamente regulada, onde a palavra é passada de casa em casa, de cidade em cidade, de nação em nação, de continente em continente, como uma imensa telegrafia animada.”¹⁸ Haverá, nos dias de hoje, necessidade de perguntar o que seria uma tal “telegrafia animada”?

O sentido do Momo

Pode-se, de saída, colocar que, no tocante às questões do trágico e das traduções de acontecimentos, da sua respectiva validade em âmbito universal, a experiência de Artaud tem algo a dizer e que, se accito, desloca o problema de como se articula a experiência trágica e o valor universal. Como conceber o trágico em sua irreduzibilidade? Como “representar” ou “exprimir” o acontecimento? Ora, esse ponto é nuclear para a experiência psicanalítica. De que forma, então, fazer co-habitar a aceitação das críticas de Artaud à psicanálise com a aceitação da própria psicanálise? O ponto crítico indicado por Artaud diz respeito à concepção certamente dominante do freudismo, a saber: Artaud sabe quem é Freud, mas discorda da suposição de Freud ao pensar as pulsões quase que exclusivamente em relação à libido, à sua história matricial e ao conceito de recalque como formas de explicação irreduzível. Não diz nesses termos, mas assim:

“O que quer dizer quando eu, Artaud Antonin, 4 de setembro de 1896, Marselha, B.-D.-R., acuso a necrofagia,
 não faço romantismo,
 não faço poesia,
 não faço melodramatismo,
 descubro simplesmente a realidade tal como ela o é.

“Sigmund Freud escandalizou em sua época esfolando a libido, introspectando sem anéis, todos os anéis de estranhos totais de humores que formam as circunvoluções uterinas do tau, a dificuldade de ser ser sem estar dentro ou fora mas para sempre neste não-lugar, onde não mais de fogo do que de lugar, e ainda menos de espírito ou deus, e de querer sem pé nem cabeça uma vontade sem perdão onde o único erro de Sigmund Freud foi querer organizar uma explicação e isolar uma noção.

“O inexprimível da fome de osso, intrínseco a esse animal, o homem que não pode sofrer barreiras contra as exigências de sua pele.
 De que esse crótico desejo é feito?
 De uma coisa que quer comer, beber, dormir e repousar-se.
 (...)
 Ora,
 eu não sou tal que me roube um profundo
 e meu trabalho está acima de todo ataque

mas me foi necessário muito tempo
 para acabar
 de impor
 a espessura de meu corpo verdadeiro.

(...)

Mais longe pois daquilo que Freud chamou de libido
permaneco ainda um imundo caos
 do qual a necrofagia é a barra de eixo,
 a necrofagia é o eixo e a palavra,
 é a última barra.

*Há mesmo um estado onde se mata pai e mãe, necessariamente,
 com rapacidade e sagacidade,
 sabiamente como um arrebatado,*

é quando se vê que alguém recusa a vida, a você,
 que já pediram emprestado você a você mesmo,
 emprestado você mesmo a você mesmo
 (ou você mesmo de imputá-lo a você)

a fim de oferecer-se o alto luxo
 da operação pai-mãe,
 paternidade-maternidade

*a que nada o obrigava
 senão o suco de ter coxa na cabeça,
 de colocar eu por cima da cabeça.*

a fim de raspar a chaminé, de sachar,
 no papel de teatro violado
 do técnico hidráulico e do operário que faz poços
 quando se é apenas um,
 um esfomeado de derrota e de safar-se diante de toda pena,
 e de todo tridente de pena a pagar pela sombra da menor dor de
 dente.²⁰

É, com toda evidência, diferenciado o alcance do termo *libido* do que fica nomeado através de "imundo caos". "Reste encore un immonde chaos." Além disso, há um estado onde se mata pai e mãe e que não é dominável pela libido. Ou bem isso é uma besteira, ou bem existe aí algo que vale, na distinção até de níveis de coisas que não poderiam se incluir no conceito de libido. Artaud está dizendo que o ponto de radicalidade de Freud tem uma certa limitação, porque, de algum modo, não tem como abordar a necrofagia nem o lugar de nascimento fora da matriz edípica. É preciso avaliar isso. Qual o peso da colocação de

Artaud? É possível sem levar em conta um critério com o qual se crivaria algo a ser julgado. Não; trata-se de perceber o centro da tensão e indicar o sentido. Ler Freud numa libidinização nucleada pelo complexo de Édipo e generalizada por uma rede de vínculos, é lê-lo fracamente, parece-me desconsiderar algo que sempre esteve presente na obra de Freud, desde a categoria do “excesso”²¹, antes ainda das histerias, até o momento da concepção do *Unheimliche* e da *Todestrieb*. A nomeação de Artaud - “un immonde chaos” - indica então um campo onde as coisas não se passariam mais como se passam “tódos os anéis de estranhos totais de humores que formam intencionalmente as circunvoluções uterinas do tau”, ou seja, a matriz edípica (dentro/fora). Artaud diz claramente que o único erro de Freud foi “organizar uma explicação e isolar uma noção” em relação àquilo que é a dificuldade de ser de um não-lugar (não-edípico) e de querer realizar plena e maximamente, sob a forma estética que for, sem a dobra de integração social. Freud tem o critério da realidade como necessário (o preço a pagar pela *Kultur* como forma de evitar a generalização da violência), Artaud não. E hoje sabemos que não se evita.

De qualquer modo, a necessidade “terrível”(e aliás “inelutável”) em Artaud tem sob suspeita de valor tudo o que existe como forma de ajuda e de ordenação porque a *Kultur* é intrinsecamente violenta, mesmo quando só discursivamente. “Há o inexplicável da fome de osso, intrínseca a esse animal, o homem não pode sofrer barreira às exigências de sua pele.”

É nisso que a abordagem aqui é problemática. Respeitam-se as colocações de Artaud. Põe-se em cena a necessidade de avaliar a justeza ou não da crítica de Artaud a um ponto crucial na forma de entendimento do sentido de determinação em psicanálise, a dimensão libidinal-edípica, mas tudo sem abrir mão da via freudiana. Há certamente um ponto grave. Talvez seja possível até que, preto no branco, Artaud tenha também razão. O presente trabalho está em curso. Ainda não se tem conclusões precisas. Esse é um aspecto. Enquanto isso, como apresentar a experiência que reconhece, na razão discursiva da psicanálise, uma limitação em relação a sua própria condição e ambição, ali onde Freud tem mais razão do que jamais teria suposto? Será uma maneira de levar em conta o “trágico” e a “tradução” presentes na constituição da ficção de Artaud, o *Momo*. Limitemo-nos a isso aqui, e estudemos sua organização.

Qual, então, a função do *momo*? O que sabemos da palavra *Momo*? Pode designar uma forma de representação teatral: a farsa popular ou a pantomima. Pequena variação da cena-muda: mimo-drama. As farsas buscavam ridicularizar os costumes do momento. Era, portanto, uma das formas de representa-

ção teatral que compunha, junto com outras, os divertimentos que uma trupe vendia às residências dos nobres e aos castelos. A palavra *momo* designará também o ator que aí trabalha. Na sua ascendência etimológica, a forma e o ator personificarão o Carnaval. Os jeitos dos atores representando eram estereotipados. A palavra se liga à momice, aos trejeitos grotescos ou ridículos. Por aí, zombar, escarnecer.

Não se deve considerar que a ignorância de Artaud fosse tanta que disso não soubesse. É claro que o processo erudito não é a única maneira de apreensão de uma forma estética realizada noutra estilística. Refiro-me aqui à suposta leviandade na apreensão do “Teatro de Bali” por Artaud. A ignorância em Artaud é uma questão. Não me refiro aqui a ela. Refiro-me ao saber concreto que ele tinha a respeito das formas de representar e suas respectivas funções, como tradição, como inserção histórico-social e como oficiante, e não apenas como um estudioso. Dar crédito a esse saber é condição para entender a sua crítica da função dessas formas como impedimentos a que aconteça algo na cena.

Contudo, depois de algumas peripécias, Artaud cria a personagem “Artaud, le Mômó”. O uso metafórico é evidente. O termo *momo* irá designar outra coisa, embora não deixe de se referir ao *momo* da tradição.

Artaud, o Momo é publicado em 1947. Levaremos em conta quatro conjuntos textuais: *Artaud, le Mômó*, *Ci-gît précédé de La Culture Indienne*, e dois dossiês relativos a cada obra. Artaud escrevia, ditava, corrigia, refazia os seus textos continuamente. É daí que provém os diversos dossiês relativos a essas e às outras obras que escreveu. Outro elemento importante no acompanhamento da criação dos textos são as indicações que atravessam uma correspondência concomitante.

O *momo* de que se trata é, pois, uma modulação do ator exercendo o teatro da crueldade. Será o teatro da crueldade só realizável através da ficção? Não sei. De qualquer forma, ele nos diz:

“O teatro da crueldade
 não é o símbolo de um vazio ausente,
 de uma espantosa capacidade de realizar-se em sua vida de homem.
 Ele é a afirmação
 de uma terrível
 e aliás inelutável necessidade”²²

O momo põe em causa o teatro da crueldade. É a experiência de realização de um *corpo* que não diverte como ator nem é solidário dos vivos-mortos (que são corpos de outro jeito). A saga construída através desses textos se complementa com *Histoire Vécue d'Artaud-Mômo Tête-à-Tête*. É aí que tento ler em que consiste a experiência de Artaud e seu indescartável diagnóstico.

É extremamente difícil descrever rapidamente aquilo que se poderia construir como o sentido da figura de Momo auto-nomeado. Apesar disso, alguns pontos podem ser indicados. Primeiro, o herói dessa saga se realiza na estória de um cara de carne e osso. Segundo, a arena da luta pela afirmação do herói é explicitada: a arena de que fala Artaud é a sociedade e seus processos de feitiçaria. Terceiro, a estória que o herói conta designa os mecanismos que fazem as sociedades serem o que elas são. Quarto, o discurso do herói elabora noções com as quais busca identificar, definir paracategorias, os modos, os paraconceitos e os lugares a partir dos quais a sociedade realiza sua obra, sendo ele avesso a esses procedimentos. Quinto, ato contínuo, o discurso do herói cria o estofado de sensações com que define a sua posição. Sexto, o herói se coloca como um estrategista na guerra que declara ao que concebe e tem como sendo processo social e seus efeitos. Sobre a sua pretensa loucura, uma questão se coloca ao longo dos textos: *qual o critério e a delimitação da boa saúde mental de um corpo se for levada em conta a maneira como uma criança é admitida no mundo?* Sem a admissão na linguagem essa entrada não se daria; com ela algo se impossibilita e isso é tomado como essencial. E no entanto, ele escreve - e muito. Existem outros modos de desdobrar essa crítica. Artaud fala do que é ser homem sem uma idéia antropomórfica. O que significa articular o homem e seu devir. Tal homem escolhe os adversários mais poderosos. "Je me branle sur la croix de dieu."²³ Trazer para perto de Artaud qualquer categoria oriunda da psiquiatria do seu tempo (ser outro o tempo hoje, não impede que reconheçamos ainda a pertinência de sua crítica) é simplesmente trancá-lo num enquadre que o mutila. Entre Antonin Artaud e a personagem que constrói com estofado de sua matéria, por ex., *Artaud, le Mômo*, uma ponte se estabelece. A estranheza de todo esse processo deve ser mantida até que se consiga uma aproximação que não a fraude. Portanto, fica posto em suspeição todo saber que pretenda operar com categorias que enfoquem a aproximação dentro da ótica da moral psiquiátrica e a da inteligência ética da política. Neste sentido, a fúria dessa contestação se estende contra a filosofia, as religiões, os mitos, a cultura, a justiça, a política, o sexo cultural etc. De maneiras diferenciadas, todos os processos discursivos se exercem a favor da reprodução da sociedade. Todos eles são farinha do mesmo saco para a perspectiva de

Artaud. Como o corpo se torna e fica nos sucessivos assujeitamentos? Como o corpo é comunicado? De Dentro? De Fora? Como é possível sustentar um corpo que não seja “comível” imediatamente pela sociedade? A chance de as *Obras Completas* de Artaud existir seria uma prova de resistência em não deixar-se ser comido imediatamente?

“*Cayo em cima do nome cristão* (OC, I, p. 13) não é dito unicamente por gosto do escândalo, ou porque Antonin Artaud está extenuado pelo cristianismo. Não é uma simples fórmula de retórica. Será preciso ler que a matéria deve recobrir, para apagá-la, a ideologia cristã, símbolo aqui de todas as ideologias religiosas e idealistas. É o assassinato de tais ideologias que a matéria, todo pensamento materialista deve perpetrar se ela quiser liberar o homem. Será preciso destruir na raiz toda ideologia que assujeita o homem fazendo-lhe crer que ele está assujeitado a seu corpo, prescrevendo-lhe recalcar seu corpo, isto é, obrigando-o a recalcar-se a si próprio.”²⁴

Custaria algum tempo mostrar as etapas que o colocaram nesta via tão radical. O importante aqui, no entanto, é ter claro que se está lidando com textos escritos depois de sua saída de Rodez e de sua condição de interno ir abrindo em Ivry. Sobre toda a negociação a fim de que a reclusão de Artaud fosse menos opressiva, há muitos aspectos que exigiriam comentários mais aprofundados. Não podendo me desviar aqui, lembro apenas que a rede de relações em jogo merece que se examine com cuidado. Tem-se a chance de perceber que a postura de Artaud não era de um submisso ou de um crente. Sabia perfeitamente contra o que lutava. A correspondência merece atenção porque estabelece pontes entre as situações mais corriqueiras da vida e a sensação de que essa forma estável de ser representa uma opressão. A frontalização de Artaud não é antitética. Ele sabe bem que há multiplicidades trancadas. Seu *entre* tem uma consistência própria. Toda essa rede traz então um ângulo importante para que se situe a posição estética de Artaud: é o modo político dos corpos fabricados pela dogmática sociocultural, ali onde diferenças só somam no efeito de conjunto, que está sob sua mira.

Voltemos, assim, à figura de “Artaud, o Momo” nos dois livros de poesia (volume XII: *Artaud, le Momo* e *Ci-gît précède de La Culture Indienne*) e no “relato” da história vivida (volume XXVI). Que lugar essas obras ocupam no conjunto? São obras maduras, sem a menor sombra de dúvida. Artaud atra-

vessou um troço dizendo não a toda forma de feitiçaria. A percepção sobre como a feitiçaria se realiza permitiu pôr em questão até mesmo seus últimos apoios gnósticos. A potência do *corpo* em Artaud não está mais vinculada a símbolos operatórios de reprodução de dada posição.²⁵ A crueldade seria a busca de uma estética que faça ruptura com a teatralidade social generalizada? Metaforicamente, existe uma contaminação generalizada, que torna difícil curtos momentos de *sintonia*. Uma tal sintonia é uma afirmação estética e é disso que a experiência de Artaud tratou desde o início. Qual a chance disso? "...é preciso que tudo/esteja arrumado/só por um triz/numa ordem/fulminante"²⁶

Como é isso mesmo, essa coisa de viver e fazer arte?

"No momento, eles [os livros: *L'Ombilic des Limbes* e *Pèse-Nerfs*] me pareceram cheios de rachaduras, de falhas, de banalidades, e como recheados de abortos espontâneos, de abandonos, e de abdições de todas espécies, viajando sempre ao lado do que eu queria dizer de essencial e de enorme e que eu dizia que não diria nunca. - Mas depois de vinte anos decorridos, eles me aparecem estupefacientes, não de sucesso em relação a mim mas em relação ao inexprimível. É assim que as obras envelhecem e que mentindo todas em relação ao escritor, elas constituem por si mesmas uma verdade bizarra e que a vida, se ela própria fosse autêntica, jamais deveria ter de aceitar. - Um inexprimível exprimido por obras que são apenas derrotas presentes, e apenas valem pelo afastamento póstumo de um espírito morto com o tempo, e como fracasso no presente, o Sr. [Peter Watson] não gostaria de me dizer o que é?"

"Escrevi algumas outras obras depois: A Arte e a Morte, Heliogábalo, O Teatro e seu Duplo, Viagem ao País dos Tarahumaras, Novas Revelações do Ser, Cartas de Rodez.

"Em cada uma fui perseguido por esta arlequinada sinistra de um poço em andares de textos um sobre o outro superpostos e que figuram tão somente um só plano, com a grade de uma quadriculagem secreta, onde o sim e o não, o negro e o branco, o verdadeiro e o falso embora contraditórios em si mesmos fundiram no estilo de um homem, aquele deste pobre Sr. Antonin Artaud."²⁷

A carta prossegue. Artaud fala de sua relação com sua obra, com aquilo que seria o núcleo de sua experiência: “cu jamais escrevi senão para fixar e perpetuar a memória desses cortes, dessas cisões, dessas rupturas, dessas quedas bruscas e sem fundo//que//...”²⁸

Desse estilo ele diz:

“O tom das coisas é a limonada, o esperma batido, se as coisas estivessem no nível delas não se acharia os textos do Sr. Antonin Artaud, demasiado tensos, demasiado uniformemente violentos, aliás não é verdade, há violência nos textos do Sr. Artaud, há passagens que são apenas violência mas uma dor de dente é uma dor de dente, quando isso se torna um mal de Pott ou uma dor de cu é outra coisa, e outra coisa quando no lugar de uma dor de ânus não é mais uma dor de cu, a violência é meu tom de voz, meu baixo nível, aqueles que não a suportam é que têm medo de palavras e do nível delas, a acidez, o vinho da aspereza, a intensidade, o humor negro, o tom elevado.

“Escolhi a violência como Ronsard a flatulência,
o aroma dos gases etéreos,
açucarados quando a violência sofre no invisível de seus encantos.

“O que quer dizer que são as pequenas peralvilhas²⁹pederásticas das
“consciências de uma sociedade de suruba informada, que não suportam o tom forte, e bem apimentado, sobre o qual reconstruir um mundo e uma outra realidade.”³⁰

No escrito seguinte do dossiê referente a um dos poemas de Artaud, *le Momo*, “Centre-Mère et Patron-Minet,” diz de onde vem a voz que não aceita absolutamente a sociedade e ainda por cima sabe muito lucidamente o quanto a superioridade ao que vive corre o risco de ser esmagada pela adesão dos enfeitados. São conhecidas as palavras de Nietzsche: “(...) não é dos mais fortes que vem a infelicidade dos fortes, mas dos mais fracos.” (cf. *A Genealogia da Moral*, III, § 14). A saga de Artaud, o Momo pressupõe ter sido superada uma seqüência continuada de golpes de força para fazê-lo adequado ao que a estética da adesão reprodutora da dogmática social solicitava como *by pass*. Onde pesa toda essa dogmática? Artaud dirá no corpo, anulando a potência do corpo.

Cito:

“Liberdade, liberdade, liberdade, liberdade.

Queimar o ser da liberdade.

Não existe.

Pois em nome da liberdade sempre outras liberdades acorrem crivar e sufocar a minha.

E creio que para ser livre devo primeiro me declarar prisioneiro.

Sou livre, mas de todos os lados da consciência obturada aqueles que me odeiam noite e dia se levantam no vazio de meu pensamento, no poço de meu pensamento insondado e que eles sondam com seus sexos adestrados.

Que seja a missa ou a imbecilidade, tenho contra mim um exército de seres,

que carne sobre carne,

e vontade ossosa,

sobre cartilagens da vontade cavadora,

de todos os pontos do espaço verdadeiro,

do inestendido gotoso e cúpido não param de me atormentar,

crendo assim recobrir para sempre as fontes

de minha consciência

opressora, terrivelmente opressora sem dúvida

para sua imbecil inanidade.

Não, eu não reclamo a liberdade mas o prumo de uma consciência bem plantada na terra, bem restabelecida na sua própria matéria, e que não acabará mais de pilar seu fundo”.³¹

Ora, essas citações são longas, mas necessárias, se quisermos entender que, no momento em que está escrevendo tais textos, Artaud havia ultrapassado suas referências gnósticas. Deus e seus Cristos, a consciência, o “corpo”, a potência do “corpo”, o sexo, os contrários, a sociedade, o gênio etc., tudo isso se empastela na mesma grade: só vive o corpo morto, vivo-morto, “envôuté”, continuamente “adestrado” pela adesão estética àquilo que compõe o estofamento sensível das trocas e ligações sociais. Para conseguirmos avaliar o tamanho de *Artaud, o Momo e Aqui-jaz* precedido de *A Cultura Índia*, é preciso ver que o percurso de Artaud está inteiramente implicado. O primeiro poema, “O Retorno de Artaud, o Momo”, indica que a “figura” não surgiu ontem. O importante é ter em mente que *Artaud fala de um lugar separado*. Embora se possa ficar tentado a recorrer à metáfora do presente/ausente ou vice-versa, devo dizer que essa metáfora não convém ao sentido da experiência de Artaud.

Artaud, o Momo é uma face desse lugar separado. É com ela que poderemos figurar um pouco os termos e o alcance da obra de Artaud.

Desse modo, fica admitido que a construção desses quatro conjuntos de textos, lidos conjuntamente com a “história vivida”, esboça com firmeza uma perspectiva que dialoga com *Sequazes e supliciações*. O que isso quer dizer? Isso quer dizer que para sabermos o valor dos conjuntos precisaríamos lê-los em cotejo com *Sequazes e supliciações* (Paule Thévenin a considera sua obra mais fulgurante). Contudo, as obras precisam ser lidas separadas. Seria mesmo assim interessante conhecer o sentido do Momo a partir daqueles quatro conjuntos, mesmo na falta de um cotejo mais amplo. Nesse sentido, pode-se ler uma nota do aparelho crítico de Thévenin.

“E, no limite, poderia ser percebido como o mais belo espetáculo desse Teatro da Crueldade que Antonin Artaud sempre sonhou realizar. *O humor, o patético, a ternura, a gozação, o trágico, o sopro épico, a malícia, a própria alegria se aliam para compor um drama com facetas múltiplas que subentende incessantemente o mais penetrante dos pensamentos.* O ator e o diretor insubstituíveis também são o seu autor, e ninguém mais que ele nunca será capaz de representá-lo.”

É, com tais palavras de apresentação na quarta capa dos volumes XIV e XV, que Thévenin nos leva a discernir porque o teatro da crueldade tal como concebido não é “limonada”.

Uma passagem da *Histoire Vécue d' Artaud-Mômo* emprega a palavra *momo* desvinculada da função de epíteto:

“Pois o que era Gérard de Nerval quando vivo, em relação a toda a história social, econômica ou política de seu tempo?

Um momo entre outros momos que havia escrito alguns poemas estranhos que se reconheceria em 300 anos.

E o que é um poema na vida de um tempo? Nada, uma coisa que não vale a pena e não influi na vida do tempo.”³²

O uso do termo *momo* aqui aparece bem claramente. Com ele, na forma como é usado, evidencia-se um problema de *filiação* e, ao mesmo tempo, que cria uma classe de personagens que define uma determinada função dentro dos modos dominantes de exclusão ou proibição e seus respectivos enfrentamentos. Será mesmo um lugar previsto? Lacan quer que seja um lugar previsto e inócuo. Artaud não pode, no entanto, impedir que o que ele

traz, através da sua insistência em escrever, simplificando o processo à isso, seja lido por outros, como tendo uma “lógica”, uma lógica extremamente severa, e uma enorme disposição guerreira, como já indicado, na busca de consequência da crueldade no teatro. O “Retorno de Artaud, o Momo” traz a construção de uma voz que fala a partir da inserção inalienável de pertinência ao *corpo* e sua inarredável solidão. A meu ver, isso nada tem a ver com algo exprimível através da noção ou conceito de sujeito. Artaud recusa as ontologias. Não há sujeito sem ontologia. Ele fala e diz coisas de um outro lugar. Ele não fala, a rigor, de categorias, noções, conceitos, princípios, leis etc. O seu dizer tem outra espessura. O retorno é a superação, é a conquista concreta de uma percepção absolutamente original, e que não se dobrou e foi a seu ponto de dizer o que tinha a dizer. Podemos querer ver Artaud conectado a um conjunto de textos e, com isso, poder avaliar o que ele traz. Há outra via. Não importam influências, o que parece mais plausível é acompanhar a própria construção dessa voz e sua ambição estética. A arte é ambição do sentir. O aspecto dialógico do problema poderá ser retomado em outro lugar. Traçar aqui uma *épura* para entender os vetores que constituem o sentido do Momo, da personagem-herói que se denomina Artaud-Momo e que, apesar de todas suas múltiplas facetas, está também ligada à voz de *Sequazes e suplicações*. Isso tudo permite afirmar que o epíteto “Momo” da personagem vem de um lugar que cruza com o lugar de onde aparece o sopro que organiza *Sequazes e suplicações*: aquele de “uma luta viva, aquosa, purulenta de um homem com, em cima dele, as supurações corporais dos maus espíritos, burgueses autênticos da vida.”³³

O espírito ancorado,
 aparafusado em mim
 pelo impulso
 psico-lúbrico
 do céu
 é aquele que pensa
 toda tentação,
 todo desejo,
 toda inibição.

o dedi
 a dada orzoura
 o dou zoura

a dada skizi

o kaya
o kaya pontoura
o ponoura
a pena
poni

É a tela de aranha decliventral,
o pelo onouro
de ou-ou o véu,
a placa anal de anavu.

(Tu nada retiras dele, deus,
porque sou eu.
Tu nunca retiraste nada de mim dessa ordem.
Escrevo isso aqui pela primeira vez,
encontro isso pela primeira vez).

Não a membrana da voluta
não o membro omissso desta porra,
de uma depredação proveniente,

mas de uma carne,
fora membrana,
fora dali onde é duro ou mole.³⁴

É essa a carne que não é apropriável e resiste entre mole e duro, alguém da ambivalência. A experiência aí é a da resistência em dobrar-se ao que busca enquadrar a estética dessa carne que se heroiciza. Artaud, o Momo é aquele que não se deixou comer pela sociedade, *em vida*, sublinhemos, nem aceitou as diversas formas de sentido que, se accitas, paralisariam e anulariam a potência de uma carne insegurável:

...a aterrate suspensão
de um sopro de alienação
violado, tosado, aspirado a fundo

por toda a insolente gentalha
 de todos os apavorados de cagalhões
 que não tiveram outro regalo
 para viver
 que papar
 Artaud
 momo
 ali, onde se pode pinhar mais cedo
 que eu
 e o outro entesar mais alto
 que eu
 em mim mesmo
 se ele tivesse cuidado de colocar a cabeça
 na curva desse osso
 situado entre ânus e sexo,
 desse osso sachado que digo
 na imundície
 de um paraíso
 cujo primeiro trouxa na terra
 não foi o pai ou a mãe
 que nesse antro te rediz
 mas
 EU
 aparafusado em minha loucura.³⁵
 (...)

Depois, na terceira pessoa:

(...)

 “Ele é esse buraco sem quadro
 que a vida quis enquadrar.”³⁶

Acompanhando de perto as passagens, não é difícil perceber que a *momice* de Artaud diz respeito a tal carne. Ou melhor, a *momice* de Artaud cria uma personagem que age em função da carne. E o que entender por carne? Os textos de Artaud (“o totem mural”) não podem mais ser “cavalgados”, “aferrados”. Trata-se de algo que repele a apropriação das “formações viscosas do ser.”

“É o sexo carne
 esse totem recalçado,

é uma carne
 de repulsão abstrusa
 esse esqueleto
 que não se pode
 maltratar,
 nem com mãe, nem
 com pai inato
 não sendo
 a carne buçanha
 que se copula
 no padrão-lingüinha”³⁷

Sexo, carne, totem murado. Três elementos que se interligam entre o primeiro poema e uma parte de *Centro-Mãe e Padrão-lingüinha*. Esqueleto, carne de repulsão abstrusa, sexo, totem recalcado, sexo carne, todas essas expressões configuram um certo feixe de vetores que vai desenhando aquilo que não integra e combate a copulação literal e metafórica da vida pelo padrão “formações viscosas do ser”: copulação “à patron-minet”, no padrão-lingüinha. O que está sendo elaborado através desses vetores de significação? Uma posição que não apenas tem claro o combate como sabe que a subjugação ao padrão reprodutor dos corpos (o que seria uma descrição metafórica dos processos sociais de vínculo e consignação do sentido enfeitador) tem enorme força. Artaud fala de um lugar quase sem enquadre. Será que existe de fato uma posição concreta no exercício afirmativo de uma estética que não funcione como um exercício reprodutor da dinâmica da sociedade pelos padrões que a identificam e estabelecem sua própria força? “Pois em nome da liberdade, diz ele, sempre outras liberdades ocorrem crivar e sufocar a minha. E creio que para ser livre devo em primeiro lugar me declarar prisioneiro.” A sociedade consegue ser como é porque ela inocula o vírus da sua própria verdade como necessária. O problema é que esse necessário pode concretamente ser outro. Esse outro seria apenas um alimento imaginário para suportar as agruras da vida? Não há sociedade sem a crença de que a vida depende exclusivamente da forma bruta dos comandos sociais em sufocar o que tem força para não dobrar-se. É claro que é uma forma extrema de dizer. Mas a vontade hegemônica precisa de vigilância. Há sexos adestrados e há sexos que não o são. O sexo não-adestrado é um sexo capaz de pilar seu próprio fundo. Mas atenção: Artaud não é Duchamp. A moedora de chocolate não é o mesmo

que o *as* como pilão. A masturbatória errante de Duchamp não é a crueldade. A crueldade traz à tona o “totem murado”. E, além disso, não se está na mesma onda de humor. Totem mural não dominado pelas “formações viscosas do ser”. Com elas se compõe uma certa membrana na qual opera o duro ou o mole, ou seja, as séries de diferenças que comandam a linguagem, e particularmente a ambivalência dos apetites. Artaud pretende colocar um outro lugar, um lugar de carne, mas uma carne “pedaço de buraco”. É desse lugar, é com essa carne que se luta para afirmar algo de modo estético que valha e não seja mais reprodução das estéticas sociais de feitiçaria. Em outra passagem nomeia esse buraco, “buraco de buceta” (*trou de con*), considerando-o como sempre presente e sempre objeto de anulação (que não se confunde com a carne buçanha). É o que sustenta “l’aterrante suspension d’un souffle d’aliénation”. A sociedade funciona através de uma copulação que segue o *padrão-lingüinba*.

Esse modo de ler articula carne e lugar. Do lugar vem o que se afirma. A afirmação encontra formas que sufocam a chance de fazer-se. A figura de Artaud-Momo faz funcionar um lugar de dizer que provoca, questiona, vitupera e desafia o destinatário do que diz a medir-se face à estética a que se acha assujeitado. Embora se possa dizer que tem-se aí um topos literário (Cf. por exemplo, “a lira maldizente” de Gregório de Matos), prefiro considerar que o problema não é de grau. Trata-se de uma posição que não é legível apenas por meio de sua referencialidade retórica (artistas falam criticamente da sociedade, blasfemam etc.). Se tudo isso pode até estar presente, o importante é a especificidade dos elementos que constituirão o lugar tenso de onde se diz o que se diz em função do que se observa, goza e sofre, como se diz, na carne e em tudo que a impede de existir no que ela pode. Esse vivido no caso de Artaud não deve ser desprezado. Se existe o aspecto testemunho, é no entanto fundamental levar em conta a elaboração de personagens que indicassem posições conectadas ao que foi viver e superar as próprias circunstâncias. A ruptura maior operada pela personagem é a de romper frontalmente com a reprodução/copulação no regime da matriz (*centre-mère/patron-minet*).

O rompimento com o “complexo de Édipo” é aqui radical. Com o “complexo de Édipo” e com todos os modos, mesmos os abstratos, que funcionam como integradores do corpo na política dos corpos na sociedade. O não-lugar de Artaud é construído e sustentado por uma experiência que incorpora

seus confrontos e seus incidentes à matéria mesma que impede a matéria de sua estética afirmar-se.

“Observei uma coisa esquisita, anormal, estranha, que ninguém terá querido e não quer confessar-se pois há palavras de ordem, de intransponíveis barreiras, e de espécies de essenciais interditos:

nós somos uma vida de bonecos conduzidos, e aqueles que nos levam e sustentam as cordinhas do sujo teatro de marionetes contam antes de tudo, digo ANTES de tudo contra o amor-próprio inveterado de cada um

que faz como que por nada neste mundo aquele cada um não quereria não crer-se livre, e confessar, e reconhecer honesta e sinceramente que ele não o é.³⁸

Somos um mundo de autômatos sem consciência, nem liberdades, somos inconscientes orgânicos enxertados em corpos, somos corpos enxertados em nada

uma espécie de nada sem medida e sem beira, e que não tem meio ou eixo, ou seria o eixo no nada, e o que é que seria o meio do nada (e de que nada seria o meio)? e como nada formaria o centro, quando *não* há invariável meio, quando o invariável meio é um logro que desarticula a realidade.”³⁹

A passagem é muito precisa face ao que se está tentando apresentar. Enfoca-se aqui exclusivamente para situar a personagem Artaud-Momo e o seu sentido. O herói aí é aquele que encarna um contra-boneco que se movimenta fora do amor-próprio, reconhece-se prisioneiro lutando contra as grades e se realiza como carne e prumo que não pára de “pilar seu fundo”. Ele rompe com o esquema basal de identificação imantados pela matriz edípica. É lúcido em relação às paredes da prisão (“palavras de ordem”, “intransponíveis barreiras” e “toda espécie de interditos”). Ele põe em derisão a idéia de um centro como “invariável meio”, mesmo que esse centro seja nada. A inanidade conjunta faz um cerco potente. Artaud-Momo é uma voz que se movimenta de dentro dessa lucidez ao relatar suas “peripécias” vividas por Antonin Artaud, e ela pretende, isso é certo, estar combatendo ao fazê-lo. Portanto, o sentido de Artaud-Momo é o da construção de *um ator que não representa o jogo social, e ainda por cima, ilumina seus modos e sua dogmática enfeitante.*

Hölderlin e Artaud: de uma separação

São esses os vetores mais importantes para que a personagem Artaud-Momo ganhe sentido. Mas Momo-Artaud não é todo Artaud. Será necessário levar em conta todo o percurso de Artaud, embora o que aqui se apresenta pretende não falsificar demais a linha de força da sua experiência. Tem-se ao menos uma parte. Com essa parte se procura estabelecer um cotejo entre Hölderlin (1770-1843) e Artaud (1896-1948). Ambos são poetas de extremos. Ambos situam-se no interior da própria estética e criam uma dimensão poética autônoma em virtude de um questionamento sobre a condição da arte no mundo. Para traçar tal paralelo, e indo a um dos pontos fundamentais da experiência de Hölderlin, considera-se o Hölderlin de depois de *A Morte de Empédocles* (1800). Trata-se de colocar em foco a especificidade e o alcance de cada uma das experiências naquelas paragens de onde surgirão as obras maduras. Toma-se então o Hölderlin de depois de *A Morte de Empédocles*. Tentemos um rápido cotejo entre os termos da experiência de Artaud (através da ênfase que demos à ficção de “Artaud-Momo”) e as observações sobre o sentido do trágico nas “Reflexões sobre Édipo e Antígona” no que elas são reveladoras dos momentos da experiência e das posições a que chegou e concebeu.

Sabe-se que as “Reflexões” implicam uma concepção diferente das outras que o percurso de Hölderlin realizou. Não se está mais no tempo de conceber a atividade estética como “uma aproximação infinita da beleza em si” e sim no tempo de concebê-la “como resistência (*endurance*) em face da retirada do divino”.⁴⁰ Em função do que está sendo proposto aqui nesta abordagem, acompanho Philippe Sollers ao dizer que não há linha de continuidade entre Hölderlin e Artaud.⁴¹

Avaliar essa quebra permitirá talvez trazer à luz um aspecto do problema do trágico na experiência de Hölderlin e outro relativo à experiência do *corpo* “confeccionado” por Artaud, tal como se tentou apenas mostrar. De qualquer forma, é preciso estar atento ao fato de que as “ações” (no sentido de bolsa de valores) de Artaud, no plano dos valores culturais, não são tão fortes quanto as de Hölderlin, muito embora seus nomes e de outros - o próprio Artaud a ele se associou - estejam ligados. Poucos são os que de fato creditam valor à aventura de Artaud. Se se quiser ter em vista o sentido de sua experiência, será necessariamente urgente abordá-lo fora dos preconceitos de recepção, que quase sempre acabaram por querer desqualificá-lo. Pode-se não gostar do sabor. Isso é outro problema. Mas ele pensa no interior de estar situando pontos extremados e que tais pontos são necessários serem distin-

guidos para se poder saber o alcance das estéticas oriundas da experiência de arte face às estéticas sociais.

O termo “loucura” é quase sempre empregado como um denegrimiento, como se a Artaud faltasse uma dimensão que o tornasse um dos nossos, ou então, como se sua modernidade se traduzisse apenas em blasfêmia ou em “épater”, logo datados. A modernidade de Artaud se liga ao fato de que a deserção de um sentido provindo da natureza se tornara uma nova condição. Não há traço de tom melancólico em Artaud, não é este o *pathos* que o freqüenta. É aí que ele se defronta com o sentido enfeitado e sua economia nas diversas sociedades burguesas. O não-lugar de Artaud não me parece o mesmo de Hölderlin. É isso que está sendo precisado. É como se existisse, fosse possível traçar, entre Hölderlin e Artaud, um diferencial de experiência e cada alcance.

Destaco, no texto de Hölderlin, três pontos importantes: 1º- “o sentido vivo — que não pode ser calculado - está relacionado com o estatuto calculável”; 2º- “o transporte (cesura) trágico traz o menos provido de ligação (*ungebundens!*)”; 3º- o problema posto pela tradução de *θανοντων κατασκαφας* (fossa dos mortos) por *Wildnis der Gestorbenen*.

Hölderlin considera que existe uma dimensão não-calculável que se relaciona com o que chama de “estatuto calculável”. A expressão se articula com o termo grego *μηχανη*. O calculável é transmissível e é o que dava às obras gregas “uma solidez de fundo”. A observação de Hölderlin não vem de maneira crítica. Ao contrário, ele positiva a importância do estatuto do calculado. O que a ele fica contraposto é o “sentido vivo”. Como o contexto é o de consideração sobre o valor da arte (*poesia*), as reflexões giram em torno de como o *sentido vivo* se realiza na leitura da obra, e no confronto dela com o seu fundo. Qual a natureza desse “sentido vivo”? No caso das obras trágicas, o problema se situaria no nível de determinar qual é o sentido vivo do trágico e o valor sobre o qual, materialmente, ele se apóia.

“O estatuto, o cálculo, o modo, *segundo os quais um sistema de receptividade*, o homem inteiro, na medida em que ele está sob a influência do elemento, *se desenvolve, e segundo o que a representação e o sentimento e o raciocínio se produzem um depois do outro, em diversas sucessões, mas sempre segundo um regra segura — isso, no trágico é antes equilíbrio que pura consecução.*”¹²

A noção de “consecução” contrasta com a de “equilíbrio”. Definem dois modos. Vejamos como. Hölderlin se coloca que é preciso saber como “o conteúdo particular se comporta em relação ao cálculo geral” (o que seria um nível menos formal) e como “o abrandamento e o que deve ser fixado, o sentido vivo (...) está relacionado com o estatuto calculável” (que seria o nível propriamente formal).⁴³ O cálculo no trágico é equilíbrio e não pura consecução. Entre as regras e o sentido vivo existe um modo que define o trágico. Conseguir equilibrar o desigual (“entre o formal e o contra-formal, é no excesso que o equilíbrio é mantido de modo igual”) é o que sustentaria o efeito trágico.

“O transporte trágico é, na verdade, propriamente vazio; ele é o menos provido de ligação.”⁴⁴

O andamento da obra equilibra a aparição de um vazio, de algo *ungebundenst*. Assim:

“Com isso, na consecução rítmica das representações, onde se expõe o transporte, o que se nomeia na medida das sílabas a cesura, a pura palavra, a suspensão antirrítmica, se torna necessária para encontrar como arrancamento a mudança e a troca das representações a um tal ápice que não seja mais a mudança das representações, mas a representação em si mesma que apareça.”⁴⁵

O transporte é produzido pela consecução rítmica das representações. Ele funciona como uma cesura na métrica. O que traz é uma suspensão antirrítmica, a qual por sua vez se “encarna” como aparição. Hölderlin fala de representação no interior do plano formal e de representação como aquilo que aparece introduzindo o elemento vazio (*ungebundenst*). Esse é o ponto para cotejo com o sentido que isola na ficção de Artaud-Momo (sempre lembrando o caráter parcial de minha leitura, conforme acima explicitado). Mas é preciso ter em mente que num caso temos a referência do sentido como efeito de uma construção, noutra a referência do sentido diz respeito a uma posição. É claro que as reflexões de Hölderlin trazem no seu bojo os termos de uma experiência, de suas sucessivas crises, da situação de não-lugar no mundo concreto. De alguma forma, Hölderlin acabou enterrado nele, sem outra possibilidade que o abandono (redução pura e simples às condições de espaço e tempo?). Artaud não. Nada do que se passou, segundo ele próprio, feriu um milímetro de sua lucidez e determinação. Nem os cinquenta choques elétricos que lhe deram! Com isso não estou dizendo que a experiência de Artaud é mais isso ou mais aquilo.

Digo apenas que ela tem sua consistência e é diversa e essa diversidade indica o alcance prático de cada experiência, e isso é matéria de decisão, o caráter mais ou menos inclusivo de um número maior de elementos, o que configura o alcance da potência de cada realização poética.

Uma coisa é certa: Artaud não encarna a autoridade poética que daria substância a construções ontológicas das quais a sua obra seria um exemplo. No meu entender, há algo na obra de Artaud que é fora do circuito da razão ontológica ou ontologizante. O que se destaca como ponto crucial de diferença é o valor tributado por Artaud à *carne*, na maneira como ele a exprime. (O trabalho de Derrida é interessante mas dificilmente escapa do obscurecimento propriamente ontologizante - Cf. sua análise do "subjectile"⁴⁶). Nesse ponto, Artaud conseguiu uma trajetória mais firme, mais ousada que a de Hölderlin, embora também tomado pela mesma impossibilidade de adequação, e por uma defesa exasperada do valor da arte como fundamental no plano real da sociedade. Então, respeitando-se as duas angulações, procura-se uma aproximação desse *ungebundenst* e o seu alcance em contraste com o "lugar" de Artaud. Seria ele algo exclusivo à leitura de Hölderlin das obras de Sófocles? Seria o *nec plus ultra* dos trágicos gregos? Seria o elemento inarredável da experiência extremada dos limites?

Leiamos outras passagens para apreendermos o alcance.

"A apresentação do trágico se assenta principalmente nisto: o insustentável, como o Deus-e-homem se acopla, e como, todo limite abolido, a potência pânica da natureza e o mais íntimo do homem tornam-se Um na fúria, se concebe com isso que o tornar-se um ilimitado se purifica por uma separação ilimitada."⁴⁷

A separação. O termo também está presente em Artaud num contexto de gravidade⁴⁸ como já indicado, quando se pôde mostrar a sua recusa absoluta de integrar-se na sociedade, e de mantê-la, sob forte crivo de denúncia, atenta à produção de doença que o próprio social metaboliza. Ao que se deixa de ter acesso quando se é excessivamente aderido ao matricial?

(...) tudo isso enquanto língua por um mundo onde entre a peste e o desregramento dos sentidos, e um espírito de adivinhação por toda parte exacerbado, num tempo de ociosidade, o Deus e o homem, a fim de que o curso do mundo não tenha lacuna, e de que a memória daqueles do céu não escape, se salami na figura totalmente

esquecida da infidelidade, pois a infidelidade divina, é ela que se deve melhor reter.

“Nesse momento, o homem esquece: ele se esquece a si mesmo e esquece Deus, e dá meia volta, sem faltar certamente para com a piedade, como um traidor. - No limite extremo da dilaceração, não resta efetivamente mais nada que as condições do tempo e do espaço.

No mínimo não é óbvio que, no extremo limite, se fique reduzido às condições do tempo e do espaço. A experiência de Artaud certamente passa por dentro da mesma figura da infidelidade divina, só que ela coloca um outro elemento na redução do que sobra na “passagem” pelo limite. Dessa insídia Freud nunca se esquivou, é bom lembrar.

“Neste limite, ele esquece, o homem, a si mesmo, porque ele é inteiramente no interior do momento; o Deus porque não é nada senão Tempo; e de um lado e de outro, se é infiel; o Tempo porque num tal momento ele vira categoricamente, e que nele início e fim não se deixam mais de modo algum rimar, o homem, porque no interior desse momento, será necessário a ele seguir o desvio categórico, e que, assim por diante, não pode mais em nada igualar-se à situação inicial.”⁴⁹

Cabe perguntar se essa necessidade, a de seguir o desvio categórico, não decorreria da não-inclusão inarredável da “carne” (no sentido que Artaud dá a esse termo) e suas chances. Será única a saída apresentada no périplo de Hölderlin?

“Deve mais firmemente não fraquejar; é aí também que ele se ergue a fundo, e adquire seu contorno de si.”⁵⁰

“A presença do trágico recoloca (...) que a *infinita* possessão pelo espírito, separando-se salutarmente, se apodera de si mesma *infinitamente*, isto é, em oposições, na consciência que suprime a consciência, e que o Deus está presente na figura de morte.”

“(…) A *palavra trágica dos gregos é brutalmente assassina* porque o corpo, que ela pega, mata efetivamente. Para nós, visto que vivemos sob o reino do Zeus que é mais propriamente ele próprio, esse Zeus que não só *erige um limite* entre esta terra e o mundo não

domesticado dos mortos, mas ainda *força mais decisivamente em direção à terra* o impulso pânico eternamente hostil ao homem, o impulso sempre a caminho para o outro mundo, e como isso transforma extremamente as representações essenciais de nosso tempo, e que nossa poesia deve ser do país de nossos pais, de sorte que seus temas sejam escolhidos de acordo com a nossa percepção do mundo e que suas representações sejam nossas, as representações gregas se distinguem no que sua tendência principal é a de poder apoderar-se, a si, porque isso constituía seu fraco, quando, em contrapartida, a tendência principal nos modos de representações de nosso tempo é a de poder encontrar algo, saber corresponder a isso, visto que a vacância da partilha, de *dusmoron*, é nosso fraco. Por isso, o homem grego tem mais saber-fazer e virtude atlética e deve ter isso (...) como o que faz sua excelência e o torna útil para alguma coisa. Entre nós, isso está subordinado ao contrário a mais saber-viver.”⁵¹

Essas longas citações deixam entrever que Hölderlin apresenta um pensamento da experiência da realização artística e a situação do artista em relação ao que vive. O “impulso pânico” não seria aí aproximável do “imundo caos”? De todo modo, difícil pensar esse “pânico”, ou esse “caos”, através da matriz libidinal e todo o cortejo da feitiçaria social a que a libido sempre acaba acorrentada, e, de um jeito ou de outro, reproduzindo-a. Não nos desviemos, no entanto. Na perspectiva de Hölderlin esse “impulso pânico” está relacionado ao “sentido vivo”. A virulência disso põe o inumano que não pode ser abolido no processo contínuo de hominização que a sociedade reproduz. As pessoas precisam de razões para viver. Todo sentido desagregativo é nefasto etc. É aí, portanto, que se acaba dinamizando a busca da forma que se ilumina como “sentido vivo”. Tal parece ser o entendimento estético de Hölderlin⁵². A experiência do “sentido vivo” é apresentada no modo trágico. Há um comprometimento entre o sentido vivo e o trágico tal como concebido pelo gênio de Sófocles. À guisa de lembrança, a simpatia e a afinidade de Artaud vai por Eurípedes, embora ele indique claramente que “um pouco antes de Ésquilo” é que havia “a última tentativa autêntica de teatro que tenha sido feita na Grécia (...)”. Dizer autêntica é dizer um valor e no caso ao mesmo tempo dizer que nunca antes algo se manifestara com a maior autenticidade possível. Mas vemos, na continuação da passagem, como Artaud se posiciona diferentemente, já que sua questão não é a mesma em relação à estética, embora a questão do “sentido vivo” em princípio sim. Pelo menos, é assim que leio: “...

feita na Grécia (...), nesse período ante-histórico da vida grega onde o que estava no ápice de tudo era o teatro e um teatro onde se fazia sistematicamente cortar a cabeça [...].³³

A realização poética é a medida. Hölderlin olha o seu tempo e tem o horizonte grego como plano superior de manifestações. Há uma divisão extremamente forte entre o que foi e o que não é mais. Não há traço disso em Artaud. Não há a mínima tendência enfeitiçante por seja lá o que for, exceto no plano concreto da imposição de uma afirmação estética verdadeira. Ele apostou tudo aí. Há um materialismo e um antifetichismo incomodamente radicais. Hölderlin, no seu tempo, ainda podia pensar as condições da existência através da arte, da religião e da filosofia tendo o critério grego no seu horizonte, ainda que em declínio ou de iminente sumiço. Há uma lucidez melancólica do sumiço de uma contextura estética que já não é mais, mesmo tendo sido excepcional. Mesmo o excepcional morte. A vacância é que é dolorosa. Artaud não sonha com um outro mundo numa configuração de um já dado, nem mesmo como horizonte. É verdade, no entanto, que algum traço disso se acha presente ao longo da maior parte de seu percurso, antes de sua radicalização a partir de Rodez e nos últimos anos de vida, quando rompe mesmo com seus esteios gnósticos, os últimos rompidos.

Contudo, isso não impede que Hölderlin invada seu juízo e sua ponderação com a desmedida da sua experiência poética e com o que estranhamente a movia. Mesmo assim, tem-se uma diferença em relação à experiência de Artaud. Artaud fala de um lugar onde não existem mais tais critérios. Além disso, o que se intensifica no período de Rodez a 1948, quando termina de dizer o que quis dizer³⁴, é um progressivo e abrupto movimento de quebra com os últimos resquícios de obediência e de sideração em torno de totens não-murados. Mas isto por gesto dele mesmo, e não porque isso tenha se tornado banal, conforme se verifica na situação atual, para quem avaliar as coisas levando em conta a carne.

Acrescente-se a isso ainda que o *corpo* nos dois casos é diferente. O corpo de Hölderlin é um espírito sensível. O de Artaud não: é uma "carne." Contudo, se se puser de molho essas diferenças, pode-se ver alguns pontos de aproximação em outros pontos. Isso permite focar um divisor de águas e, por um certo aspecto, um solo talvez comum: a irredutível defesa do poético através de um "lugar" só pensável a partir da quebra de vínculos. Só que em Hölderlin a maneira de se considerar a estranheza desse "lugar" passa pelo trágico, en-

quanto que, em Artaud, a situação fica duplamente agravada: primeiro, porque pensar um lugar e sua economia social é condição de discernimento, segundo, porque o ponto de desprovimento dos vínculos é sustentado materialmente por uma carne contra uma “matéria assassina” - ele tem uma *referência*. É como se a solidão de Artaud fosse bem maior, logicamente falando. Pesa o passado para Hölderlin, mas ele não deixa de ser a referência do excepcional que não volta mais. Em Artaud, o que pesa é o que advém e o que impede o surgimento (“o empreendimento é de longo prazo...”).

O interesse em considerar algumas convergências é que, através desses questionamentos, possamos discutir e entender melhor as condições da experiência de arte dentro de uma sociedade dada numa primeira aproximação, e, em segundo lugar, indagar como ela é possível hoje. Artaud jamais pensou em termos de fim de arte. Arte para ele não é um fenômeno cultural. Entenda-se: o fato de que a arte venha alimentar a necrofagia dos “totens não-murados” não impede que a existência de uma carne venha abrir o seu caso único. Artaud a associa à carne e enquanto houver uma carne lúcida a chance de haver arte estará presente. Esgotamento de formas não impede o surgimento de uma manifestação “com seu máximo de efeito.” No parágrafo seguinte àquele em que fala do período ante-histórico, nos diz: “Pois não fui internado senão para permitir a certas manobras de feitiçaria às quais queriam entregar-se sobre o meu corpo por agir com o seu máximo efeito”⁵⁵. Por outro lado, é preciso não esquecer que tal diferença é que torna Artaud outra coisa que um epigono de romântico alemão. Há ainda um aspecto que cabe ligar à diferença entre a noção de corpo nos dois. Trata-se das intenções de comando embutidas nas tensões formal/não-formal, calculável/não-calculável. Tomemos uma passagem de Hölderlin que nos permite entrever o alcance de cada dizer. O que nos diz? Que “... a palavra porta a morte mais mediatamente, apoderando-se do ser mais sensivelmente corporal”⁵⁶ nos gregos, e que entre nós (virada do século XVIII para o XIX), se apoderaria do ser mais espiritual. Nenhum desses dois corpos, o antigo e aquele mais passivo do saber-viver (no atual da percepção de Hölderlin), poderia ser confundido com o “corpo sem órgão” ou a “carne” de Artaud. Hölderlin pensa em termos de “virtude atlética”, como se estivesse apegado à situação grega, mas cindido pela certeza de que aquilo não é mais, embora contenha o que de melhor se tenha alcançado para realizar-se o sublime da obra de arte. Artaud, desde *O Teatro e o seu Duplo* nos fala de um “atletismo afetivo”:

“Ora, há no Teatro e seu duplo um texto intitulado atletismo afetivo que concerne as diversas maneiras de aplicar o sopro hu-

mano, de utilizar a respiração: inspiração e expiração, como um cadinho, ao qual se acha ligado todo um sistema de atitudes e de gestos, de colocações e de emissões de voz, de múltiplas maneiras de escandir um texto não só frase por frase ou palavra por palavra, mas sílaba por sílaba e letra por letra; isso com o fim não de formar um ator mas de formar uma personagem de homem, de recompor meu organismo de homem num plano acima não do teatro, mas da vida até aqui e desde sempre engessada numa falsa consciência, numa sórdida paródia de consciência que forma o mundo onde vivemos. O empreendimento é de longo prazo e nele é necessária uma paciência sem nome”.⁵⁷

“O momento mais arriscado no curso de um dia ou de uma obra de arte, é quando o espírito do tempo e da natureza, o que é celeste, o que toca o homem, e o objeto de seu interesse se erguem face à face, num cúmulo selvagem, porque o objeto sensível só vai a meio-caminho, enquanto o espírito se desperta no cúmulo de sua potência ali onde pega fogo a segunda metade. É nesse momento que o homem deve *mais firmemente manter-se*; é aí também que ele se ergue, aberto a fundo, e adquire seu contorno de si.”⁵⁸

Acho que não seria um despropósito dizer que ambos falam da experiência de criação. Ou melhor: da operação de criar, do lugar de onde provém o que é a posição de sustentação capaz de realizar “uma personagem de homem” ou o “contorno de si”. Há outras aproximações a serem feitas. Com isso, o que pretendo indicar é que existe uma ponte na topologia de cada experiência, mas ao mesmo tempo deixar patente que Artaud não pensa a realização em termos de equilíbrio (é aqui que, em contraste, a idéia de número de ouro fica pairando na arrumação inteligível que Hölderlin propõe nos comentários que faz no curso de suas traduções de Sófocles). O fruto da realização com essa procedência dá um “golpe mortal”⁵⁹ no corpo. No mesmo passo, Hölderlin articula o andamento das peças e a situação do humano e seu destino quando vivido radicalmente. Esse paralelismo está sempre presente. Nada semelhante encontra-se em Artaud. São importantíssimas as observações de Hölderlin a respeito de sua compreensão de *Édipo-rei* e de *Antígona*. O entendimento do trágico aí esboçado respeita a materialidade formal dos textos, a urdidura de seus elementos nos diversos níveis que a compõem. Aqui, venho-me atendo exclusivamente ao aspecto descritivo e geral com o qual ele opera (não discuto

a pertinência ou não de sua leitura, já que estou considerando o seu texto como um pensamento situado e diferenciado, valendo por si: isso não exclui, é claro, que ponderemos a tensão entre Sófocles e Hölderlin, só que neste trabalho estou tomando-o como autor de uma experiência central do romantismo alemão, e para com ela contrastar o percurso e a perspectiva de Artaud). Uma última observação: o solo do pânico, do insurrecto não é imediatamente o mesmo nos dois artistas. O solo de Artaud é a carne, e por via de consequência, se pode tomar o "antes de Êsquilo" como concernindo-a. Não parece que o pânico em Hölderlin esteja fora da metafórica grega, da metafórica do não-lugar da mítica grega e da cisão decorrente da apercepção do declínio da civilização grega e a realidade de um "saber-viver", fraco de trágico. Não sei como dizer isso melhor.

Por fim, o problema da tradução de "fossa dos mortos" por "selvageria dos defuntos" (*Wildnis der Gestorbenen*). Essa tradução parece corresponder à passagem onde encarna a cesura na personagem de Tírsias; nas duas peças Tírsias cumpriria o papel de assinalar "a potência da natureza que atranca tragicamente o homem de sua esfera de vida, no ponto médio de sua vida interior". A potência da natureza tem um poder de "arrebata-lo num outro mundo, a esfera excêntrica dos mortos".⁶⁰ Tírsias indica aquilo a que se expõe o homem quando rompe limites. Antígona: "É na solidão e na desgraça/que vou indo viva para a fossa dos mortos./ Que direito divino transgredidi?"⁶¹ Hölderlin propõe "selvageria dos defuntos". Ele conduz Antígona para um outro mundo, para "esfera excêntrica dos mortos". Esfera da vida, esfera dos mortos. Estatuto do calculável, sentido vivo. O lugar a que se é remetido no transpasse trágico disponibiliza, dá acesso à esfera excêntrica dos mortos, ao "desvio infinito". Há uma positividade nessa selvageria dos defuntos, no sentido do trágico. Seria aproximável do "imundo caos"? Ou do estado onde necessariamente se mata mãe e pai?. O ascenso - quase anagógico - é um processo dificilmente compatível com a perspectiva de Artaud. Hölderlin aponta para um arrebatamento no qual "não é permitido ao homem enquanto ser conhecedor."⁶² É nesse ponto que Hölderlin irá traçar algumas linhas de desdobramento nesses lugares tão extremados.

"E no retorno natal, onde todas as coisas mudam em sua figura, e onde natureza e necessidade, que permanecem sempre, inclinam em direção a uma outra figura quer virando para o caos, quer passando para uma nova figura; numa tal mudança, tudo o que é somente necessário é parcialmente para a mudança; por isso, na

possibilidade de uma tal mudança, mesmo o neutro, e não só aquele que é pego *contra* a forma natal, pode ser coagido por uma força espiritual da época a ser, patrioticamente presente, numa força infinita, a religião, a política e a moral de pátria. (προφορηθῆ θεός). Um tal sério da atenção é tão necessário para compreender as obras de arte gregas quanto para compreender todas as obras de arte verdadeiras. (...).

“Se um tal fenômeno é trágico, então ele procede por reação, e o informe se inflama ao contato daquilo que é demasiado formal”.⁶²

O que não é permitido ao homem é a imersão no informe. É da tensão que nasce o lugar trágico de onde surgem as obras de arte grega e todas as que forem verdadeiras. Por um lado, seria difícil não aproximar de Artaud, sobretudo quando diz que, no retorno, se inclina para uma figura do caos, ou para uma nova figura. Contudo, ao dizer, que, “mesmo neutro”, a possibilidade de mudança pressionada por uma força espiritual da época assume uma forma infinita tal como a religião, a política e a moral de pátria, ainda que esses modos possam ser metáforas em relação ao que está sendo colocado, ainda assim se tem uma perspectiva impossível de compatibilizar com a de Artaud. Não há nada semelhante nele. Ao contrário, o sentido do Momo, sua composição, nos coloca diante de outra dimensão porque, nem metaforicamente, ele se compromete como um fundo sem ser o que se possa pilar. E como vimos o sentido é bem próximo e material. Aí existe uma voz carnal. Melhor: *pilar* diz respeito ao não-lugar do corpo que é o corpo-carne. É daí que Artaud constrói uma ficção com essa voz carnal. O sentido do Momo, ao contrário do que pensava Lacan, não é uma função demarcada na operação do narcisismo da sociedade. Não no sentido da experiência de Artaud. O lugar de onde vem a experiência de Artaud merece tanto respeito quanto a Freud. Artaud nos faz pensar a questão do valor não pelo critério do universal. Ele nos coloca diante do *caso limite* como valor supremo, e põe sob suspeita todas as ordens que pretendam erguer-se na configuração de um cenário universal que venha pretender enquadrá-lo. Não há universalidade sem feitiçaria por totens não-murados. Toda feitiçaria é feita. Uma universalidade também é estética. Artaud sabe que o engodo do Um preside a toda pretensão de sustentar a universalidade sem uma determinação interessada: a sociedade em ser uma matéria que come outras matérias. Agora, precisaríamos repensar tudo isso à luz da enorme variação de tons que sustentam a materialidade de sua obra.

Mas fica claro que o limite de Hölderlin, de onde provém sua separação, é interno a um primado cuja validade poderia falar em todo caso. O pânico seria o irruptivo, mas dentro. A separação de Artaud é diferente: Se quisermos falar dela comparando-a ao esquema de Hölderlin, diremos que ela é para fora, ela pensa a sociedade e o como conseguir uma ação eficaz que quebre o modo de ser próprio da sociedade comendo os corpos. Há uma perspectiva de reintegração em Hölderlin que não se encontra em Artaud. A separação de Artaud é mais complexa, porque ele não conta com uma matriz única de onde o "ente" fosse encarado numa perspectiva convergente, de onde emanaria marcado pela identidade, logo filiado, coercitivamente. É esse o grande interesse no estudo da obra de Artaud. Trata-se de uma separação inóspita, que não faz identidade, mas reconhece alguns fluxos, seus mesmos "outros", e que é o que interessa quando se está lutando por afirmar o que importa afirmar. Não há reintegração em Artaud, senão no pilar o próprio fundo. Talvez isso seja risível como resultado. Tento fazer com que se considere de outro modo. É preciso continuar.

Notas

* Este trabalho foi inicialmente apresentado em Porto Alegre, no dia 7 de novembro de 1996, no Congresso Internacional de Curso de Pós-Graduação em Filosofia da URS, que tratou do "valor da interpretação". A presente versão corrige as anteriores.

1- Ao longo do trabalho, toda referência à "obra" de Artaud será feita pela edição das *Oeuvres Complètes*, editadas pela Gallimard. Embora não conste em nenhum lugar do texto o nome de Paule Thévenin, sabe-se que foi ela quem estabeleceu o texto, anotou a edição e ofereceu um aparelho crítico indispensável. Ela passou quarenta e cinco anos estabelecendo o texto. Artaud conseguiu alguém que passou quarenta e cinco anos de sua vida, depois que ele morreu, estabelecendo os textos que poderiam ser tomados como os melhores, se for respeitada a complexidade de como Artaud operava. Alguma coisa de muito preciso se passou entre Artaud, dois anos antes de sua morte, e Paule Thévenin, que assumiu a responsabilidade de trazer à luz as *Oeuvres Complètes*. Omiti as indicações sobre as condições de elaboração e publicação para não sobrecarregar o que estou enfocando. Mas elas são bem importantes.

2 - Ver bibliografia que circula na Internet.

3 - O ensaio está incluído numa coletânea, *Sob o signo de Saturno*, Porto Alegre, Trad. LPM, 1996, pp. 15-57.

4 - Cf. CÂNDIDO, Antônio. Prefácio. In. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1973, p. xi.

5 - Quando artistas são estudados, acaba-se por traçar determinados perfis. Esses retratos podem ser uma curta percepção da experiência e da realização do artista. Todo aquele que lida com esse gênero de problema, possui escolhas. Tal obra será melhor do que tal outra, tal percurso de um artista é mais isso ou aquilo em relação a tal outro etc.. Neste sentido, a maneira como Artaud é comumente mostrado parece apontar para outro lugar que aquele que a trajetória e a obra realizadas indicam. Um bom exemplo disso, são os perfis problemáticos, mesmo descontando-se a finalidade jornalística a que serviam, apresentados no caderno *Mais! / Folha*

de S. Paulo, São Paulo, 18/08/1996, dedicado a Arnaud.

6 - Essas afirmações e indagações não são do passado. Recentemente, Isabelle Stengers perguntou-se se a psicanálise seria a "Via Real" para se dizer o decisivo a respeito do psiquismo humano. Sua resposta foi clara: "Não faço parte dos que pensam que a psicanálise teria tal papel." É forte. A questão é: a metáfora freudiana para definir o procedimento analítico não é parcial ao pensá-lo somente como *per via di levare*? Quer dizer: o que se faz em psicanálise que valha enquanto procedimento analítico jamais é *per via di porre*. Não sei ainda como responder ao desafio colocado por Stengers. No sentido de que, sim, é fundamental saber como esse psiquismo sofre por suas próprias criações, a começar pela própria sociedade e sua indução a partir de mecanismos do gregarismo animal. Existe algo de tenso no originário entre a lembrança de "uma tarde num quarto baixo/que dava num quadrado de sol" e a da "dor, /numa certa dor do Gólgota". Freud, de acordo com Arnaud, tem mais razão do que pôde suportar; ele percebeu que "a sociedade que nos oprime não nos oprime somente com seus policiais; seus padres, suas medicinas, seus asilos, suas prisões, suas triagens, suas guilhotinas, seus postes de execução, /suas Sorbones, /suas bombas atômicas, /suas invenções, /sua pedagogia das instituições, /ela nos oprime, /e aqui é o velho Freud quem tem razão, mais razão do que ele jamais acreditou ter razão, /por uma outra lembrança/mais escrota, /infinitamente mais revoltante, a de uma tarde ... e a da dor...". OC: XXVI, 1994, pp. 102-103. Não posso desenvolver o problema. Lembro apenas que no desafio posto por Stengers, avaliar o alcance dessa aproximação e separação entre os dois cidadãos pode nos permitir ver com outros olhos certo marasmo no campo analítico. O que o cuidado provocador da autora não deixa de registrar. Cf. NATHAN, Tobie e STENGERS, Isabelle. *Médicins et sorciers. Manifeste pour une psychopathologie scientifique/Le médecin et le charlatan. Collection Les empêcheurs de penser en rond, Synthélabo, 1995.*

7 - Jacques Lacan, num texto que publicou em 1967, fez um balanço da sua "tarefa" de analista, no sentido pleno, de fazer psicanálise e de dizer, com os termos que tiver, sua situação de entendimento. O ensino de Lacan continha essa percepção. Ele sabia perfeitamente bem o lugar e o preço do embate crítico por que passou para existir como existia. Lacan falava ali de dentro do renome, avaliando o seu percurso e a sua finalidade declarada à causa psicanalítica. Conceitualmente, aquele balanço, mantinha uma tensão entre "ato" e "tarefa". A questão sendo como um analista responde por seu ato a algo que mereça o nome de ser psicanálise. A linha temporal media a situação de 1956 até 1967, quando, depois de 1953, retornava à Roma. Em 1953 iniciava o seu ensino claramente orientado por sua própria aventura de dentro das tramitações do percurso oficial da tradição psicanalítica, ou seja, dentro da genealogia que se estabeleceu no poder institucional que a política de Freud foi capaz de montar. Discute, em suma, a quantas anda a formação do psicanalista depois de sua intervenção e a qualidade daqueles que estavam aderidos verdadeiramente ao que ele dizia ser a verdadeira psicanálise. Lacan se punha como encarnando a verdade da psicanálise, mas isso não era uma empáfia. (A sua repercussão se devia a um imenso poder de incoercibilidade (como nos diz Sollers em algum lugar). Ninguém, em vida, conseguiu estarrar seu movimento. Mas Lacan no scio desse quadro, procura a questão insidiosa sobre a relativa confiança que lhe prestavam como analista. Embora até reconheçam os que se formaram com ele, os que se formaram com ele não são capazes de segui-lo aonde ele designa como sendo o certo em termos de formar-se para estar à altura da tarefa psicanalítica. Diz que não há exame, só critério de autoridade e que isso é péssimo para a psicanálise. Então, completando o seu quadro, Lacan situa a cisão entre duas posturas: ou bem se assume um risco em psicanálise ou bem se refugia no poder do grupo. Pega um exemplo na pessoa de um analista conceituado e a quem conhecia e mostra-o como encarnação da segunda opção. É nesse contexto, praticamente na conclusão, que vem a execução de Arnaud. O fio é o "narcisismo" do grupo "enquanto guardião de um narcisismo mais vasto". Claramente: o narcisismo da sociedade. A menção a Foucault vem no sentido de mostrar que o homem visto à luz exclusiva desse narcisismo da sociedade só merece mesmo ser negado. Nesse ponto, Lacan procura situar o lugar previsto na própria manutenção do narcisismo da sociedade. E aí diz: "Ninguém de

razoável, por sua própria vontade, suscitará, em nosso círculo, a paixão de Artaud. // Se um dos meus alunos se inflamasse nesse sentido, tentaria acalmá-lo. Digamos mesmo que não esqueço de já ter conseguido". E a seguir conclui: "Jogo, pois, a regra do jogo, como Freud fez, e não tenho porque me espantar pelo fracasso de meus esforços para frustrar a parada do pensamento analítico". Cf. "De Rome 53 à Rome 67: La psychanalyse. Raison d'un échec". In *Séances* (1). Paris, Éditions du Seuil, p. 42-50. Contudo, seria importante não desprezar uma observação de Paulé Thévenin, p. 210, na obra já referida: "Os psiquiatras, até o presente, só perpetraram poucas teses ou ensaios sobre o que se convencionou chamar de o "caso Artaud", e só se pode felicitar o Doutor Lacan por ter dissuadido os psicanalistas disso, muito embora pensando que o clichê crítico empregado por ele em seu chamamento de atenção revela um certo desconhecimento da obra de Antonin Artaud:" - ...e aí ela cita o trecho que citei acima, e continua: "É picante ler isso num artigo que se intitula *Razão de um fracasso*. Com efeito, "para frustrar a parada do pensamento analítico", os analistas teriam muito a aprender ensaiando-se simplesmente em ler os textos de Antonin Artaud." O meu trabalho procede dessa atenção.

8 - SOLLERS, Philippe. Artaud contre le Spectacle. In *Improvisations*. Paris, Gallimard, Folio, p. 61-62. O grifo é meu.

9 - THEVENIN, Paulé. *Antonin Artaud, se Désespère qui vous parle*. Paris, Seuil, 1993.

10 - Toda citação da obra de Artaud obedecerá a três indicações: o volume, a data da edição, a(s) página(s). OC: XXVI, 1994, p. 187.

11 - Não posso desenvolver a questão aqui. Cf. *Correspondência de Artaud e Jacques Rivière*. In OC: I, 1976, pp. 23-46; sobretudo a significação do que Artaud nomcia "receptibilidade absoluta" de uma obra poética.

12 - Passagem curiosa certamente. Mas será importante citar o parágrafo seguinte "Sim, a sociedade é republicana em sua essência. Odeia qualquer nobreza, tanto a espiritual quanto a material. Esta, não raramente, apóia aquela mais do que se supõe. Chegamos a essa conclusão depois da Revolução de Julho, quando o espírito do republicanismo se manifestou em todas as relações sociais. As glórias de um grande poeta, nossos republicanos as odiavam tanto quanto à púrpura de um grande rei. Queriam eliminar também as diferenças espirituais entre os homens e, considerando todos os pensamentos surgidos no território do Estado como propriedade burguesa, não lhes restava mais nada senão decretar a igualdade do estilo. E, de fato, um bom estilo foi tido como algo aristocrático, e muitas vezes ouvimos a afirmação: "o verdadeiro democrata escreve como o povo, efusiva, modesta e pessoalmente". A maioria dos homens desse movimento conseguiu fazê-lo com facilidade, mas não é dado a qualquer um escrever mal, especialmente quando já adquiriu o hábito de uma caligrafia bonita e, então, logo ouvia: "eis um aristocrata, um apreciador de formas, um amigo das artes, um inimigo do povo." Certamente eram sinceros, como São Jerônimo, que considerava seu bom estilo como pecado, flagelando-se bastante por isso." In HEINE, Heinrich. *Prosa política e filosófica de Heinrich Heine*. Rio de Janeiro, Trad. Civilização Brasileira, p. 110. Trata-se de um texto escrito em 1837, portanto bem antes de Nietzsche

13 - Cf. SOLLERS, *op. cit.*, p. 67: "Constata-se (...) que Artaud, herói da Razão, nada tem de um romântico alemão renovado nem de um surrealista para trouxas obliterando seu sexo com poesia: é um selvagem inimigo da sociedade das sombras tal como ela não pára de funcionar."

14 - OC: XII, 1974, p. 153.

15 - OC, *idem*, p. 77.

16 - SOLLERS, *op. cit.*, p. 175: "Daí a posição de Artaud, muito rápida, dizendo: você sabe, eu quero ir até o fim imediatamente, não quero deixar para amanhã, me subordinar a um projeto revolucionário etc. É a famosa polêmica entre Artaud e Breton."

17 - Veremos que "o justo meio" estava presente nas reflexões de Hölderlin sobre Sófocles. Hölderlin é alguém que inclui a questão estética na ética. O desafio seria encontrar em Artaud o que permitisse situá-lo dentro de uma referência ética, estritamente falando. Tudo indica que a afirmação é *extra-ética*. A confiança, talvez demasiado absoluta, na arte que mantenha bem

desperto quem for tocado.

18 - OC: XXVI, 1994, p. 187.

19 - Vimos que um analista como Lacan passa Artaud pela exocração. Terá ele razão? Tendo um conhecimento razoável da obra de ambos inclino-me pela pertinência do que Artaud critica em Freud. É preciso ter claro que estamos aqui nos referindo à "psicanálise" como uma "experiência própria". Mas também se percebe que aonde ele, Artaud, foi, Freud, pelo seu discurso, oblitera o que, para Artaud, teria sido tocar num ponto bem mais difícil de ser enfeitado, longe do que se definiria como libidinal. O libidinal trabalha no *envoûtement*. Embora fosse preciso dizer que Artaud reconhecesse muito bem onde algo menos pulsão de vida comparece, onde Freud é levado a considerar a pulsão de morte como outra coisa que sexo, pelo menos no sentido libidinal. Podemos querer dizer que a pulsão de morte é sexo num outro sentido. Tanto faz, o sexo de um não é o sexo do outro. Falando com Artaud: "sexo adestrado" "não é carne." Não me parece que Lacan tenha tido a paciência de ler Artaud. O modo como ele fala a respeito, no que conheço, designa a suspeição diante da sideração que jovens analistas poderiam ter pela personagem. Noutro nível, o *real* de Lacan propõe uma filiação que é muito diferente daquela que Artaud indica, se é que se pode propriamente falar de filiação em Artaud. Precisaríamos de um trabalho só para explicitar rigorosamente o alcance daquela crítica. Apesar disso, e enquanto isso, lembro que André Green, depois de concluir um livro importante, *La Consolité Psychique entre Nature e Culture*, de 1995, Éditions Odile Jacob, coloca como apêndice um conjunto de citações que nomeia de "Balizas." Entre René Thom, Alain Daniélou, Wilfred Ruprecht Bion, Donald W Winnicott, Sigmund Freud, William Shakespeare, muito Michel de Montaigne, Hipócrates, Aristóteles, ele cita justamente a crítica de Artaud a Freud. É o único analista que conheço que pôde acolher o ponto de incisão da crítica de Artaud, sobretudo, hoje, na madrugada de um novo século ou não para a psicanálise. Outros talvez não tenham ligado uma coisa a outra só por desconhecimento. Há signos de que aquilo que Artaud criticava é pertinente. O fato de não se ter ainda avaliado bem o problema, não impede que possamos passar por cima da exocração de Lacan.

20 - OC: XXVI, 1994, pp. 35-37. Os gritos são meus.

21 - Para uma boa indicação do contexto de utilização do termo "excesso", ver: POULICHET, Sylvie Le. *O tempo na Psicanálise*. Rio de Janeiro, Trad. Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 105-120.

22 - OC: XIII, 1974, p. 110.

23 - OC: I, 1976, p. 13.

24 - THÉVENIN, *op. cit.*, p. 116. O fato da autora empregar o termo "recalcar" não quer dizer que aquilo de que se ocupa Artaud enquanto estética dessa matéria assassina seja entendido como dependente reativo do recalque em todas as acepções freudianas.

25 - Cabe aqui lembrar o ensaio importante de Philippe Sollers, "La pensée émet des signes." Cf. SOLLERS, Philipp. *Logique*, Paris, Seuil, 1968, pp. 113-149.

26 - OC: XIII, 1974, p. 69.

27 - OC: XII, 1974, p. 230-231

28 - *Idem*, p. 235.

29 - A palavra francesa "muscadine" se refere, sob a Revolução, aos realistas (partidários do rei) que afetavam elegância para se distinguirem. Aqui, é claro, a indicação se refere à posição de ação e de vida enfeitada, ao seu orgulho íntimo dos vínculos sociais. Qual o sentido da vida? é a pergunta que fica pairando. Cf. BLOCH, Oscar e WARTBURG, W. Von. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Française*, Paris, PUF, 1950, p. 403: "Muscadin, termo de moda, 1793; cf. *grenadiers musqués* em 1792. Extraído de *muscadin* "pastilha perfumada de almíscar", fim de séc. XVI (D'Aubigné), (...); *muscadin* foi empregado no sentido próprio do italiano *moscardino*, derivado *moscado* "almíscar"; o francês hesitou no séc. XVII entre *moscardin*, *muscardin* e *muscadin*, as duas últimas formas alteradas segundo *muscade* [moscada]. *Muscardin* foi conservado para designar uma espécie de *foir* (Leirão; *pop.* homem indolente, pachorrento, amigo de suas comodidades).

- 30 - OC: XII, 1974, p. 150-151.
- 31 - Idem, pp. 152-153.
- 32 - OC: XXVI, 1994, p. 145.
- 33 - OC: XIV, 1978, p. 10.
- 34 - OC: XII, 1974, p. 13-14.
- 35 - Idem, p. 17-18.
- 36 - Idem, p. 19.
- 37 - Idem, p. 23.
- 38 - Há um tom muito próximo em Isidore Ducasse. Mas esse é também o tom de Freud em sua aventura de produzir discurso que desmonte a raciocinação desvinculada de seu fundo.
- 39 - OC: XXVI, 1994, p. 142.
- 40 - Para se ter um quadro da situação de Hölderlin e as crapas que antecederam o momento em que se inicia a "crise" expressa em *Fragments de Empédocles*, ver RIVELAYGUE, Jacques. La reencontre avec Hölderlin. *Leçons de Métaphysique Allemande*. Tome I. De Leibniz a Hegel. Paris, Bernard Grasset, 1990, p. 183-210. Livro bastante útil para se acompanhar a evolução da trajetória de Hölderlin e suas relações com Kant, Fichte, Schiller, Schelling e Hegel.
- 41 - SOLLERS, Philippe. Artaud contre le Spectacle. In *Improvisations*. Paris, Gallimard, 1991, p. 67.
- 42 - HÖLDERLIN, Remarques sur les traductions de Sophocle. In *Oeuvres*. Paris, trad. Gallimard, 1967, p. 952.
- 43 - Idem, p. 951-952.
- 44 - Idem, p. 952.
- 45 - Idem, ibidem.
- 46 - DERRIDA, Jacques. "Forcener le sujetive". In THÉVENIN, Paule e DERRIDA, Jacques. *Antonin Artaud. Dessins et portraits*. Paris, Gallimard, 1986.
- 47 - Idem, p. 957.
- 48 - Cf. OC: VII, p. 121: "É um verdadeiro Desesperado que lhes fala e que não conhece a felicidade de estar no mundo senão agora que deixou esse mundo, e que dele está absolutamente separado. // Mortos, os outros não estão separados. Eles giram ainda em torno de seus cadáveres. // Eu não estou morto, mas estou separado."
- 49 - Idem, p. 958.
- 50 - Idem, p. 960.
- 51 - Idem, p. 963-964.
- 52 - Há uma sintonia do "justo meio" em Hölderlin. Há uma sintonia com a tradição grega do número de ouro. Cf. GHYKA, Matila C. *El Número de Oro*. Ritos y ritmos pitagóricos en el desarrollo de la civilización occidental. Vol. I: Los Ritmos. Vol. II: Los ritos, Buenos Aires, Editorial Poseidon, 1968, para informação sobre essa tradição. O importante aí é destacar que essa não é a perspectiva de Artaud. O problema de Artaud é a potência e a lucidez com que visa à realização que valha como arte. Mesmo a dimensão numérica presente em outros textos de Artaud precisa ser vista dentro de uma ótica que poderia ser chamada genericamente de "gnóstica", ou melhor, como elementos de uma ritualística de consecução gnóstica. Como já observamos, há um momento em que Artaud rompe com esses apoios gnósticos, já que ele também os vê como "enfeitadores". Quanto ao número de ouro não me lembro de nenhuma menção.
- 53 - OC: XXVI, 1994, p. 141.
- 54 - Paule Thévenin conta que Artaud colocou um ponto final no seu trabalho. Ele lhe disse: "Não tenho mais nada a dizer, disse tudo o que tinha a dizer."
- 55 - Idem, ibidem.
- 56 - *Op. cit.*, p. 963.
- 57 - OC: XXVI, 1994, p. 103. Seria importante aqui lembrarmos uma articulação importante de Deleuze/Guattari no uso que fizeram de Artaud. Cf. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix.

Qu'est-ce que c'est la philosophie?, Minuit, p. 163: "Por ter alcançado o percepto como "a fonte sagrada", por ter visto a Vida no vivo ou o Vivo no vivido, o romancista ou o pintor voltam com os olhos vermelhos, sem ar. São atletas: não atletas que teriam bem formado seus corpos e cultivado o vivido, embora muitos escritores não tenham resistido em ver nos esportes um meio de crescer a arte e a vida, mas antes atletas estranhos do tipo "campeão do jejum" ou "grande Nadador" que não sabia nadar. Um atletismo que não é orgânico ou muscular, mas um "atletismo afetivo", que seria o duplo inorgânico do outro, um atletismo do devir que revela apenas forças que não são as suas, "espectro plástico" [OC IV, 1978, p. 154]. Os artistas são como os filósofos a esse respeito, eles têm freqüentemente uma pequeníssima saúde frágil, mas não é por causa de suas doenças nem de suas neuroses, é porque viram na vida algo de enorme demais para alguém, de enorme para eles, e que pôs neles a marca discreta da morte". Mas é preciso ter em mente (acredito que não estaria falseando Artaud) que o corpo desse artista não é apenas um sensor, ele pila seu fundo. É um atletismo que lida com esse afeto também e fundamentalmente.

58 - HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 960.

59 - *Idem*, p. 953.

60 - *Idem*, p. 953. Toda essa questão deveria ser ponderada à luz do "direito funerário específico de uma certa época" que é um "referente" intrínseco à Antígona de Sófocles. Cf. O ensaio de CERRI, Giovanni. Ideologia funerária na Antígona de Sófocles. In *Calliope* 5, Rio de Janeiro, Departamento de Letras Clássicas/Faculdade de Letras-UFRJ, julho/dezembro 1986, pp.169-180.

61 - SOPHOCLE, *Antigone*. In *Tragiques Grecs*. Eschyle. Sophocles. Paris, Gallimard, 1967, p. 603.

62 - *Idem*, p. 965.

Resumo

O trabalho procura estabelecer uma estratégia de abordagem da obra de Antonin Artaud, de modo a que se possa conceber com precisão o que está em jogo na experiência de arte que o artista realizou e suas implicações atuais no entendimento da violência das sociedades. Nesse objetivo, traça-se ainda um paralelo entre o momento final da experiência de Hölderlin e a de Artaud a fim de designar dois lugares extremos do pensamento poético.

Palavras-chaves

Experiência, Arte, Sociedade, Cultura, Violência, Ato Poético

Abstract

The article concerns on establish a strategy approach of the Antonin Artaud's work, in order to conceive precisely what take part in the game in the art experience accomplished by him and its real implications in the understanding of the society's violence. In this purpose, a paralel is also made between the final moment in the Hölderlin's experience and Artaud, aiming to assign two extreme places in the poetical thought.

Key-words

Experience, Art, Society, Culture, Violence, Poetic Act

OS DIREITOS HUMANOS E A CULTURA DA VIOLÊNCIA

Ivo Lucchesi

"Toda crueldade resulta de fraqueza".
(Sêneca)

*"A tendência à agressão, inata no homem,
é o obstáculo mais poderoso da cultura".*
(Freud)

*"Tanto a história sagrada quanto a profana mais próxima de nós nascem ambas –
por um motivo sobre o qual especularam todos os intérpretes – de um fratricídio".*
(Norberto Bobbio)

Aspectos históricos

As tradições milenares reveladas pela experiência civilizatória até os tempos atuais não deixam dúvidas quanto à vocação cultural de que é portadora a espécie humana: a violência. Nenhuma época, recente ou remota, pôde produzir alibi ou atenuante, à altura de oferecer, como legado, um quadro do qual o horror se fizesse ausente. Igualmente verdadeira é a constatação de que, ao progressivo estado de aperfeiçoamento tecnológico e científico, se vinculam estratégias marcadas por crescente poder de destruição. Ou seja: a violência caminha paralelamente à evolução do conhecimento. Também ela incorpora o saber, como se a força a alimentar o ímpeto de aprimoramento libertasse a propriedade de multiplicar os impulsos destrutivos.

Em quaisquer tempos e distintas culturas, verifica-se o registro de escritos cuja tematização diz respeito à tentativa de moldar a conduta humana, tanto individual quanto societária. Dos tempos mais remotos provém a preocupação em torno da necessidade de adequar o comportamento à garantia pela posse dos bens, à luz do amparo de jurisdições capazes de se mostrarem eficazes no tocante aos propósitos desejados, em função das especificidades histórico-culturais de cada sociedade.

Data do segundo milênio a.C. o famoso *Código de Hamurábi*, elaborado pelo então rei de igual nome, com o intuito de, por meio dos 282 artigos, fazer valer a justiça e assegurar a prosperidade para o suntuoso reino da Babilônia. O documento só veio a ser descoberto em 1901. Diferente na sua concepção, porém não muito diversa na motivação, encontra-se, entre os gregos, a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Também não pode ser esquecida a Roma dos Césares, com a contribuição do imperador Justiniano, formulador do Direito Romano.

Um pequeno salto no tempo permite pôr em relevo a figura de Henrique I que, no ano de 1100, na Inglaterra, propõe a *Carta das Liberdades*, tratado a servir de inspiração para o conhecido documento *Magna Charta*, em 1215. Segundo Baldonero Cores Transmonte, a *Magna Charta* é um "texto que em muitos aspectos ainda vigora e que é o orgulho da Inglaterra por ser o primeiro documento que de maneira extensa e profunda se revelou capaz de conter o poder absoluto"¹. Outro momento de efetiva relevância fica a cargo dos iluministas, no século XVIII. Cabe a Rousseau, em 1762, publicar *O Contrato social*. A consolidação histórica das proposições iluministas se vê lograda em 23 de junho de 1793, quando a Convenção Nacional votou a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, consequência do que fora aprovado pela Assembléia Constituinte, entre 20 e 26 de agosto de 1789 e, por fim, acatada e reconhecida pelo rei em 5 de outubro daquele mesmo ano.

Se por um lado a história da civilização atesta a importância que, ao longo dos tempos, o tema dos direitos humanos provocou em todas as culturas, por outro dá a demonstrar o quanto inócuas foram as tentativas. O *Código de Hamurábi* se revelou impotente para impedir a ruína da Babilônia. A lição ética de Aristóteles não pôde evitar a derrocada da então hegemônica civilização helenística. Tampouco o Direito Romano foi capaz de travar o esfacelamento do maior império, bem como a *Carta das Liberdades* se viu rasgada pelo ímpeto colonizador da coroa britânica. Menos ainda é possível vislumbrar, nos princípios traçados pelos iluministas, o desenho de uma sociedade justa e humanizadora que jamais pudesse institucionalizar o espectro da pena de morte, protagonizada pelo novo engenho do extermínio: a guilhotina.

Provavelmente estimulada pelo impacto devastador e bárbaro de que foi palco o mundo com a II Grande Guerra e as primeiras explosões nucleares, a Assembléia Geral da ONU homologa, em 10 de dezembro de 1948, a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. A exemplo dos códigos, das declarações e tratados anteriormente propostos, os efeitos positivos da D.U.D.H., em rela-

ção ao cenário mundial, após cinco décadas de sua promulgação, podem ser julgados ingênuos, ao considerarem-se os crescentes índices de violência nos grandes centros urbanos, o acelerado aumento de conflitos armados em todas as partes do mundo, além da fome e da miséria a que estão condenadas inúmeras populações, contrastando com padrões altamente sofisticados de que apenas pequena parcela mundial desfruta.

Os dados até aqui reunidos dão conta de uma evidência a expor, com crua realidade, os sinais visíveis do seu agravamento progressivo. Quem se entrega a análises prospectivas, sem a contaminação do deslumbramento enganoso, não pode deixar de perceber um horizonte sombrio. Saudar, portanto, o ano de 1998, pelo aniversário do cinquentenário da D.U.D.H., significa não reconhecer que o ideário a servir de base ética da D.U.D.H. é, diariamente, desrespeitado e aviltantemente descumprido pelas políticas que estão em curso, seja pela omissão dos que teriam o dever de exercer severa vigilância, seja pela invasão dos que, em nome de nobres causas, disseminam campanhas moralistas, findando por seqüestrarem as liberdades individuais. Ou seja, chega-se ao final de mais um milênio sob o império da violência, agora, institucionalizada.

Aspectos conjunturais

É sabido que, nas últimas décadas, intensificou-se a capacidade de destruição. Não bastaram, aos olhos do mundo, as atrocidades do Holocausto, as explosões atômicas de Hiroshima e Nagasaki. A segunda metade do século XX abriga um número de guerras infinitamente superior ao verificado na primeira metade do mesmo século. Sequer o mundo foi capaz de superar diferenças raciais e religiosas. Conflitos fratricidas espocam nos noticiários diários. Crises financeiras são fabricadas, de tempo em tempo, com o intuito de preservar o modelo hegemônico implantado desde o início do pós-guerra.

Longe de se vislumbrarem sinais de apaziguamento, acentuam-se os sintomas de sérios e graves entraves cujas proporções ainda não podem ser objeto de previsibilidades mais seguras. Um dos fatores a dificultar melhor visibilidade quanto a futuros desdobramentos tem suas raízes na configuração crescente de um dado: o estilhaçamento do poder. Hoje, com a mutabilidade veloz das operações financeiras (capital transnacional), situações aparentemente estáveis se vêem sujeitas a abruptas transformações que redundam na instalação de uma atmosfera de incertezas, repercutindo diretamente na conduta de todos os segmentos da ordem societária.

Outrora, o poder hegemônico tinha rosto: identidade e territorialidade definidas. Conseqüentemente, também eram conhecidas as alianças, como razoavelmente claros eram os interesses que as sustentavam. Isto não significa firmar um juízo de valor no sentido de positivar a experiência do passado em relação ao presente. Trata-se, outrossim, de marcar a diferença entre os tempos. Os antepassados não eram melhores nem piores. É por demais conhecida a vocação que os povos antigos tinham para a prática da violência. Assírios, Bárbaros, Romanos, entre outros, cobrem a História de conquistas com o manto de sangue. Portanto, nada de novo quanto ao fato de alguém, nos tempos modernos, se sentir aterrorizado diante de um recente ou iminente acontecimento cruel. A experiência civilizatória parece estar atada à violência. Bem se sabe o que sempre a motivou: a exploração e a dominação, a serviço da arrogante e pretensa supremacia que ora podia invocar crenças religiosas, ora razões raciais, ou, simplesmente, questões econômicas. Não importa reconhecer o significado do impulso em nome do qual o mais forte subjuga o mais fraco. Interessa, isto sim, demonstrar a constância do movimento. É nessa constância, a despeito das distintas faces, que se forja a *cultura da violência*.

Entendendo-se que o motor da História é acionado pelo ímpeto da violência, não se torna difícil a compreensão quanto ao fato de que sempre vozes se manifestaram em favor da prevalência dos *direitos humanos*, não importando, para isso, a existência formal e jurídica de uma carta ou de um código. É nesse ponto que se aloja a questão real. O ritual de execução de um condenado, por exemplo, não é um ato menos brutal, pela simples razão de o acontecimento resultar de um longo processo institucional, em oposição a outras épocas nas quais as execuções decorriam da mera vontade de um tirano. O invólucro institucional, previsto em lei, não tem o poder de negar a evidência da barbárie. Mais o fato se reveste de crueldade, quando as sociedades que ainda conservam tal prática se querem fazer passar, aos olhos do mundo, como dignos representantes da democracia.

Afinal, o que significa, hoje, qualquer ato comemorativo pelo cinquentenário da D.U.D.H., frente ao cenário pósto? O que há para ser saudado? Será a ilusão de que as sociedades avançam em direção ao cumprimento dos preceitos lavrados no documento? Será, por outra, a necessidade de se crer na eficácia profilática que norteia os princípios, a fim de encobrir a perversidade daqueles de cuja prática se extrai tudo que nega os próprios fundamentos? Enfim, como está o mundo, após cinquenta anos da homologação da D.U.D.H.? Este é o ponto nodal a merecer a abordagem crítica.

Reconhecer-se o quadro societário mundial como expressão da *cultura da violência*, em sua versão contemporânea, não constitui uma aferição provida dos horrores que os noticiários corriqueiros comunicam, em meio a alaridos sensacionalistas. A saber, nenhuma sociedade anterior se viu livre das agruras cotidianas. Claro que tudo hoje adquire contornos mais espetacularizados, não só pela dramaticidade emprestada por imagens e manchetes, mas principalmente, em função da exploração diária. Ora, cidades que outrora abrigavam trinta mil habitantes hoje comportam dez milhões de pessoas. O planeta, habitado no passado por milhões, hoje abriga bilhões. Então, não é difícil concluir que a intensificação dos delitos diários é proporcional ao espantoso aumento demográfico. Todavia, o argumento exposto não pode encerrar em si mesmo o fundamento maior. É óbvio que o crescimento demográfico, principalmente concentrado em determinadas áreas, favorece a eclosão de conflitos. Por outro lado, também é verdade que outros aspectos se tornam determinantes. Afinal, não consta ser a China o país a apresentar maior índice de violência. Por conseguinte, faz-se imperioso o exame da questão por outros ângulos, de modo a melhor contextualizar e redefinir o quadro em foco.

A intensificação da violência alcança a mais expressiva manifestação quando, aliada à concentração demográfica, se junta a perversidade que dá suporte ao modelo gerenciador da vida societária. É no modelo, portanto, que está a *cultura* capaz de multiplicar os efeitos destrutivos provocados pela *violência*, a ponto de a convivência cotidiana com o horror passar a constituir um dado de previsibilidade com o qual os órgãos institucionais montam seus programas, administrando, a partir daí, o registro das oscilações percentuais quanto ao aumento ou diminuição, traduzidas em planilhas. A eficiência desse ou daquele programa de governo é medida por dados quantificadores que, tão logo aferidos, ganham notoriedade nas manchetes dos jornais. "Redução de 10% na criminalidade do Rio de Janeiro" pode render fartos dividendos eleitorais. O simples enunciado, escamoteado pela manipulação ideológica, confere ares de competência administrativa, capaz de alterar índices de popularidade das figuras políticas, de atrair investimentos, de justificar, maior dotação de verbas e assim por diante. Ou seja, a oscilação desses percentuais segue a mesma trilha, meio mágica, daqueles que, diariamente, são veiculados no tocante à movimentação das bolsas de valores, enquanto a vida média do cidadão comum não se vê em nada alterada. A espetacularização da violência, com o forte apoio da grade midiática, parece criar uma nova realidade que procura substituir as reais percepções captadas pela consciência subjetiva, em favor de imposições virtualizadas pelo recorte que o complexo midiático constrói acerca do

mundo, de modo a alterar, no sujeito, o significado de origem, conforme alerta Chomsky: *"Existe uma luta constante entre as pessoas que se recusam a aceitar a dominação e a injustiça e aquelas que tentam forçar essas pessoas a aceitá-las"*².

A reflexão até aqui proposta não suscita dúvidas em relação ao perfil do que está posto na vida contemporânea: a violência se tornou uma imagem irremediavelmente presente na cenografia das cidades modernas, bem como a luta travada por todos os segmentos envolvidos com a preservação dos direitos humanos corre o risco de, progressivamente, ser encaminhada para uma representação em torno das defesas de pequenas causas, de episódios localizados, de, enfim, conflitos com fronteiras bem delimitadas, sem maiores rebeldias. Tudo devidamente afinado com procedimentos legais, com visitas agendadas, terapias reparadoras. Percebe-se, portanto, o crescimento voraz de dois planos de realidade, de dois mundos paralelos: as macroestruturas e os microorganismos.

No mundo atual, não há o menor pudor no fato de alguém vir a público e afirmar que *"A Marinha me ensinou a matar"*³, conforme declarou, em entrevista, o capitão-de-fragata argentino Alfredo Astiz que se confessou torturador, durante o regime militar na Argentina, entre 1976 e 1983. Foi-se o tempo em que alguém poderia sentir-se constrangido diante da prática de tais barbáries. O possível desconforto deixa de ter razões para existir, na medida em que o teor da confissão está em harmonia com os reais valores dominantes. Tudo é justificável, se o propósito a atingir tem o respaldo da macroestrutura na qual os interesses econômicos se mesclam a regimes políticos. Num tal quadro, as estratégias criadas cumprem as determinações planejadas e tudo sobrevive em equilíbrio. Seguindo o mesmo rastro, não produz espanto o fato de o Estado do Texas se declarar orgulhoso de jamais haver accito um pedido de clemência para os condenados à pena de morte. Com a aplicação de uma injeção letal, elimina-se o ser justicado, além de tornar tudo limpo. Não há sangramento, inexistente violência explícita. Tudo segue o rigor dos princípios científicos e jurídicos, insensíveis às reivindicações que alguns grupos representantes dos direitos humanos possam estar promovendo ao redor da penitenciária. Diferente não é o procedimento de um chefe de Estado que, em rede mundial, proclama o embargo econômico imposto a essa ou àquela nação, com o intuito de fortalecer a expansão da democracia. Não importa se populações civis estão condenadas às mais violentas vicissitudes. Na *cultura da violência*, o horror é anunciado de maneira solene, com direito a discursos, luzes e aplausos.

A violência administrada

Nos novos tempos, a *cultura da violência* dispõe de método que lhe permite calcular e administrar os destinos de um povo escolhido como alvo de dominação, cortando-lhe os meios de subsistência e regulando-lhe as pulsações, assim como um médico acompanha as reações de um corpo supliciado pela tortura. Tudo, porém, acordado entre os membros de um Conselho de Segurança, instituições governamentais e outros órgãos afins. O que, de modo efetivo, parece merecer destaque é o reconhecimento de uma situação mundial capaz de deslocar o centro das atenções em torno dos direitos humanos de cada cidadão para a violação dos direitos humanos de todo um povo. Isto quer dizer que a violência não é apenas a manifestação de caráter tópico, mas de natureza estrutural, traduzida na multiplicação da pobreza e do abandono a vitimar populações inteiras nos mais diversos pontos do planeta. Angola, Argélia, Congo, Índia, Afeganistão, vastas regiões latino-americanas, e mesmo os bolsões crescentes de pobreza a atingirem o interior das sociedades avançadas, expressam um quadro assustador, em oposição ao fortalecimento cada vez mais agigantado de megacorporações, em aliança com as incomensuráveis fortunas alocadas nos grandes centros financeiros do mundo, a sustentarem investimentos em mirabolantes pesquisas tecnológicas e científicas que, segundo consta, duplicam o efeito destruidor sobre os povos dependentes. O progresso está assentado sob o regime da *concomitância das assimetrias*. Esta é a violência matricial sobre a qual as economias desenvolvidas fingem pôr uma pedra, a fim de tornar o horror por elas próprias produzido um acontecimento ditado pela fatalidade.

Não faz muito, os suíços, em plebiscito, votaram a permanência do sigilo sobre as contas numeradas, mesmo sabedores de serem elas as responsáveis, na maioria dos casos, pela salvaguarda do capital de procedência delituosa. Os cidadãos suíços apenas pensaram na manutenção do bem-estar de sua sociedade, em prejuízo do que eticamente uma votação contrária traria de benefício a todas as populações que se tornaram reféns da jogatina internacional. Este é um episódio, alguém retrucará. Todavia, o fato, aparentemente setorial, ilustra, como tal, o que se passa em âmbito planetário. Diferente não é, por exemplo, a violência orquestrada pela internacionalização da economia que, promovendo a consolidação de blocos hegemônicos, tem criado o sucateamento dos parques industriais nacionais e, em consequência, a taxa de desemprego em todo o mundo atinge patamares insustentáveis. Em grande parte, conflitos fratricidas têm sido alimentados, na última década, em decorrência da instala-

ção desse novo quadro. No atual cenário, a luta pela sobrevivência faz ver o mais próximo como o adversário a ser eliminado. O vizinho, o colega de trabalho, a companhia concorrente, enfim os relacionamentos são inoculados por uma contaminação mortífera cujo enraizamento perverso, esquadrinhado pela macroestrutura, transforma todos inimigos entre si. O conflito pintado com as cores do maniqueísmo, no auge da Guerra Fria, se vê, agora, travestido em lutas internas. A *cultura da violência* ampliou seus territórios. Conseguiu invadir os microorganismos sociais.

No que se refere à esfera política, a situação até aqui desenhada parece não deixar dúvidas. A política institucionalizada se fez parte da *cultura da violência*. Trabalha disciplinadamente em favor dela, com ou sem a consciência plena daqueles que nela atuam. Para tanto, muito tem concorrido, de modo bastante eficaz, o esvaziamento da figura do Estado. Na nova configuração planetária, regida pela ordem financeira mundial, o Estado se encontra reduzido ao papel de gerente da dívida social. Isto é ainda mais visível nos países de economia dependente. A equação que confere suporte crítico a essa avaliação mostra-se algo de fácil compreensão: o Estado, por intermédio dos processos de privatização, perde suas fontes de receita (é preciso lembrar que só é privatizado o que demonstra ser lucrativo para quem compra), arcando com o peso dos gastos sociais. Ou seja, diminuem-se as receitas, sem que acompanhem, em igual proporção, as fontes de gasto. Mas como se pode, permanentemente, gastar o que progressivamente deixa de ser arrecadado? Como única fonte de receita sobram os impostos que hão, em escala crescente, de recair sobre a figura do cidadão-contribuinte. Nessa perspectiva, cada vez mais a imagem do Estado é associada à do algoz, livrando, com isso, a figura do verdadeiro agente multiplicador do mal. O último passo é fácil de ser vislumbrado: a falência do político e a morte da política.

Aos olhos do cidadão, cresce a descrença na sua eficácia, em razão de os que, em nome da política, se apresentam, não preencherem as expectativas, além de não cumprirem com os compromissos assumidos em campanhas. Melancolicamente, resta-lhe, como instrumento de sobrevivência, a arte de mentir e de enganar, o que, a médio prazo, reduplica o sentimento de absoluto desinteresse. Isto não pode deixar de constituir-se num motivo de extrema preocupação, pois, em se consolidando tal realidade, as populações estarão desprovidas de representação e inteiramente subordinadas aos desígnios traçados pela ordem do capital. Entre os muitos equívocos praticados pela esfera política, desde o pós-guerra, um se afigura como o mais grave: o atrelamento

dos processos eleitorais a financiamentos de campanha e de partidos. Quem financia quer resultados e, se não os recebe, bem sabe como pressionar para obtê-los. Em linhas gerais, deseja-se afirmar que, se no passado a política institucionalizada ainda procurava expressar os interesses do cidadão, no cenário atual esse sentido desapareceu, o que, de certo modo, serve para explicar o divórcio existente, na sociedade contemporânea, entre os direitos da cidadania e as esferas de representação pública.

Confinado a exercer a representação pública, a partir de vetores regulados por interesses mercadológicos e financeiros, o reduto da prática política tenta sobreviver – como alertava Michel Foucault – com o aparato de *Estado-vigia*. Ou seja, na impossibilidade de o Estado explicitar o esvaziamento de suas funções tradicionais, assume, a fim de fazer-se presente, o papel de controlar o comportamento dos cidadãos, em nome da preservação do suposto bem-estar comum. Assim agindo, a representação política tenta firmar a idêia de ainda ser a detentora do poder, o que, na verdade, não vai além de uma estratégia de mascaramento, procurando esconder a verdade acerca do poder residual que lhe resta. É na raiz dessa transformação pela qual o poder representativo tem passado nas últimas décadas que se instala o nascedouro de uma nova face da violência: a violência camuflada pela *retórica do protecionismo*. O raciocínio responsável pelo perfil dessa avaliação provém do atento acompanhamento de políticas forjadas por Chefes de Estado e Casas Legislativas, em âmbito mundial. Em palavras mais simples e diretas, quer-se afirmar isto: o *Estado-vigia* subtrai paulatinamente as liberdades individuais, seja em nome de princípios morais, seja em favor de uma campanha pela saúde, ou mesmo em prol de condutas mais civilizadas.

Inegavelmente, em sociedades nas quais o efetivo exercício da democracia não conta com uma experiência mais duradoura, a presença do *Estado-vigia* se torna mais visível. Numa sociedade de tradição autoritária, questões como: a) privatização do que, histórica e territorialmente, é considerado patrimônio nacional; b) aborto; c) eutanásia; d) doação de órgãos; e) proibição do fumo; f) liberação ou não das drogas; g) uso obrigatório de normas de segurança em veículos particulares, entre outras, são decididas à revelia da vontade popular, sob a alegação de tais temas estarem sendo legitimamente decididos por aqueles aos quais, através das urnas, o povo concedeu representação, o que é absolutamente falso. Esses temas, com raríssimas exceções, merecem dos candidatos, durante as respectivas campanhas, abordagens claras. Por fim, assiste-se,

passivamente, a um conjunto de medidas de força, num completo ato de violação aos direitos individuais. De igual modo, o *Estado-vigia* violenta os direitos humanos ao fazer jogo de cena com a educação e a saúde públicas, bem como no tocante à reforma agrária e à política de empregos. A sucessão de políticas meramente coreográficas é responsável pelo crescimento da violência, a partir do momento em que o *Estado-vigia* passa a ser identificado como seu maior patrocinador.

Queiramos ou não, é inevitável a constatação de que o mundo mudou. Saudosismos e utopias à parte, a atual imagem que se traduz como realidade reconhecível pela consciência subjetiva não oferece maiores pistas para o entendimento claro acerca dos valores e conceitos que, até então, podiam sinalizar alguma segurança ou sentido de permanência. Liberdade, verdade, ética, altruísmo, razão, estética, entre outros, não mais se sustentam nos limites de suas significações tradicionalizadas, ou o que a tradição considerava haver fixado. Muito da substância e da compreensão desses valores nutriu o ideário, no tocante à formulação dos direitos humanos. Todavia, tudo se tornou extremamente nebuloso, confuso, ambíguo e suspeito.

Parâmetros que habitualmente delineavam condutas e crenças sofreram a violação promovida pelas transformações ocorridas nos mais vastos campos da expressão humana. A subjetividade se viu obrigada a uma violenta reestruturação. Como bem afirma Jean Baudrillard: "A revolução nas coisas não está mais atualmente em sua superação dialética e sim em sua potencialização, em sua elevação à potência 2, à potência $n / \dots /$ "⁴.

Ainda no eco do pensamento de Baudrillard, os choques intensos da contemporaneidade (ou pós-modernidade) projetaram o sentido da vida num "estado de abismamento". Nesse quadro, tudo parece viável, do mesmo modo que nada vinga, tornando todos os seres reféns de uma violência cujos limites se situam para além do corpo. É uma violência ultracarnal ou transmateral, na medida em que passou a abarcar a existencialidade. Como tentativa de reatividade ao real posto, crescem uma alegria nervosa e crenças desenraizadas, como se todos levitassem num cenário de gravidade zero no qual as subjetividades estão clonadas.

O entendimento agudo da problemática instalada no corpo societário moderno conduz à identificação de um modelo que progressivamente vem inibindo, principalmente nos crédulos, a capacidade de distinção entre os reais

significados e os fatos propriamente ditos, para vigorarem apenas aqueles que vêm legitimados por uma referência jornalística. Um véu, portanto, parece cobrir a possibilidade de as consciências extraírem o juízo crítico das suas próprias experiências, impedindo a clara percepção acerca dos nexos que interligam os acontecimentos. Esta incapacidade crescente de o ser comum realizar a leitura crítica necessária a respeito das situações cotidianas o torna refém de um processo radicalmente perverso. Nada compreende, ou compreende tudo de maneira equivocada e confusa, o que favorece o acúmulo de estados subjetivos, propícios a desencadear surtos reativos sob a máscara de uma violência desprovida de maior sentido aparente, cuja causa se aloja na inconformada vivência de um *apartheid* existencial. Trata-se, aqui, de um tipo especial de violência: aquele nascido das perturbações emocionais que não são oriundas de traumas, mas produto do acúmulo desvairado de informações desconectadas. Ou seja, o indivíduo se torna portador de uma *faux gnose* que o faz olhar o mundo⁵ pelo prisma do paroxismo, em nome do qual julga legítima a promoção de uma “justa reação violenta”⁶. A existência de um quadro sistêmico a multiplicar mecanismos de asfixia das subjetividades finda por contribuir para a proliferação da violência revestida de aspectos endêmicos.

Políticas econômicas a marginalizarem vastas populações, crescentes estratégias a intensificarem práticas competitivas esvaziadas de fundamentos éticos e o avanço tecnológico em níveis incontidos, a acentuar assimetrias culturais quanto ao estágio de desenvolvimento entre os diferentes povos, criam as condições adequadas à propagação da violência, na mesma proporção em que se duplica a fragilização do respeito aos direitos humanos. É preciso compreender-se que, paralelamente aos agudos conflitos de natureza sistêmica, aliam-se os problemas psicológicos individuais, bem como os de caráter psicossocial, redundando num corpo societário irremediavelmente doente. A respeito dos sinais emergentes de uma crise com alcance jamais conhecido, não se vislumbram medidas, em âmbito mundial, capazes de contê-los. Curiosamente, em contrapartida, formulam-se preocupações voltadas à preservação do meio ambiente, sem igual empenho no sentido de se pensarem soluções para o sofrimento dos seres vitimados pelos infortúnios gerados pelos modelos implantados.

Alvin Toffler, em suas habituais análises prospectivas, não esconde graves preocupações quanto a possíveis conflitos urbanos, num nível ainda mais violento do que se tornou uma característica dos movimentos raciais nos anos 60:

“Não prevejo uma repetição simples de, digamos, os fins da década de 60, quando os guetos pegaram fogo. E não acho que vamos reviver o passado. Mas se as condições se tornarem desesperadas, as reações talvez sejam piores. Posso imaginar irrompimentos espontâneos de violência e de terrorismo cuidadosamente organizados, juntamente com toda sorte de outros horrores. /.../”⁷

Para o autor de *O choque do futuro*, os novos fatores presentes na atual sociedade permitem o reconhecimento de um cenário no qual a violência tende a assumir perfis ainda mais intensos, em razão de as causas não mais se restringirem a um segmento específico e sim a comunidades excluídas. As vicissitudes e o estado de abandono englobam, hoje, os mais variados naipes sociais, independente de diferenças raciais ou religiosas. A marginalização, na Nova Ordem Mundial, converteu minorias em maiorias, segmentos em contingentes, pulverizando os antigos e tradicionalizados estigmas, o que nos faz retomar o depoimento de Toffler:

“E se os negros enfurecidos queimarem alguma coisa, provavelmente não vão limitar-se mais aos seus próprios bairros. Além do mais, o fogo da próxima vez talvez não seja de origem negra. Outros grupos têm igualmente profundas e frustradoras queixas, para não se falar dos pobres e desempregados das populações majoritárias”⁸

Num mundo no qual se potencializa o avanço incontrolado da pobreza, os Direitos Humanos parecem, cada vez mais, significar a conquista de prerrogativas para aqueles que integram a chamada *economia ativa*. À luz da nova realidade, os Direitos Humanos passaram a *direitos classistas*, como se a qualificação *humanos* excluísse os desafortunados. As conseqüências futuras, decorrentes desse sentimento, prenunciam tempos sombrios. Pelo menos, por ora, não são detectáveis sinais de reversibilidade. Pode ser que o futuro venha a negar o que o presente anuncia. Todavia, se assim o for, há de ser por obra de alguma transformação a que, até aqui, a ordem sistêmica não deu início. Pelo contrário, há fortes indícios de uma radicalização para o fortalecimento dos detentores do capital, caminhando a passos largos na direção de fixar estratégias hegemônicas. No contraponto dessa escalada, situa-se, em estado de perplexidade, a concentração de bolsões da classe média cujo perfil cada vez mais a identifica como média em tudo.

Destinada a ocupar uma espécie de *entrelugar*, a classe média procura viver o sonho possível: o consumo, julgando, com isso, afastar de si o espectro da proletarização iminente. Sabedora de não reunir instrumental à altura de enfrentar a ordem do capital, a classe média contenta-se em não se confundir

com os marginalizados, sem atentar para o fato de que é um corpo societário sem alianças, sem o hábito de agregar-se a fim de, assim, poder gerar pressões. Desesperadamente, ela investe em proteger-se dos perigos mais imediatos, perdendo-se no enredamento de seus próprios descaminhos. Lentamente, criando os ingredientes propícios à irradiação da *cultura da violência*, e vingando-se de si mesma (sem capital e sem imaginário), a classe média que sempre apostou no ideal de consumo como fonte de compensação à ausência de identidade, não percebe o quanto, mergulhada na sofreguidão de suas carências, abre caminho ao ressurgimento de componentes fascistas.

Será um equívoco, entretanto, fixar o foco da crítica no frágil alvo da classe média. Imersa no devaneio consumista, ela abdicou da necessidade de aparelhar-se criticamente, o que a tem transformado em objeto de fácil manipulação, a ponto de ela introjetar valores cujo efeito só faz ampliar a reificação de suas vidas. Para a classe média, a vida ficou esvaziada de uma destinação maior, na medida em que não consegue mais associar a existência ao sentido de *projeto*. Reificada nos limites ditados pela sedução das mercadorias e subordinada aos encargos e às exigências impostas pelo cotidiano, a classe média não se dá conta de ter um imaginário destituído de imaginação. Esta falência da imaginação repercute nos mais amplos setores, afetando diretamente a estética, a filosofia, a ética, a afetividade, o sentido de temporalidade e, com este, o significado de duração. Em tal quadro, a violência encontra o terreno propício para multiplicar-se, contaminando progressivamente a estética, o relacionamento, os sentimentos, o desempenho profissional e, enfim, a construção de sua subjetividade, seja na condição de indivíduo, seja como segmento de um corpo societário.

De alguma forma, o radical esvaziamento vivido pela classe média é percebido, porém não vai além de uma rápida sensação de desconforto que, como tal, imediatamente procura ser substituída por pequenas compensações cotidianas. A necessidade de assegurar a sobrevivência social e patrimonial, em aliança com a expectativa da possibilidade de consumo permanente, se encarrega de silenciar o súbito mal-estar que pode advir de um rasgo de autocrítica. A dor causada por um possível reconhecimento de uma cumplicidade culpada necessita, a todo custo, ser travada. Tudo precisa retornar ao estado de pseudo-equilíbrio, de modo a afugentar a ameaça desestabilizadora. Se possível, o futuro deve tornar-se algo previsível, enquanto o passado se mostra mera referência congelada na memória. Descartar-se de tudo que se revela superado ou antigo, para apenas restar um presente sófrego, sustentado pela fruição de

momentos ou episódios em atmosfera de frenesi, parece ser seu propósito maior. Tudo deve ter curta duração. Aí se situam os ingredientes favoráveis ao vírus da *cultura da violência*. A violência contra o próximo se transforma num ato presumível porque, antes de tudo, a violência é instituída como uma prática contra si mesmo, criando um círculo vicioso.

A violência sistêmica

A sensação de que as vidas caíram numa armadilha irremovível faz perder de vista o verdadeiro lugar onde tudo tem início. Isto quer insinuar que a violência, na sociedade atual, é construída na macroestrutura. É preciso compreender que o modelo societário vigente está organizado em campos de força nos quais interesses hegemônicos ditam políticas e planos econômicos, prefigurando comportamentos a incluírem vastos contingentes populacionais, tema sobre qual, em dois ensaios anteriores, promovi reflexões⁹.

O cientista político Emir Sader, na apresentação ao livro *Geopolítica do caos*, de Ignacio Ramonet, é bastante incisivo, contundente e preciso, ao afirmar que:

“O caos é irradiado desde o centro, que impõe suas leis, e não da periferia, que expressa, passiva ou reativamente, aquele caos. Um caos que antes de tudo é econômico, produto da liberalização e da regulamentação – hoje sinônimos –, que relega quem organiza as relações mundiais de poder a favor dos que concentram 85% dos recursos econômicos – o chamado ‘Hemisfério Norte’ – às expensas do ‘Sul’, que conta com 80% da população do planeta.”¹⁰

A compreensão crítica do que é clarificado pela exposição de Emir Sader faz ver, com muita nitidez, a gravidade do quadro à qual grande parte do mundo está subordinada. Os números são tão estarrecedores quanto elucidativos. Trata-se de uma matemática cruel, no tocante a seus desdobramentos. A conclusão é óbvia: 20% da população mundial detêm 85% da riqueza, enquanto 15% da riqueza sobrança são repartidos entre 80% da população, percentual que ainda tende a ser menor, se se considerar a alta taxa de concentração de renda, processo crescente nas economias do Hemisfério Sul. A disparidade revelada por tais dados é de tamanha ordem que torna inviável qualquer esboço de reatividade por parte dos países do Hemisfério Sul, sem que haja o aval e o controle dos detentores das maiores riquezas.

O quadro acima retratado transforma em reféns todas as economias e políticas engendradas pelo bloco sulista. A questão que hoje inviabiliza a aspiração dos países dependentes ao exercício de sua autonomia não mais se restringe ao montante de dívidas externas e públicas. A dependência tecnológico-científica das economias periféricas e a *tele-irradiação* do capital que, em rápidas operações, desloca aplicações nos mais diferentes pontos do planeta administram as crises, fazendo tudo parecer mágico e aleatório, como se tudo estivesse subordinado ao *signo do imponderável*. Lembremos que, em menos de dois anos, a euforia dos *tigres asiáticos* foi convertida numa radical situação falimentar, cujas conseqüências ainda estão por vir. Num relance, a pacífica Iugoslávia se viu reduzida a um sinistro palco de barbáries. Sarajevo, Vukovar, entre outras cidades, ficaram inundadas de sangue e cobertas de ruínas, sob o olhar passivo do Ocidente. Questúnculas diplomáticas de mero perfil retórico eram travadas na ONU, enquanto milhares de vidas – muitas das quais indefesas crianças – eram dizimadas pela violência e pelo ódio desmedidos e súbitos. A Bósnia mostrou ao mundo que o horror do Holocausto, até então uma referência datada e espacializada nos campos de concentração durante a II Grande Guerra Mundial, hoje, pode ser reeditado em qualquer região do planeta. A esse respeito, é contundente a observação de Ignacio Ramonet:

“Na ex-Iugoslávia, a recente explosão dos sadismos e da barbárie coloca, uma vez mais, aos filósofos e intelectuais de nosso tempo, a questão da condição humana; as ‘limpezas’ e ‘purificações’ étnicas desprezam a própria idéia de humanidade, de democracia e comprovam a falência das Luzes.”¹¹

No mundo da *Nova Ordem*, a violência passa a encontrar condições próprias para sua multiplicação, a ponto de instituir-se como uma face intrínseca da cultura, podendo manifestar-se, seja por meio de causas absolutamente ignoradas ou negligenciadas, seja em meio a um estado de aparente calma cotidiana. Para esse quadro, recorremos às palavras de Jean Baudrillard:

“Os processos caóticos são de ordem aleatória e estatística; mesmo que culminem na ordem oculta dos atractores estranhos, nada têm a ver com a noção fulgurante do destino, cuja ausência de efeito se faz cruelmente sentir. É até, sem dúvida, na ausência do destino que as coisas começam a proliferar em todos os sentidos, é na ausência de resolução fatal que proliferam as equações aleatórias do caos.”¹²

Afora a violência explícita, realidade plenamente integrada à paisagem cotidiana, uma outra, de feição implícita, parece tomar corpo nas consciências

subjetivas. Refiro-me ao *sentido de realidade*. Os efeitos que o modelo de vida hoje oferecido produz na mente dos indivíduos representam um desafio à compreensão. Mais do que em qualquer diferente época, evidenciam-se deformações de cunho perceptivo e cognitivo, quanto à capacidade de o senso comum lidar com operações mentais que lhe estejam a exigir mínima sofisticação intelectual, principalmente quando o conteúdo em paura implica o exercício analítico de situações a envolverem a realidade sistêmica ou a existencialidade.

Na medida em que maior número de pessoas não se instrumentaliza intelectualmente para o aprimoramento de suas subjetividades, torna-se-lhes quase inevitável a crescente predisposição à violência. Sob esse aspecto, portanto, é fácil concluir que, além da violência causada por intensas deformações sócio-econômicas, outra modalidade a ela se associa, com espectro igualmente assustador: a violência fruto do descentramento existencial. Esta não se confunde com crise moral. Seu enraizamento se situa na conformação de seres descerebrados que, expostos desde a infância a jogos eletrizantes, programas de alto teor imbecilizante e galeria de *beróis exterminadores*, crescem mostrando-se incapazes de promover análise acerca de qualquer coisa. Para esses, a vida não tem sentido, fora de suas motivações primárias que se traduzem sob a forma de surtos violentos. Nesse caso, a violência passa a constituir-se no sentido único para a vida. Já em 1971, Stanley Kubrick, numa adaptação do romance de Anthony Burgess, fez para o cinema *Laranja mecânica* (*Clockwork orange*). O aviso estava dado.

A luta travada, no interior do corpo societário, na tentativa de fazer vingar os princípios éticos que dão suporte ao ideário dos direitos humanos tem-se defrontado com situações efetivamente concretas. A constatação da existência de tal quadro faz lembrar o pensamento de Norberto Bobbio, quando este afirma que "O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político."¹³ Ao reconhecer que a questão dos direitos humanos, atualmente, acolhe um timbramento de caráter político, Bobbio finda por incorrer, involuntariamente ou não, na exclusão do que, de modo efetivo, representa ser o foco responsável pela situação presente: a vigência do modelo econômico, com poderes à altura de neutralizar as possíveis resistências de perfil político, conforme já o insinuamos em passagens anteriores.

O gerenciamento exercido pela intervenção do modelo econômico é que, na verdade, tem, nas mais diferentes partes do mundo, produzido a atitude

política inercial. É sabido que nenhuma ação governamental é apresentada à sociedade, sem o referendo prévio das megacorporações, cada vez mais poderosas, à medida que intensificam a prática da fusão, gerando a instalação de gigantescos impérios.¹⁴ A esse quadro de extrema gravidade soma-se, ainda, a ação integrada dos cartéis do crime organizado com capacidade para injetar, sob a forma de aplicações financeiras, montantes cada vez mais expressivos nos mais diferentes mercados.¹⁵

As duas estratégias (a formação das megacorporações e as organizações mafiosas), sem que, necessariamente, haja entre si qualquer conexão, têm provocado sucessivas oscilações nas mais distintas economias, levando à dependência o Estado que, fragilizado diante de sua incapacidade de delinear programas governamentais, produz, a partir daí, a crescente instabilidade social. Nesse particular, é sintomático o progressivo processo de esvaziamento da figura do político. Cada vez mais, sua imagem pública se torna objeto de apropriação para manipulações de toda ordem, a ponto de ser transformada em exploração do ridículo. O mais recente caso revelador da dessacralização a que está exposta a cena política vê-se evidenciado na pífia história em torno das aventuras amorosas do Presidente Clinton.

O mapeamento traçado pela ordem mundial não deixa dúvida quanto a iminentes desdobramentos. São razoavelmente legíveis as sinalizações que marcham para a intensificação da violência, cuja configuração permite detectar um naipe de conflitos simetricamente binários: população urbana x tribos da periferia; capital produtivo x capital especulativo; mundo judaico-cristão x mundo islâmico; concentração de riqueza no Hemisfério Norte x disseminação da pobreza no Hemisfério Sul. A que níveis de enfrentamento as tensões aqui apontadas haverão de chegar, não se pode, ainda, dimensioná-los. Todavia, constatam-se, no modelo vigente, condições multiplicadoras da violência, na medida em que no substrato das tensões se encontra o propósito de um projeto hegemônico em bases fortemente enredadas pela fixação prévia do que possa representar a verdade. À categoria de verdade ainda se agregam os interesses, o que só faz multiplicar o quadro tensionado. O desafio quanto à expectativa de um desfecho menos dramático está posto. Contudo, este olhar para além do catastrofismo não exclui o reconhecimento da existência de sérios entraves. Beirando o ingresso num novo milênio, fica patente que os princípios traçados na D.U.D.H., cinco décadas após sua assinatura, acusam grave estado de debilitação.

A voracidade com a qual as economias dominantes têm feito vingar seus projetos deixa um rastro de inquestionável destruição, tanto na esfera ambiental,

quanto na realidade social. Os dados colhidos por organizações ambientalistas atestam feroz ataque à natureza, a ponto de o desmatamento de áreas florestais registrar o atingimento de percentuais quase inimagináveis, a saber: a Ásia destruiu 88% de suas reservas e a Europa, 62%. A perda de qualidade do ar acusa índices cada vez maiores. Os Estados Unidos, tão empenhados em proteger a saúde de seus cidadãos, quanto cultores do “politicamente correto”, são responsáveis por lançarem para a atmosfera 33% do monóxido de carbono liberado pelo planeta. Menos alarmante não é o drama social no qual proliferam legiões de excluídos dos mínimos direitos. A fome e o desemprego disputam pelo primeiro lugar no elenco das vicissitudes humanas. Se alguns vírus, até então de efeito letal, foram controlados pelo avanço das pesquisas, outros surgiram com alcance devastador, a exemplo do que se pode avaliar nas duas recentes décadas: a AIDS, Ebola, Hantavírus, além do fato de outras doenças que já haviam sido controladas reaparecerem com pleno vigor, como ocorre com a cólera e a tuberculose.

A *cultura da violência* parece, pois, seguir em direção à construção de um mundo no qual possa ser protagonista soberano o regime da *concomitância das assimetrias*. Nessas *assimetrias* estão, concomitantemente, segmentos variados, tanto em habilitação quanto em competência, sob o jugo de um nivelamento que tende a neutralizar as antigas tensões típicas de uma sociedade de classes. Não se deseje, com isso, afirmar, na realidade presente, a inexistência de tais classes. Todavia, suas históricas diferenças são agora neutralizadas por um processo de destituição dos valores, das hierarquias e das ritualizações.

A própria retórica em torno da globalização (ou “mundialização”, segundo o jargão europeu) serve para mascarar a efetiva estratégia da segregação étnica e do confinamento espacial. Como parte ativa de um processo perverso, é oferecido o consolo pelo direito a algum tipo de consumo. Ocorre, porém, que, conscientemente ou apenas intuitivamente, segmentos, tribos, gangues, torcidas, entre outros ajuntamentos, dão, à sua maneira, respostas ásperas, violentas, enquanto, no topo da pirâmide se situam olhares sistêmicos que, às populações, querem fazer crer, como naturais e inevitáveis, os horrores cotidianos. Na esteira, portanto, da “concomitância das assimetrias”, a *cultura da violência* assume uma forma legitimada, o que nos sintoniza com o pensamento de Jacques Lenhardt:

“A questão da violência não representa, pois, tanto uma questão de descrição – mil vezes nós fizemos o balanço de sua presença; todos os dias ela nos é

mostrada e até exibida, com uma perturbação complacente, pela mídia, a imprensa, a televisão. A questão da violência está em sua legitimação.”¹⁶

A *legitimação da violência* de que nos fala Leenhardt não constitui um problema apenas pelo fato de a face da violência ficar exposta e ao nosso redor, a ponto de tornar-se familiar. Transforma-se num grave acontecimento, na medida em que seu efeito irradiador pode adquirir contornos epidêmicos e, assim, disseminar-se em meio àqueles que dela estariam a salvo. O próprio sentimento de horror que tenhamos frente a uma cena chocante e pavorosa pode indiciar, em nós, a existência de possível predisposição a tais atos. É, pois, bastante lúcida a análise de Ronaldo Lima Lins:

“O exercício de horror proveniente dos múltiplos exemplos alardeados pelos veículos de divulgação (...) encontra eco em nossos sentimentos, (...) está em nosso psiquismo (...). A repulsa com que tomamos conhecimento de suas ações é também, em parte, o receio de que o terror se nos haja incorporado como a pele que carregamos para nos proteger /.../”.¹⁷

A violência e a crueldade

Um aspecto cuja abordagem sobre o tema da violência não pode deixar de merecer registro diz respeito às fronteiras conceituais e operacionais que impedem a associação entre o exercício da violência e a prática da crueldade. Ainda que, em muitas situações, possa haver contaminações nas formas de expressão de uma e de outra, um dado de especificidade se mostra elucidativo para a devida diferença: o conhecimento. Enquanto a violência resulta da irracionalidade, a crueldade deriva de uma mente que a constrói passo a passo. A crueldade, portanto, tem raízes gnosiológicas ancoradas a um *poder*. Neste sentido, podemos deduzir que a crueldade é a violência arquitetada pelo saber que rege um poder, seja este qual for. A compreensão correta dessa equação não constitui algo novo, se lembrarmos-nos, por exemplo, dos tratados medievais sobre como conduzir um interrogatório, mediante a administração da tortura, ou mesmo a descoberta da fissão do átomo cuja consequência é a construção da bomba atômica.

Nenhuma sociedade deixou de canalizar para o mal o conhecimento produzido, em princípio, para o bem. Quando destituída de conhecimento, a face da crueldade é transformada no rosto da barbárie. Nesse ponto, talvez, se chegue ao desafio central de nossos dias. No regime da *concomitância das assimetrias*, como em nenhuma outra época, temos a violência e a crueldade tão

próximas quanto distantes. Próximas estão porque ambas imprensam o cidadão comum em dupla direção: seja como refém da violência proliferante nas ruas, vitimado por assaltos, roubos, estupros, assassinatos e seqüestros, seja na condição de também refém de políticas econômicas que lhe subtraem os minguados salários. Por outro lado, a violência e a crueldade se revelam distantes, em face do não-atrelamento direto ente os responsáveis de uma e os de outra. Elas atuam em áreas distintas e por mecanismos diferenciados, embora não se possa deixar de reconhecer os elos que unem a violência procedente de desajustes sociais e morais à crueldade exercida por segmentos das elites econômica e política. O ponto de encontro entre as duas faces do mal redundou no surgimento dos atentados terroristas, tendo no seu planejamento a crueldade e na sua execução a violência. Enfim, a ignorância é tão próxima da violência, quanto o conhecimento pode ser parceiro da crueldade. Nesse particular é bastante esclarecedora a afirmação de Antonin Artaud:

“A crueldade é antes de mais nada lúcida, é uma espécie de direção rígida, submissão à necessidade. Não há crueldade sem consciência, sem uma espécie de consciência aplicada. É a consciência que dá ao exercício de todo ato da vida sua cor de sangue, sua *maneira* cruel, pois está claro que a vida é sempre a morte de alguém.”⁸

Como a crueldade, diferentemente da violência, se alimenta da astúcia, reconhecer sua utilização requer aguçada educação perceptiva. A crueldade é tão mais eficaz na sua aplicação, quanto menos se fizerem visíveis seus efeitos. Ou ainda, que até se possam detectar as conseqüências, mas não a identificação do que as produz. Assim, a crueldade, como processo de autodefesa, criou um véu a encobrir a verdade sobre as coisas do mundo. A construção desse véu tem sido a estratégia responsável pela espantosa rede de manipulação das consciências, num nível de sutileza até então jamais presenciado, a ponto de deixar inteiramente isoladas as vozes críticas que tentam articular o processo de desvelamento.

No aspecto mais profundo do jogo da manipulação, a democracia e a liberdade estão sendo transformadas em simples construções retóricas, na medida em que, entre sujeito e realidade, não se situa mais a verdade como suporte da consciência do ser no mundo.

A crueldade, no caso das estratégias de manipulação, não consiste em controlar ou deformar as informações, mas sim em inviabilizar a aquisição de

processos cognitivos, capazes de gerar consciências livres e questionadoras. Isto significa dizer que a crueldade, em âmbito sistêmico, é o princípio norteador dos modelos educacionais – quadro ainda mais agravado em países de economia emergente –, seja a partir da definição dos conteúdos programáticos com perfis eminentemente técnicos, seja na substituição da formação intelectual dos professores por meros instrutores e, por fim, o banimento dos valores éticos com os quais se erigia a educação em outros tempos. A ausência de conteúdos vigorosos, a inversão de valores no relacionamento professor / aluno, a total desritualização e dessacralização do que pudesse ser a experiência do ser com o saber findam por instituir a escalada da irracionalidade cujo poder de irradiação e de contaminação põe em sério risco a criticidade do corpo societário, comprometendo, de modo irreversível, o próprio sentido de democracia, como alerta Christopher Lasch:

“O que a democracia requer é o vigoroso debate público, não informações. Elas são necessárias também, é claro, mas do tipo que pode ser gerado apenas pelo debate. Nós não sabemos o que precisamos saber até fazermos as perguntas certas somente quando sujeitamos nossas próprias idéias sobre o mundo ao teste da controvérsia pública. A informação, usualmente vista como a precondição para o debate, é melhor compreendida como o seu subproduto. Quando entramos numa discussão que concentra e prende totalmente a nossa atenção, tornamo-nos ávidos caçadores de informações. Não sendo assim, nós as assimilamos passivamente – quando as assimilamos.”¹⁹

À medida que a corrosão tem origem no processo educacional, não é de assombrar o fato de as novas gerações, quando concludas à ocupação de suas funções profissionais, já se apresentarem com o perfil com o qual elas foram formadas (ou deformadas), sem se darem conta do quanto elas foram impedidas no desenvolvimento de potencial crítico e criador. Os poucos a escaparem desse aprisionamento sofrem profundas inaptações ao mundo, visto que, por um lado, percebem como tudo funciona e, por outro, não se sentem com a força adequada para a tentativa de reversibilidade, quanto mais não seja, por representarem, quantitativamente, ínfima minoria.

Como é crescente, no mundo, a diminuição de oferta de emprego, os bolsões de jovens excedentes, formados pelo modelo acima descrito, desembocam na violência organizada que se traduz, por exemplo, nas tribos dos *skinheads*, enquanto os recrutados pelo sistema se assumem como *yuppies*. Embora tão diferentes entre si, os dois grupos se unem na falta da palavra crítica, num exemplo a mais de como a contemporaneidade produz a *concomitância das assimetrias*.

Uma terceira ramificação, fruto do mesmo modelo, pode ser identificada entre os cultores aficionados pelo corpo atlético, canalizando para as artes marciais seu ideal de vida e aplicando nas ruas suas próprias leis cujo ponto de identidade é a gratuidade da violência. Os veículos midiáticos, por sua vez, a pretexto de informar o grande público exibem farto material. Sempre com a preocupação de jamais assumir qualquer posição judicativa, a revista *Veja*, por exemplo, na edição de número 1583, em 03 de fevereiro de 1999, publicou extensa matéria com o título *A Cultura do Tapão* (pp. 66-71). Na referida matéria figuram depoimentos de alguns rapazes cujo teor aqui reproduzimos:

“Já meti porrada num professor que me expulsou de sala. Voci para cima, descí a mão. Eu não queria matar ele e por isso só dei uns tapas” (19 anos);

“Depois que eu jogo no chão, é show. Boto o joelho no peito e dou um monte de socão na cara. O objetivo não é machucar, é brigar. Mas é impossível conter a vontade de deixar marca” (19 anos);

“Já perdi conta de quantos eu ‘apaguei’ em brigas de rua. Meu cachorro, o ‘Zé’, é que nem eu, pode matar outro cachorro com uma só dentada. Olha só as cicatrizes dele” (21 anos);

Não bastasse a divulgação de tais confissões, a reportagem (?) ainda se dá a tarefa de colher de algumas moças o que elas pensam a respeito dos *heróis da violência*:

“Eu me sinto mais segura com os meninos do jiu-jitsu. Tem garotas que gostam de homens bonitos, outras de rapazes com carro zero. Eu gosto dos fortes” (19 anos);

“O jiu-jitsu é que deixa os homens com o corpo mais bonito, delincado. Não troco eles por nenhum magrinho que manda flores. Até já esqueci a última vez que namorei um ‘franguinho’” (20 anos).

A publicação de tais depoimentos, desvinculada de juízos de valor, só faz alimentar o imaginário de quem se inclina a figurar na vitrine da violência, na razão direta em que a divulgação enfatiza o culto a um tipo de auto-afirmação, esvaziado de qualquer ideário voltado para a construção positiva da vida. A quem interessa a veiculação desse tipo de matéria? Quem lucra com ela? Por outro lado, a origem do problema não reside na existência em si das artes marciais cuja tradição é milenar mas naquilo que em nome delas se propaga.

Não está em questão a construção escultural do corpo que, como é sabido, desde a Antigüidade Clássica representa um valor e um sentido estéticos. O problema, no contexto presente, se deve ao fato de grande parte dos jovens a procurar tais práticas "esportivas" usá-las para fins delituosos, o que se agrava em face do aumento descontrolado de academias, além de estas recrutarem quem bem as procure. A título apenas de informação, é interessante registrar que, no Brasil, há mais de mil academias das quais seiscentas instaladas no Rio de Janeiro. É sabido que somente em Buenos Aires existem seiscentas livrarias. O Brasil, com sua vasta territorialidade não chega sequer a esse número. Ao que parece, o quadro fala por si.

Os três grupos (*yuppies*, *skinheads* e as *ganguês de atletas*), a despeito de comportamentos e objetivos díspares, se reconciliam na unificação do imaginário reacionário que redundará na proliferação de partidos de direita e de extrema-direita, fortalecendo o ressurgimento de concepções fascistas. Uns cooptados pela corrupção em variados níveis e outros agregados ao fascínio pela violência integram um cenário progressivamente ameaçador à sobrevivência da democracia, conforme alerta Jacques Julliard:

"(...) o Ocidente atravessa um momento difícil. Por toda a parte a democracia está desacreditada: às dificuldades de funcionamento do regime parlamentar, junta-se uma verdadeira bolha de corrupção que ameaça estourar em vários países, /.../".²⁰

Numa visão bastante ácida, porém repleta de verdade, Jean Baudrillard não economiza palavras para indagar a respeito da miséria espalhada pelo mundo, fruto da crueldade, de cuja culpa o sistema procura isentar-se, promovendo eventos que exploram o horror da miséria como se esta fosse produto da inexorável falibilidade humana:

"A miséria do mundo é a base do poder ocidental, sendo o espetáculo dessa miséria o seu coroarmento. A melhor prova disso é a inauguração no último andar do *Arche de la Défense* de uma exposição das mais belas fotografias de toda a miséria dos povos, com um 'buffet' suntuoso oferecido pela Fundação dos Direitos do Homem. Será de espantar que a Arca da Aliança reserve os seus espaços ao sofrimento universal, santificada pelo caviar e pelo champanhe?"²¹

A ironia que perpassa o questionamento formulado por Baudrillard expressa a exata medida com a qual os poderes constituídos formulam suas políticas à luz de um modelo gerador da crueldade. Outro aspecto igualmente

significativo se pode extrair da indagação de Baudrillard, presente na expressão “exposição das mais belas fotografias de toda a miséria dos povos”. Embora o texto não manifeste de modo explícito, não há como deixar de se compreender o que o subtexto sugere: a função ambígua de certa arte que, em nome de registrar as injustiças do mundo, promove seus criadores, proporcionando-lhes notoriedade e riqueza. Isto, no mínimo, põe o artista criticamente sob suspeita e, de igual modo, todos que a consomem. Ou não será crueldade faturar com a tematização sobre a miséria alheia? A arte-denúncia, quando transformada em mercadoria e celebração, torna inevitavelmente cúmplice do mal aquele que a cria. Também a arte, portanto, integra o vasto elenco da *concomitância das assimetrias*.

Como se vê, os impasses reservados na virada de século não dão sinais de estarem em declínio. Pelo contrário, agigantam-se, desafiando a indignação daqueles que não compactuam com a estratégia em marcha. O desafio posto se resume em detectar a brecha de poder, de modo a transformar a indignação num instrumento efetivo de luta em favor da alteração do quadro vigente. Paralelamente a essa necessidade, afigura-se forte tendência ao imobilismo, reação oriunda da desintegração dos processos de resistência. Pelo menos, no tocante à experiência brasileira, a desagregação nos chamados redutos intelectuais se faz flagrante. Trata-se de um quadro cujas causas reportam à eficiência da crueldade com que o regime ditatorial exerceu o poder. Acredito que essa observação possa incluir a experiência pela qual passam os demais países latino-americanos. O entendimento mais profundo dessa questão merece um capítulo específico.

Os efeitos culturais da crueldade

O isolamento das vozes críticas, fruto do exercício da crueldade em escala sistêmica, a exemplo do que as ditaduras promoveram, abriu, em fins dos anos 70, espaço para a intensificação da construção narcísica da *aventura pessoal*²³. Cada qual, ingênua ou astutamente, achou-se portador de uma história individual, merecedora, portanto, de ser partilhada com leitores. Estes, por sua vez, destituídos de projetos existenciais mais ousados, e de investimentos intelectuais mais vigorosos, imediatamente se sentiram contemplados pela inundação de *narrativas novelístico-memorialistas*²³ ou, no campo da ficção, com o selo de *romance-reportagem*. Como o conteúdo de tais *memórias* (e, em outros casos, de *biografias ficcionalizadas* ou não) vinha recheado de atmosfera *democrática*, sob o modelo de uma discursividade jornalística, logo se entronizou a relação entre

História, jornalismo e ficção. Estava, desde então, consolidada no Brasil, em caráter institucional, a nova figura do *escritor-jornalista* e, por contaminação, o perfil estético-literário dominante.

Com o propósito de tornar transparente o que está sendo sinalizado, esclareça-se que não há problema algum no fato de um jornalista ser escritor ou este acumular a função daquele. Afinal, Machado de Assis, entre tantos outros exemplos nacionais e estrangeiros, bem soube operar a diferença de registros. Quando escrevia uma crônica, Machado lançava mão de uma estratégia discursiva que não se confundia com aquela posta a serviço da construção de um conto ou de um romance. O autor tinha bem claros para si o objetivo e a destinação das coisas. O que, efetivamente, se constituiu num problema de sério e grave alcance para o padrão cultural brasileiro é a falsificação dos paradigmas de qualidade, acabando por revelar-se conveniente tanto para alguns segmentos da esquerda, quanto para a sempre coesa direita. Esta faturava o *marketing* da *redemocratização*; aqueles se aproveitavam do teor *denunciante*, chamando a atenção do público classe média, a fim de, junto a este, promoverem a *fatura política*. No meio do fogo cruzado, multiplicava-se, de modo já incontrolável, um certo *gosto* por tudo que representasse linguagem direta e, preferencialmente, associada a conteúdos eminentemente factuais, tendo na estetização televisiva o grande tentáculo disseminador²⁴. O alto investimento nesse novo modelo cultural fez cair em descrédito a importância da absorção de formulações teóricas, culminando no desmoronamento institucional do saber acadêmico, agravado pelo ingresso cada vez mais acentuado de uma safra de perfil tecnicista.

Como resultado final do que criticamente quer significar o parágrafo anterior, obtém-se sofisticado esquema produtor de violência cultural sob a forma variada de literatura enganosa, de teatro inexpressivo, de cinema inconsistente, de música aeróbica e por aí afora. Tudo devidamente articulado pela crueldade de um atrelamento entre as esferas governamentais – encarregadas de traçar políticas educacionais, culturais e econômicas – e os segmentos da indústria do entretenimento, firmando-se entre ambos um pacto de nivelamento abastardado que atinge os tempos atuais de modo a torná-los esvaziados de qualquer mínimo rastro de criticidade. Ou seja, é acionada, nos altos escalões da sociedade, a máquina da crueldade, geradora dos “produtos” para, nos baixos escalões, serem difundidos e consumidos sob a forma de *cultura da violência*. Até aqui esse esquema se vem configurando como um crime perfeito. Pelo menos, na existência cotidiana, têm sido neutralizadas as vozes críticas

sob os mais diferentes processos de controle, entre os quais se situam demissões, perseguições, campanhas difamatórias e ridicularizadoras contra todos que procuram reverter o quadro.

A questão última é saber até quando e em que condições a fórmula vigente resistirá. Afinal, nenhuma sociedade pôde, até então, sobreviver em patamares qualitativos crescentes, sem o contraponto da consciência crítica e questionadora cuja construção só admite ser erigida no convívio permanente entre o ser e o conhecimento, orientados ambos para a criticidade. Um corpo societário predominantemente manipulado pelo regime da imbecilização pode vir a tornar-se, a médio prazo, um entrave para a própria solidificação do mercado que, na contrapartida, se esmera em oferecer produtos tecnologicamente cada vez mais sofisticados. Ai, talvez, resida o início do chamado efeito *bumerangue*, ou seja, o modelo neoliberal globalizante, atado ao processo instaurador do regime da *concomitância das assimetrias*, perceber-se, num futuro próximo, imobilizado por seus próprios meios. A propósito, a observação do geógrafo e cientista social Milton Santos é bastante oportuna:

“Assim se instalam, ao mesmo tempo, não só as condições do maior lucro possível para os mais fortes, mas, também, as condições para a maior alienação possível, para todos. Através do espaço, a mundialização, em sua forma perversa, empobrece e aleija.”²³

Igualmente investido de uma percepção aguçada, embora ambientada ficcionalmente nos primeiros momentos de ascensão do nazismo, Alberto Moravia inicia um de seus romances (1934), escrito em 1982, com uma provocante, ameaçadora e profética pergunta: “É possível viver no desespero sem desejar a morte?”. Se transportada para séculos anteriores, a pergunta não faria o menor sentido. Em outras épocas da História, o significado do desespero trazia consigo a inevitável aceitação da morte como compensação possível de estancar o atroz sofrimento imposto por alguma situação radical da vida. A contemporaneidade, porém, com sua engenhosa sutileza, foi capaz de revestir o horror com o manto da suavidade e, assim, poder iludir o senso comum, pelo banimento da criticidade e pela recompensa gozosa advinda do prazer de consumir (ou de estar sendo coadjuvante na construção de uma superpotência). Deste modo, o desespero migrou para os segmentos aparelhados criticamente que, a despeito de viverem confinados, não abdicam do direito de continuarem engajados no compromisso de uma ação transformadora. Para estes, o desespero deve estar a serviço do estado de

vigília, sempre com a crença inabalável de que resta uma fresta pela qual possa passar a palavra proibida. Escondido em meio à astúcia corrosiva instauradora do primado da crueldade e à *cultura da violência* pelo primado fomentada, afigura-se um lugar da metamorfose possível onde se reinventa *paixão* de viver, apesar do desespero. Quase dialogando com o narrador-personagem de Alberto Moravia, mostra-se preciosa a reflexão do cientista político Roberto Mangabeira Unger:

"(...) A experiência central do desespero encontra-se na sobreposição de dois eventos: uma incapacidade de reconciliar nossa necessidade e nosso temor pelos outros e uma convicção de que nossas circunstâncias básicas no mundo tornam essa reconciliação impossível. Quando nos desesperamos, experimentamos a inexistência da liberdade básica, que consiste na capacidade de atuar sobre concepções alternativas de nossas relações imediatas com outras pessoas. /.../"²⁶.

Ao eleger a incapacidade de reconciliação como a inércia fatal decorrente do desespero, Unger sinaliza para o perigo crescente de um quadro no qual o sentido da vida, para os desafortunados, se torne nada além de uma remota lembrança. Já outros para os quais a visibilidade da miséria alheia não passa de uma paisagem desconfortante acreditam poderem substituir o enfrentamento do desespero pela compensação advinda da capacidade do que podem consumir. Os cruzamentos e as dissimulações entre desespero, consumo e violência impõem uma abordagem à parte.

A violência e o consumo

Analisar as conexões (por associação e por oposição) entre desespero e consumo, bem como suas inter-relações com a propagação da violência, exige criteriosa reflexão, principalmente pelo perigoso entredamento que permite graves deformações, dependendo da perspectiva crítica de quem sobre o tema teça considerações. Para um ensaísta como Néstor García Canclini,²⁷ diferentemente de posições assumidas em publicações anteriores, o consumo se torna um novo parâmetro para a conquista da cidadania. Não bastasse a desqualificação do que, por si, a proposta "teórica" encerra, sua formulação é ainda mais insustentável, na medida em que o autor a expô-la é um argentino radicado no México, ou seja, trata-se de um "intelectual" que, nascido e criado no Terceiro Mundo, parece ignorar as profundas vicissitudes com as quais as sociedades latino-americanas convivem desde os tempos de fundação.

Fazer-se a apologia ao furor consumista implica apostar na perigosa espiral da violência, quanto mais não seja em razão da intensa assimetria verificável entre os que tudo têm e os que a nada, sequer, podem aspirar. Se a distância entre os bem-aquinhoados e os marginalizados não consegue esconder a perversidade dos segmentos que para isso contribuem, também não é menos perceptível à consciência crítica a falácia em torno do fato de que o aprimoramento da democracia passa pela existência dos órgãos de defesa do consumidor, conforme sugere Canclini. É claro que não se está ignorando a necessidade de eles estarem à disposição de quem desse recurso necessite. Na verdade, deseja-se destacar que, ao contrário do que certas vozes procuram sedimentar, não há obrigatoriamente, entre democracia e defesa do consumidor, uma relação de causa e efeito. O aprimoramento da cultura política deriva, essencialmente, da capacidade de o indivíduo pensar e agir criticamente. Se, entretanto, esse fundamento lhe é subtraído, não haverá de ser pelos mecanismos jurídicos que ele virá a exercer, com autonomia, a democracia. A cidadania, contrariamente ao que pensa Canclini, vai muito além de uma indenização, por cobrança judicial, em função de o cidadão haver sido lesado na compra, por exemplo, de um liquidificador. Cultura política não se confunde com defesa de interesses. Ressarcimentos ou indenizações, mesmo quando reconhecidamente justos, estão atrelados muito mais ao fascínio engendrado pelo capital do que associados à redenção do ser.

Outro argumento a contribuir para a disjunção entre cidadania e consumo se refere à questão do emprego. Quem considera que o aumento do consumo, amplia invariavelmente a oferta de emprego demonstra, na melhor das hipóteses, acentuado grau de ingenuidade. É simples compreender a falta de correlação entre eles. Para isso, é suficiente registrar o que a própria realidade por si evidencia. Há na última década do século XX um número muito superior de consumidores do que havia na década anterior. No entanto, é também, nessa mesma década, muito superior o número de desempregados do que era verificável no passado, seja por aferição proporcional, seja por avaliação aritmética. A explicação é simples: o crescimento da demanda impõe aos sistemas de produção o uso de um tempo cada vez mais veloz de modo a atender o mercado; daí que, em lugar de multiplicarem-se os empregos, compram-se máquinas. Além da eficácia, as máquinas exigem, para sua manutenção, um custo muito abaixo do que é criado pelos encargos sociais. Isto quer, portanto, dizer que, havendo prosperidade ou crise, os empregos estão condenados à escassez. Tem sido esta a razão perversa a comandar os destinos da Sociedade Industrial.

Pelo exposto, pode-se deduzir que é eticamente inaceitável e moralmente condenável a concepção pragmática que a associação entre consumo e cidadania possa sugerir. Essa vinculação induz à idéia de que o sujeito se subordina aos apelos do *objeto*, o que de resto significa a consolidação de tudo que o mundo da publicidade apregoa. A democracia, sob tais parâmetros, finda por tornar-se um ideário aprisionado pelo conceito de *mercadoria*.

Mais um aspecto meritório de registro contra o primado do consumo diz respeito à crueldade aplicada sobre todos que do consumo estão alijados, por não disporem das condições mínimas de sobrevivência digna. A esses é mostrada uma realidade fascinante que só podem conhecer por via indireta, através da intermediação de um vidro: seja no lado de fora de uma vitrine, seja na colorida tela de um aparelho de televisão. Tudo é dado a ver de modo exuberante e convidativo. Por outro, tudo lhes é proibido. Inegavelmente, há uma estreita relação entre a intensificação da crise econômica e publicidade. É sabido que a classe média tende a refrear seus impulsos consumistas sempre que se sente ameaçada por políticas econômicas desfavoráveis. Cientes desses mecanismos, os agentes de produção destinam mais verbas para a publicidade, a fim de, pelo assédio permanente, reforçar no consumidor o desejo e, assim, manterem sua expectativa de lucro. Para tanto, os agentes de produção descontam os custos da publicidade nas suas folhas de pagamento, fazendo aumentar a espiral do desemprego, o que representa o surgimento de progressivos índices de famílias condenadas ao desespero. A reboque de tais flagelos sociais, instala-se a atmosfera propícia para a irradiação da violência, somando-se aos desvios decorrentes de surtos psíquicos, cada vez mais correntes onde se acentuam as desigualdades e a perda de potencial crítico.

A título de ratificação e de conclusão a respeito do que foi objeto de análise em parágrafos anteriores, cabe um arremate: admitir a idéia de que a inserção crescente de segmentos na esfera do consumo aprimora a qualidade de vida do corpo societário é um sofisma. Deixaria de sê-lo se ao aumento de consumidores correspondesse a diminuição dos desafortunados. Todavia, o modelo implantado produz um número infinitamente maior destes em relação àqueles. Assim tem sido. O problema é que as estatísticas veiculadas pelos mais diferentes órgãos de pesquisa, a braços com a astúcia da manipulação, quantificam os índices referentes aos emergentes do consumo, enquanto silenciam sobre o destino dos naufragos do *Titanic* neoliberal.

Números recentes dão conta da existência de um bilhão de desempregados no mundo, quer dizer, o modelo que caminha ferozmente para a hegemonia

está condenando à anomia total 1/6 da população planetária, perfil ainda mais agravado quando ao desemprego se soma a fome. A propósito de tal grave questão, são enfáticas as palavras de Edgard Morin:

“É tecnicamente possível alimentar todo mundo e ajustar a economia. Apesar disso, a destruição do excesso da produção agrícola europeia é considerada normal enquanto a África morre de fome. É necessário aumentar a consciência da nossa cidadania mundial /.../”²⁸

Por outro lado, não mais que 500 pessoas, em todo o mundo, detêm fortunas incalculáveis com as quais brincam de roleta russa no sobe-desce da cimbada dos mercados de capitais. Sentindo-se acima do bem e do mal, os promotores do flagelo social parecem ignorar o que possa vir, como resposta em bloco, dos integrantes da *miséria globalizada*. Por muito menos, na primeira metade do século XX, houve duas Guerras Mundiais.

As guerras localizadas que se sucedem desde o início da segunda metade do mesmo século, nas mais diferentes regiões, não são, por outro lado, mais remédio para recrutamento de desempregados, porque também no campo bélico a tecnologia ocupou o lugar das legiões dos antigos e ingênuos soldados. Em matéria publicada pelo *Jornal do Brasil*, constava a seguinte informação:

“Segundo cálculos do Unicef, apenas 1% do total gasto em armamentos por países desenvolvidos – cerca de 680 bilhões de dólares – seria suficiente para garantir água potável e saneamento básico a todas as casas do planeta, ou para escolarizar todas as crianças que hoje não têm acesso ao ensino básico. Atualmente, há cerca de 1 bilhão de analfabetos no mundo, dos quais dois terços são mulheres.”²⁹

A miséria se multiplica em velocidade incontrolada em todas as grandes cidades, em todos os países, por todos os Continentes. Uma coisa é certa a construção sistêmica na qual a crueldade é seu fundamento não dá sinais de abrandamento. Por sua vez, a violência dela decorrente segue igual caminho. Que fantasmagórico quadro estará reservado para as próximas décadas? Quais os efeitos disto sobre a qualidade de vida que parece caminhar assimetricamente, em relação aos bens materiais produzidos pela sofisticação da técnica?

Indiscutivelmente, o corpo societário se vê diante de uma encruzilhada que está a exigir inadiável escolha: fazer-se cúmplice dos deleitosos (ou delituosos?) benefícios realimentadores da serpente, ou assumir-se eticamente

integrante da resistência até onde ela possa alcançar. Em meio ao dilema que, seguramente, não tenha mais tempo para prorrogá-lo, imenso contingente omissivo, submisso e desparelhado de conhecimento vigoroso insiste em fingir haver encontrado, na compulsão consumista, o reino da felicidade suprema, até o momento em que a desgraça inesperada ceifa o cotidiano, atingindo-o na sua irremediável futilidade. Ali, diante da fatalidade invasora e indesejada, tudo desmorona. Tudo se esvai, sem sequer poder viver e compreender a dimensão de sua própria tragédia. A vivência trágica, desde os ensinamentos firmados pelos gregos, pressupõe a capacidade de o herói reconhecer-se no erro, razão por que lhe é indissociável o *conhecimento*. Uma vez mais recorremos ao depoimento de Edgard Morin:

“Sim, precisamos de uma democracia cognitiva na qual os cidadãos decidam sobre grandes questões, já que estas estão cada vez mais sendo entregues a especialistas. Mas democracia exige uma reforma no pensamento, capaz de articular o conhecimento.”³⁰

A aposta no conhecimento é o único instrumento possível para a transformação e humanização do mundo. Os divorciados do saber humanístico se tornam apenas massa de manobra, tão facilmente recrutáveis para as mais mesquinhas ações, quanto corriqueiramente descartáveis pela absoluta inexpressividade de suas existências.

Enfim, *o ovo da serpente* foi deixado no ninho da sociedade contemporânea. Mas também, no seu mesmo interior, um olho, à espreita, pela fina membrana, observa atentamente os movimentos daqueles que se deslocam sofregamente de um lado para o outro, em meio ao turbilhão e ao frenesi de uma antividua que insiste em ignorar o horror, na esperança de passar incólume, à margem do enfrentamento de um inevitável agônico fim.

Rio, setembro / dezembro de 1998

Notas

1. *Dicionário de ciências sociais*. (1987). p. 302.
2. CHOMSKY, Noam. *A minoria próspera e a multidão inquieta*. (1997). p. 124.
3. Entrevista publicada pelo jornal *O Globo*, na edição de 16/01/1998.
4. BAUDRILLARD, Jean. *As estratégias fatais*. (1996). p. 37. Igualmente significativas à construção desse olhar crítico, são as obras de Guy Debord *A sociedade do espetáculo e comentários sobre a sociedade do espetáculo* e o de Pierre Fougeyrollas *A Filosofia em questão*. (cf. Bibliografia).
5. A título de esclarecimento, desenvolvi a reflexão em torno da construção da criticidade do olhar em dois ensaios cujos títulos são "A cultura do olhar" e "O vigor do sentido contra o devaneio obscurantista" (cf. Bibliografia).
6. A expressão entre aspas, de certo modo, recupera o conceito de "violência legítima", principalmente formulado por Hobbes e, séculos após, retomado por Max Weber.
7. TOFFLER, Alvin. *Previsões & promissas*. [s.d.]. p. 161. (cf. Bibliografia).
8. *Idem*, *Op.cit.*, p.161.
9. Refiro-me aos textos "O poder e suas máscaras" e "As macroáreas do poder" (cf. Bibliografia). Nesses, em função do primeiro quinquênio dos anos 90, e à luz dos novos acontecimentos político-econômicos sinalizados por aqueles tempos, procurei traçar um mapeamento crítico, no tocante às transformações ditadas pela sofisticação que passou a redefinir a atuação do poder, em âmbito planetário.
10. SADER, Emir. Apresentação. In: RAMONET, Ignacio. *Geopolítica do caos*. (1998). pp. II-III. À respeito da presente questão, não é menos expressiva, sob o ponto de vista crítico, a contribuição prestada por Noam Chomsky nas suas mais recentes publicações no Brasil: *Novas e velhas ordens mundiais, Os caminhos do poder: reflexões sobre a natureza humana e a ordem social e Um olhar sobre a América Latina*, coletânea de entrevistas concedidas por Chomsky a Heinz Dieterich (cf. Bibliografia).
11. RAMONET, Ignacio. *Op.cit.*; (1998). p. 132. A propósito da sangrenta guerra que envolveu a antiga Iugoslávia, é extremamente revelador o relato de Jacques Julliard no livro *O fascismo está voltando? (a queda do comunismo e a crise do capitalismo)*. (cf. Bibliografia).
12. BAUDRILLARD, Jean. *A ilusão da fim: ou a greve dos acontecimentos*. (1995). p. 168.
13. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. (1992). p. 24.
14. Para o aprofundamento desse tema, recomenda-se a leitura de *Peuerbach* as mudanças do poder, de Alvin Toffler [s.d.]. (cf. Bibliografia).
15. No tocante à análise desse tema, são elucidativas as leituras de *Cosa nostra, o juiz e os homens de letra*, de M. Padovani e Giovanni Falcone, bem como o livro de Claire Sterling, *A máfia globalizada: a nova ordem mundial do crime organizado* (cf. Bibliografia). Sterling, com base em criteriosa pesquisa, entre outros dados, afirma que só o tráfico de drogas movimentou mais de meio trilhão de dólares por ano. Maior ainda é o montante do capital circulante na ordem financeira mundial que resulta do tráfico de armas. Outro tanto deriva da exportação ilegal de matérias-primas (petróleo, madeira, titânio, césio, estrôncio, urânio e plutônio). Em 1992, ainda segundo fontes da autora, essas exportações foram responsáveis pela soma de 20 bilhões de dólares. O quadro, portanto, parece explicar, com inofensável evidência, a violência econômico-financeira que sustenta o mundo das aplicações, bem como as permanentes oscilações nas bolsas de valores de todo o mundo, levando as economias principalmente dos países periféricos à insolvência, o que repercute diretamente na qualidade de vida dessas populações, em função das baixas de investimento na área social.
16. LIENHARDT, Jacques. "O que se pode dizer da violência?" (1990). p.14. Trata-se de uma reflexão que serviu de prefácio para o livro *Violência e literatura*, de Ronaldo Lima Lins. Dos ensaios constantes dessa publicação, consideramos de igual relevância para o tema aqui proposto: "O conceito de morte na era da atrocidade" (pp. 29-42); "Um novo personagem: o homem violento" (pp. 43-54) e "Poder e sexualidade" (pp. 55-68). (cf. Bibliografia).
17. LINS, Ronaldo Lima. *Novo amigo feroz: breve história da "felicidade" na expressão contemporânea*. (1993). p.125.

18. ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. (1993). p. 100.
19. LASCH, Christopher. *A rebelião das elites e a traição da democracia*. (1995). p.190.
20. JULLIARD, Jacques. *O fascismo está voltando? (a queda do comunismo e a crise do capitalismo)*. (1997). p. 15.
21. BAUDRILLARD, Jean. (1995). p.103.
22. Remeto a análise dessa questão para a leitura do artigo de Gilda Korff Dieguez "Narciso ontem e hoje", presente nesta revista. Igualmente, não podem ser ignoradas as obras *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de declínio*, *Haver narcisismo* e *A máquina de Narciso: televisão, indivíduos e poder no Brasil*, respectivamente de Christopher Lasch, Aluísio Menezes e Muniz Sodré (cf. Bibliografia).
23. Obviamente, o emprego desse rótulo fixa demarcações qualitativas profundas entre, por exemplo, a obra de Graciliano Ramos *Memórias do cárcere* e *O que é isso, companheiro?*, de Fernando Cabera.
24. A propósito desse tema, é uma fonte de referência crítica significativa o livro de Muniz Sodré *O monopólio da fala* (cf. bibliografia), principalmente o capítulo "A violência do modium".
25. SANTOS, Milton. *Técnic, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. (1997). p. 33.
26. UNGER, Roberto M. *Paixão: um ensaio sobre a personalidade*. (1998). pp. 172-173.
27. CANCLINI, Néstor García. *Comunidades e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. (1995).
28. Entrevista concedida por Edgar Morin ao suplemento da *Folha de S. Paulo*, na edição de 12/12/1993.
29. Matéria publicada por correspondente internacional sob o título "Aos pobres, nada: ajuda econômica de países ricos é a menor em 45 anos" (*Jornal do Brasil* - 22/07/1997).
30. Idem à nota 28.

Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE, J. A. *Instituição e poder: a análise concreta das relações de poder nas instituições*. Rio de Janeiro, Graal, 1980.
- AMORETTI, Rogério (Org.) *Psicanálise e violência: metapsicologia - clínica - cultura*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto / Unesp, 1996.
- ARISTÓTELES. *A ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo, Abril Cultural, 1973. Col. Os Pensadores.
- ARTAUD, Antonin. "Cartas sobre a crueldade". In: ———. *O teatro e seu duplo*. Trad. Teixeira Coelho. São Paulo, Martins Fontes, 1993. pp. 99-102.
- BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Trad. Antônio Tránsito e Ari Roitman. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos escabrosos*. Trad. Estela dos Santos Abreu. São Paulo, Papirus, 1990.
- . *A ilusão do fim: ou a greve dos acontecimentos*. Trad. Manuela Torres. Lisboa, Terramar, 1995.
- . *As estratégias fatais*. Trad. Ana Maria Sherer. Rio de Janeiro, Rocco, 1996.
- . *O crime perfeito*. Trad. Silvana Rodrigues Lopes. Lisboa, Relógios D'Água, 1996.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Campus, 1992.
- CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Trad. Maurício Santana Dias e Javier Rapp. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1995.
- CHOMSKY, Noam. *Novas e velhas ordens mundiais*. Trad. Brasília, São Paulo, Scritta, 1996.
- . *O que o Tio Sam realmente quer*. Trad. Brasília, UnB, 1996.
- . *Segredos, mentiras e democracia*. Trad. Brasília, UnB, 1997.
- . *A maloria próspera e a multidão inquieta*. Trad.

- M.G.F. Perpétuo UnB, 1997. _____, *Os caminhos do poder, reflexões sobre a natureza humana e a ordem social*. Trad. Porto Alegre, Arumed, 1998. _____, *Um olhar sobre a América Latina: entrevistas com Heinz Dieterich*. Trad. Luiz Ricardo Leitão. Rio de Janeiro, Oficina do Autor, 1998.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo e comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- Dicionário de ciências sociais* (vol. 1). 2ª ed. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Trad. Lúcia M. Pondé Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1986.
- FOUGEYROLAS, Pierre. *A filosofia em questão*. Trad. Roland Corbisier. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo, Abril Cultural, 1978. Col. Os Pensadores.
- GONZAGA, Drauzio. "As reivindicações liberais: da fisiocracia à fisiologia – algumas provocações a propósito da crise política e econômica do neo-liberalismo". In: VÁRIOS. *Comum 11*. Rio de Janeiro, FACHA/OHAEC, 1998. pp. 91-99.
- HALIMI, Serge. *Os novos cães de guarda*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Vozes, 1998. Col. Zero à Esquerda.
- JULLIARD, Jacques. *O fascismo está voltando? (a queda do comunismo e a crise do capitalismo)*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Vozes, 1997.
- KENNEDY, Paul. *Preparando para o século XXI*. Trad. Waltensir Durra. Rio de Janeiro, Campus, 1993.
- LASCH, Christopher. *A rebelião das elites e a traição da democracia*. Trad. Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro, Ediouro, 1995. _____, *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Trad. Ernani Pavanelli. Rio de Janeiro, Imago, 1985.
- LATOUCHE, Serge. *A acidificação do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Trad. Celso Mauro Pacionik. Petrópolis, Vozes, 1994.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. "Os desafios da informatização". In: LEÃO, Emmanuel Carneiro e outros. *A máquina e seu avesso*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1987. pp. 3-23.
- LEENHARDT, Jacques. "O que se pode dizer da violência?". In: LINS, Ronaldo Lima. *Violência e literatura*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990. pp. 13-17.
- LINS, Ronaldo Lima. *Nossa amiga feraz: breve história da "felicidade" na expressão contemporânea*. RJ, Rocco, 1993. _____, *Violência e literatura*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- LUCCHESI, Ivo. "O poder e suas máscaras". In: VÁRIOS. *Revista da Universidade Veiga de Almeida* (vol. 4). Rio de Janeiro, UVA, 1993. pp. 19-27. _____, "As macroáreas do poder". In: VÁRIOS. *Cadernos 2*. Rio de Janeiro, FACHA/OHAEC, 1995. pp. 24-32.
- _____. "A cultura do olhar". In: VÁRIOS. *Cadernos 3*. Rio de Janeiro, FACHA/OHAEC, 1995. pp. 49-62. _____, "O vigor do sentido contra o devaneio obscurantista". In: VÁRIOS. *Aquila* (1). Rio de Janeiro, UVA, 1997. pp. 137-164.
- MENEZES, Aluísio. *Haver narcisismo*. Rio de Janeiro, Aouta, 1991.
- MORIN, Edgar. *Morte e consciência*. Trad. _____.
- MORAVIA, Alberto. *1934*. Trad. Udine Thuz de Macedo. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.
- PADOVANI, M. et FALCONE, Giovanni. *Cosa nostra: o juiz e os homens de honra*. Trad. Mazia D. Alexandre. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993.
- PICCARDI, Jório. "Mundialização e universalidade ou a escatologia dos direitos humanos". In: VÁRIOS. *Cadernos Encha 4*. Rio de Janeiro, FACHA/OHAEC, 1996. pp. 38-57.
- RAMONET, Ignacio. *Geopolítica do caos*. Trad. Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro, Vozes, 1998.
- SADER, Emir. "Apresentação". In: RAMONET, Ignacio. *Geopolítica do caos*. Trad. Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro, Vozes, (1998).
- SANTOS, Milton. *Técnicas, espaço, tempo: globalização e meios técnicos-científicos informacionais*. São Paulo, HUCITEC, 1997.

- STERLING, Claire. *A mística globalização: a nova ordem mundial do crime organizado*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro, Revan, 1997.
- SODRÉ, Muniz. *O monopólio da sala: função e linguagem da televisão no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- _____. *A máquina de Narciso: televisão, indivíduo e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1984.
- TOFFLER, Alvin. *Previsões & premissas*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, Record, [s.d.].
- _____. *Powershift: as mudanças do poder*. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. RJ, Record, [s.d.].
- UNGER, Roberto Mangabeira. *Paixão: um ensaio sobre a personalidade*. Trad. Renato Schaeffer e Luís Carlos Borges. São Paulo, Boitempo Editorial, 1998.
- VIRILIO, Paul. *Velocidade e política*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo, Estação Liberdade, 1996.
- WEBER, Max. *Weber: textos selecionados*. Trad. São Paulo, Abril Cultural, 1997. Col. Os Economistas.

Resumo

A presente reflexão pretende avaliar o modo como se vem comportando a sociedade ocidental, frente a um quadro de violência que, progressivamente, se institucionaliza, a ponto de construir o perfil de uma cultura na qual a violência parece estar autolegitimada, projetando a vivência da contemporaneidade no jogo da “concomitância das assimetrias”.

Palavras-chaves

Sociedade ocidental, violência, cultura, concomitância das assimetrias.

Abstract

The actual reflection intends to evaluate the style of western society conducts facing a pattern of violence that increasingly institutionalizes itself, in such a way that it constructs the profile of a culture in which violence seems to be legitimating itself, as well as projecting an experience of contemporaneity in the play of “asymmetrical concomitances”.

Key-words

Western society, violence, culture, asymmetrical concomitances.

AOS 50 ANOS DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

Uma constituinte da humanidade para renovar nossa carta magna

Jório Piccardi

No dia 10 de dezembro de 1998¹ ocorreu o quinquagésimo aniversário da promulgação, pela Assembléia Geral das Nações Unidas, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que devemos considerar como a Constituição da Humanidade. Esta é a Carta Magna dos princípios éticos-morais que tornou-se hoje a matriz da Constituição dos Estados do mundo inteiro. Todos vivemos sob sua proteção, todos participamos da pressão moral que ela exerce para uma sempre maior viabilidade prática dos princípios nela contidos e que nos atingem em todos os setores de nossa vida individual e pública.

As celebrações do 50º aniversário da D.U.D.H. não passaram da esfera oficial e acadêmica. A campanha de publicidade, deslançada em âmbito mundial pela Benetton, que a ganhou em exclusiva junto à UNESCO, não conseguiu sensibilizar as bases populares de todos os países.

Já por ocasião do 30º aniversário da D.U.D.H. em 1978, o Diretor Geral da UNESCO, Amadou-Matnari M'bow, em abertura do 1º Congresso Internacional sobre o ensino dos D. H. no mundo, declarava: "Não obstante os esforços realizados até agora, os D.H. estão ausentes na grande maioria dos programas de ensino do mundo". A situação não melhorou o suficiente.

Dominados que somos pela fascinação do irracional, no homem comum não cabe ideal transcendente, pois, imbuído de sua auto-suficiência técnica, mortifica os critérios de vida com a malícia e a astúcia no agir, se sustenta na descrença do teórico e desafia toda responsabilidade pela banalização do imediato e prático. Vive de tintas fortes, de estrondos musicais e parece ter medo de pensar. É diante desta realidade, que até o Papa Wojtyła, no 20º ano de seu pontificado (1978-1998), lançou a Encíclica "*Fides et Ratio*" que faz apelo à reflexão encarecendo um retorno valorativo à filosofia para que o homem reencontre o sentido e a função transcendente da razão, tornando-se assim capaz de somar as duas forças hoje dominantes (a emotividade e a sensualidade) para a realização válida de sua racionalidade².

Mesmo assim, acredito que a “onda larga” já esteja se processando e que ninguém conseguirá surfá-la porque ela vai derrubar e aplainar todos os exageros predispondo as coisas para um retorno, não tempestuoso nem fulgurante, mas sereno e cativante, do “homo sapiens” com o inevitável retrocesso das elefantíases psico-morais que nos deformam.

Há indícios certos que anunciam esse “advento”: mesmo no turbilhoar dos desencantos e dos encantamentos em que vivemos, podemos detectar a inexorável progressão da dialética histórica que leva a humanidade a reencontrar sua identidade realizando-se como imagem da sabedoria eterna que a programou.

Estamos por certo vivendo uma atribulada transição para esse renascimento global. É uma conversão marcada por paradoxais contrastes, por absurdas contradições de superfície enquanto silenciosa desce a graça de renovação do homem para ser habilitado às novas promessas da ciência gloriosa e aos novos horizontes da razão, projetados no iminente terceiro milênio.

Acosto minha afirmação à delicada pergunta de um cantor “rap” que recomenda: “...e domandarsi perchê / quando scende la tristezza / in fondo al cuore / come la neve / non fa rumore”.

Parafraseando a indagação do poeta italiano, acredito que o florescer do homem novo é uma confortante realidade, pois não é só a tristeza por nossas vidas saturadas de insignificâncias, que aos poucos se alastra no fundo de nossos corações, mas é uma imperiosa aspiração para o melhor que silenciosamente amadurece na consciência dos povos.

Os sinais externos que revelam o desenvolver desse processo interior que se trava no coletivo da humanidade são demais patentes na repulsa da opinião comum diante das denúncias da continuada violação dos direitos do homem. Pois, por quanto de mil formas e sob mil pretextos violados, todos sentimos que não podemos alienar tais direitos causando assim a implosão da irrenunciável soberania de nossas pessoas.

Dois desses sinais, por serem de ambiência macroscópica e, a meu ver, de mais aguda evidência, destaco aqui para justificar a tese de nosso assunto: o revisionismo da Igreja Católica e o Fundamentalismo Islâmico.

Ouso sustentar que esses dois fatores sensibilizam nosso momento histórico só porque um se tornou possível e o outro tem repercussão crítica en-

quanto vistos no enfoque com a D.U.D.H. cuja influência na órbita político-religioso-cultural do mundo provocou a abertura de um processo maior para uma nova redenção do homem. Acredito que a D.U.D.H., estabelecendo-se como parâmetro ético da qualificação do homem, revolucionou - já agora durante meio século - silenciosa mas persistente, desarmada mais insinuante - nossa mentalidade através da conscientização da primazia dos direitos humanos, assim como a revolução tecnológica modificou substancialmente nossas vidas com o alcance das altas metas do progresso material.

* * *

Pode-se registrar que uma grande parte do universo ético-religioso, devido a um incontido anseio de purificação, está passando por uma surpreendente - talvez tardia e inútil - crise revisionista: o Cristianismo. Ao mesmo tempo, em trágico contraste, assistimos aos repetidos golpes armados do fanatismo étnico-religioso - talvez estéreis, porém incômodantes - do Fundamentalismo Islâmico. De um lado, multiplicam-se os atos de resipiscência por culpas históricas que pesariam hoje na *consciência* da Igreja Católica; do outro, seguem explodindo conflitos violentos em nome de uma ortodoxia que têm todo o sabor e o lívor de uma *revanche* contra o Ocidente⁴.

No passado mês de novembro, realizou-se no Vaticano um grande encontro de estudo que reuniu os maiores especialistas mundiais para a revisão histórica da mal fadada "lenda negra" que foi a Inquisição⁵. Recém abertos os arquivos do antigo "Santo Ofício" (hoje Congregação para a defesa da Doutrina) se fechou mais um capítulo do programa revisionista para "pedir perdão - nas palavras do Papa - pelas violências perpetradas em nome da Fé Cristã". Faltaria ainda pedir perdão pelas Cruzadas para a "libertação dos lugares Santos" e assim a catolicidade (e mesmo o Cristianismo como um todo) poderia chegar purificada para o encontro da humanidade no proclamado "Giubileo 2000"⁶.

Após os ajustes do relacionamento com os não crentes, com os judeus, com o Budismo, com o Islam e com as várias Igrejas Cristãs, parece que a Igreja Católica não tenha mais ânimo de suportar o peso de tantos *pecados* que lhe foram arrolados e foram carregados em seus ombros durante toda sua rica história, povoada de glórias incontestes e assim mesmo acintuosamente atacada desde os albores constantinianos pela "intelligentsia" do decadente Império Romano até os Saramago de nossos dias, descobertos e premiados pela alta corte sueca do Nobel.

O problema de fundo é que esses arrependimentos históricos da Igreja Católica amadurecem porque antanho a tutela da ortodoxia dogmática e moral da fé cristã recorreu à exasperação de rigores que se revelaram hoje uma atrevida violação dos direitos do homem. Direitos - que por serem naturais - estão acima e são anteriores a toda lei positiva, inclusive a do poder eclesiástico ao qual compete a proteção e a salvaguarda do "*Patrimónium Fidei*".

Por oposto, o integralista muçulmano, Osama Bin Laden em nossos dias - após os Khomeini, os Ghedaff e os Milosevic e demais expoentes da intolerância militante islâmica - tomou a tocha das olimpíadas do terror para o império da fé corânica sem sequer alguma autoridade religiosa do Islã protestar ou deixar transparecer alguma respiscência pela seqüela de atrozes culpas contra a humanidade, cometidas na loga marcha da expansão maometana.

Mas o repúdio da opinião comum é clara sob a luz da nova mentalidade geral, amadurecida sob os influxos, diretos e indiretos, da D.U.D.H.⁷ Não é difícil divisar nessa confrontação que nós armamos entre o revisionismo cristão-católico e o fundamentalismo islâmico, um irresistível avanço da consciência universal que consagra o homem acima e além da ótica religiosa ou da distinção étnica. É o luminoso caminho da humanidade.

A solenização do encontro para o registro dessa nova "vontade geral" dos povos foi emblematicamente projetado por João Paulo II no auspiciado "summit" dos três monoteísmos (hebraico, cristão, muçulmano) marcado no monte Sinai, para 1º de janeiro do ano dois mil, o primeiro dia do *Ano Um* do 3º milênio, após as celebrações do ano jubilar 2000. Um tão ominoso evento, até agora, aparece como que encoberto ou até estranhamente desinteressante. A própria Comunicação de Massa, imediatista que é e pragmática, se sensibiliza mais pelo espetáculo de luz e som, rico de imprevisíveis originalidades, desta longa vigília do Terceiro Milênio que é o ano de 1999.⁸ É até compreensível pois, para afugentar superstições e mistérios (na realidade de Cronos, estaríamos já no ano 2004 e nada de extraordinário aconteceu!), a Comunicação prefere seduzir, exaltar a imaginação e o sentimento. Portanto, a Comunicação de Massa lucraria menos se protagonizasse uma vigília de preparação para uma melhor vivência de nossos direitos e de nossas liberdades. Repare-se como de repente a mídia silencia graves acontecimentos de peso fundamental para nossa maturidade social e política, imprevisível como sempre, exacerba nossos espíritos com as vilanias da deturpação humana ou explora temas a fim de cumprir com a solicitação de interesses escusos. Um exemplo recente

foi o estardalhaço com a divulgação mórbida do “sex-gate” ou seja, das fraquezas do homem mais poderoso do mundo, Bill Clinton.

A máquina da Comunicação planetária, embevecida por sensacionalismo, distribui diariamente tóxicos exaliantes para o heterogêneo universo dos usuários. Os circuitos dos meios de Comunicação estão lotados, porém nunca satisfeitos com a criatividade para manter acesa a excitação libidinosa coletiva⁹.

Porém os decibéis do hipócrita alarmismo com que esse Levianthan de nossos dias exaspera cinicamente a neurose sexual da qual todos agora parece estarmos padecendo, já ensurdecem nossa sensibilidade e nos atordoam com ameaçadores prenúncios de extinção da moral universal.

Nós porém sabemos que quem faz alarde é quem está interessado em explorar um mercado ultra bilionário¹⁰. Temos portanto que estar otimista. Não pela ingenuidade da inocência que ignora a realidade nem pela estupidez da inconsciência que não avalia os perigos, mas porque estamos certos que, a curto ou médio prazo, todos esses excessos e obcecações irão saturar alternando assim fases, senão de superação, por certo de resfriamento dos delírios sexuais. Pois a virtude, ainda que não apareça, sobrevive a ponto de nos surpreender pelos altos níveis de insuspeitada maturidade registráveis no comportamento humano.

* * *

Nossa angustiada pergunta, assim mesmo, se faz insistente: qual é a expectativa ética da humanidade diante da data do ano 2000? Ou, por outras: o que está sendo preparado no plano humano para a chegada do ano 2000?

A indagação esconde um misto de temor e de medo, e não deve ser muito solitária.

João Paulo II, em novembro passado, enquanto pedia mais um perdão em nome da Igreja pelas culpas da Inquisição católica, manifestou ser a única autoridade moral no mundo capaz de solicitar de todos os povos um pedido de perdão pelos pecados cometidos ao longo do 2º milênio, culpas que carregamos e não temos a coragem de confessar. E no 1º de janeiro deste ano, no Dia Mundial da Paz, o mesmo Papa comentou o 50º aniversário da D.U.D.H. declarando que a verdadeira paz reside no respeito dos DH. O Summo Pontífice de quase um bilhão de fiéis, acabou de responder à nossa pergunta sugerindo uma prejudicial e um pressuposto comum a fim de entrarmos purificados no 3º milênio.

E por que não promover uma mobilização universal, uma constituinte da humanidade para uma nova proclamação de nossa Carta de Princípios?

Deveríamos encontrar um modo para dar renovado vigor à Declaração, quebrando por um momento esta alienação em que vivemos por estarmos assombrados com as maravilhas do progresso e pelas alternativas de hedonismo deste parque de diversão em que se transformou o mundo. Nem sequer suspeitamos que o que temos de bom e de menos mal foi e continua possível porque há mais de 50 anos vivemos longe do ciclone aterrador de uma terceira guerra mundial, protegidos que estamos pela força moral deterrente em que se constituiu a D.U.D.H. Vivemos assim um tanto despreocupados: não nos assombram os trágicos episódios de prepotência fundamentalista e étnica; não nos comovem os surtos de resipiscência ou de fanatismo religioso, nem nos encantam os pedidos de perdão quer da Igreja Católica ou de um Bill Clinton ou do Arcebispo sul-africano Desmond Tutu?

Não estamos elevando a D.U.D.H. ao nível das Tábuas da Lei Mosaica, nem teríamos a temeridade de substituí-la com o Evangelho ou o Alcorão, mas deveríamos nos render ao valor transcendente contido na Declaração dos D. H. em que ecoa a voz de uma profecia divina sobre o destino de libertação do homem. Não adianta tentar “fugir” ou ignorar: o destino do homem está indissolúvelmente condicionado a uma acatização proficiente da D.U.D.H.

Não que a Declaração seja intocável porque completa e definitiva. Sem dúvida, a D.U.D.H., além de não ser exaustiva nem exata e, ainda menos, completa na formulação dos direitos constitutivos da pessoa, carrega evidentes deformações e claras reticências políticas e ideológicas, devidas ao momento histórico no qual foi elaborada, num meio majoritariamente agnóstico ou de clara prevalência positivista. É verdade que a Declaração protege os direitos e garante as liberdades restringindo-os e limitando-as às “proclamadas nesta Declaração” (Art. 30). No Art. 28 porém admitem-se novas perspectivas quando a Declaração enfatiza o direito de cada um de exigir e implementar “a efetivação dos direitos e liberdades proclamadas”.

Se assim é, por que não auspiciar uma nova redação mais apurada, mais completa e, uma reformulação que, escapando das limitações positivistas, insinuadas no 2º parágrafo do Art. 29, torne a D.U.D.H. acatada não só politicamente por todos os Governos, mas aceita por parte de cada um dos próprios sujeitos dos direitos, isto é por todas as gentes? De fato, se a D.U.D.H. foi validada pela unanimidade da Assembléia das NU em 1948, qualificando-se

assim como Universal, sua aceitação conceitual, sua assimilação, sua significação unívoca não se tornaram, neste arco de tempo de 50 anos, ainda nem claras nem evidentes.

Os instrumentos jurídicos internacionais, nascidos para a proteção e efetivação dos D.H. e assumidos pela maioria dos Estados, inclusive o Brasil, ainda não conseguem superar as reservas dos especialistas em Direito Internacional. Por incrível que pareça não se encontra ainda a forma de tornar obrigatório o ensino da doutrina dos D.H. em todos os níveis de instrução de todos os países signatários da Declaração. Não somente não se encontrou a maneira - não obstante toda espécie de incentivo e de apoio financeiro por parte da UNESCO - de universalizar o estudo da D.U.D.H., mas a grande maioria dos Governos não se dá conta da urgência e ainda menos da praticidade de pôr em execução o compromisso assumido, que não pode ser camuflado em "Educação Cívica".

Parece claro, enfim, que após cinquenta anos de vigência, a D.U.D.H. não pode ficar cristalizada na sua atual expressão pois tornou-se necessidade evidente sua implementação ou complementação com a formulação de direitos humanos amadurecidos no período ou emergentes.

Surgem espontâneas interrogações circunstanciais e de mérito, que tentaremos enuclear nos pontos seguintes, resumindo assim nossa argumentação:

1. quanto à origem: está superado o momento histórico no qual a Declaração foi redigida e proclamada, e que deixou evidentes marcas na formulação de muitos conceitos, na utilização de termos inequívocos e portanto na redação do texto definitivo. Uma revisão neste sentido parece fundamental;

2. quanto à sua aceitação: o texto da Declaração, mesmo estando exarado na linguagem cultural do Ocidente, assim mesmo foi assinado pela quase totalidade dos membros das N.U. de 1948 (hoje o número dos Países membros das N.U. é mais do que triplicado), representantes das mais diversificadas culturas e das mais contrapostas ideologias. Mas a história registra as dificuldades encontradas e ainda não superadas - para sua transcrição cultural, isto é, sua inserção e assimilação pelas várias faixas da população mundial que se defrontam com específicos problemas de cunho religioso, cultural, ideológico. Uma verificação de conceitos nesta faixa parece imperiosa para a definição comum de valores ainda que falemos línguas diferentes;

3. quanto à sua viabilidade: apesar de persistentes resistências ideológicas e religiosas, sabemos que a Declaração tornou-se um compromisso ético-político assumido por todos os Governos do mundo. Na prática porém, sua aplicação sócio-político-econômica parece precária, tanto assim que os dois Pactos Internacionais (dos Direitos civis e políticos e dos Direitos econômicos, sociais e culturais), destinados a sanear as graves lacunas do texto da Declaração com a implementação ou a explicitação de D. H., entrados em vigor em 1976, ainda estão longe de serem assinados pela totalidade dos Governos nacionais. Talvez encontra-se aqui a resposta política aos dois pontos acima expostos. Uma grande pesquisa em mérito, levaria melhorias para a viabilidade concreta da Declaração por sua atualização. Este ponto nos leva a uma quarta indagação que diz respeito

4. à continuidade ou permanência ativa da Declaração. Sua vigência obviamente não tem prazo. Porém, se podemos afirmar que a conscientização dos D. H. integra sempre mais a mentalidade comum dos homens, pode-se notar todavia que essa generalizada exigência e demanda de direitos nos indivíduos estão como que desligadas do contexto da própria Declaração. Em outros termos: a crescente conscientização dos direitos pela sensibilização ético-cultural dos indivíduos tende a ser mais ampla e ir além da Declaração, como se a mesma fosse só um documento histórico. Vale então a pena remover essa dificuldade e assim proporcionar nova vitalidade à Declaração.

* * *

Mas aqui surge a interrogação: quem tomaria essa gigantesca iniciativa?

A pergunta parece supérflua, pois a iniciativa seria de pertinência da Organização das Nações Unidas. Tenho porém que levantar uma preliminar: será que o jogo das Potências interferindo nesse auspiciado processo de purificação da D.U.D.H. agravaria a situação? Podemos, assim, examinar a questão de outra forma.

A competência e a raiz de legitimidade para uma revisão crítica da D.U.D.H. e de sua implementação se encontram obviamente na sociedade civil. É verdade que as N.U. por serem a confluência política de todas as Nações, são a instância jurídica suprema que tutela e salvaguarda a D.U.D.H. na sua interpretação viabilizando sua gradual aplicação na legislação de cada país. Mas pode-se colocar a questão nestes termos: acima da O.N.U. como organização mundial dos Estados, pode-se considerar uma instância a ela anterior que é a própria Humanidade, resultante das sociedades civis dos povos, portanto antecedente à sociedade política e autônoma da sociedade religiosa.

Parece-me assim que tão só a sociedade civil, como expressão colegiada de todos os portadores dos direitos individuais, dos quais é depositária, torna-se autoridade com poderes legítimos de promover e realizar tamanha tarefa.

Conceitualmente certo, acredito. Será porém praticamente realizável mobilizar a sociedade civil global, como expressão da Humanidade toda, para dar plena legitimidade a uma renovada Carta Constitucional que redesenhe com univocidade os direitos humanos dos quais cada um de seus integrantes é portador?

A carência de uma renovação da D.U.D.H. está fora de discussão: a tese dessa necessidade já foi demonstrada amplamente pelos expoentes em direito internacional e pelos acontecimentos. Um último sinal significativo do que estamos asseverando foi a reunião do Conselho de Interação Mundial, (uma ONG integrada por ex-chefes de Estado e de Governo, reunidos no Rio de Janeiro no mês de maio de 1998, e presidida pelo Senador José Sarney) a fim de elaborar, uma “Declaração Universal de Deveres e Responsabilidades do Homem” em complementação da D.U.D.H. por ocasião do quinquagésimo aniversário desta. Típico da mentalidade conservadora, essa implementação da D.U.D.H. satisfaria a preocupação com “o alastramento (sic) dos direitos sem a definição dos correspondentes deveres e sem a penalização que deveria originar toda transgressão dos deveres, que são os alicerces dos direitos”¹¹.

Mas, entre outros, queremos apresentar um fator da doutrina que sustenta a instância da atualização da D.U.D.H. sem reservas religiosas ou políticas, sem resquícios reacionários, mas tão só pela prioridade e o alcance da natureza soberana dos direitos humanos.

O grande e respeitado Dr. Jürgen Moltman, da Igreja Evangélica da Reforma, Professor nas universidades de Bon e de Tübinga, na obra “Ética das Grandes Religiões e Direitos Humanos”, publicada pela Edit. Vozes na Revista Concilium (nº 228) de 1990, escreve:

“... a autoridade dos D.H. deve ser colocada acima de qualquer interesse de povos, grupos, religiões e culturas... pois os D.H. existem no plural mas a dignidade humana só existe no singular: ela é una e individual e portanto os D.H. são uma totalidade... As formulações, atualmente ao nosso dispor, sobre os D.H. são insuficientes e insatisfatórias. É preciso trabalhar em seu aperfeiçoamento e ampliação... em duas direções: “a formulação dos direitos fundamentais da humanidade e a inserção dos D.H. nos direitos do mundo e dos

outros seres vivos”. Portanto: “não existem D.H. sem o direito da humanidade à proteção diante da destruição massiva e da mudança genética...”

Para tanto, a hora já chegou.

* * *

Então? Voltamos à pergunta inicial, isto é à proposta de uma constituinte da humanidade visto a necessidade de uma renovação e implementação da D.U.D.H.

Já apedrejamos bastante a Comunicação de Massa... Não retiraremos nada ao que denunciemos com nossas críticas (e nós não estamos sozinhos nisso!) nem queremos “suavizar” o teor de nossas acusações contra o prepotente desmando da Comunicação Internacional instrumentalizada por forças obscuras que atentam exatamente contra os D.H.¹²

Porém, dizem que grandes eventos em prol do bem-estar da humanidade decorreram de atroz acontecimentos bélicos que periodicamente arrasaram nosso planeta quase a predispor o campo para o plantio de novas e grandes benesses para o homem.

Partindo dessa teoria, podemos admitir que o envolvimento da Internet com o “sex-gate” que arrasou com Bill Clinton, revelou uma nova força ou o novo vulto do Quarto Poder. Como sempre acontece com o comportamento mercenário da Comunicação de Massa, como de repente, o “escândalo” foi silenciado porque o interesse do público saturou. Mas o fato é que com a difusão internacional dos dois *megabytes* de documento pelo *site* do Congresso USA, nasceu um novo meio de comunicação planetária passando da sociedade “mediada” da imprensa e televisão àquela “não mediada” da Internet: 25 milhões de navegantes que se duplicam, 365 mil pedidos de acesso por minuto, milhares de *sites* que passam sob consulta. Estes foram os dados técnicos estimados. Em poucos momentos a publicação do Relatório Starr sobre Clinton e Mônica revolucionaram o sistema global da Informação. Com efeitos devastadores. O senador Giovanni Agnelli, o potente líder da Fiat e controlador do sistema de empresas que giram em órbita internacional, numa entrevista à imprensa italiana (16/09/98) chegou a declarar: “Mais um passo à frente e poderíamos levar todos a assistirem como “juri” um processo via Internet e depois conduzi-los a decretar em “direta” o enforcamento dos acusados com uma sentença universal, sumária e espantosa”.

Atropelando os princípios éticos fundamentais da Comunicação, com a façanha da difusão do Relatório Star, a Rede Internet abriu um processo de mudança do mundo: está sugerindo ou revelou a possibilidade do exercício da democracia não mais ou não só de forma representativa, mas de forma direta e executiva.

E se a Internet, por mandato da UNESCO, solicitada pela UNESCO, consultasse em direta a todos nós sobre a vivência da D.U.D.H.? Não seria mesmo uma mobilização legítima da humanidade para a elaboração do texto de uma nova Carta Constituinte do D.H. a ser submetido à homologação de uma Assembléia Geral das Nações Unidas?

Penso em modo especial à contribuição das gerações universitárias do mundo, de todas as raças, culturas e crenças, às quais pertence sem dúvida a sorte ou o destino de fermentar o início e predispor o futuro do 3º milênio que irão viver nas dimensões éticas de nossa Constituição da Humanidade revisionada.

A geração jovem que regeirá as sortes do 3º milênio na sua alba, disporá de um acrescido conjunto de instrumentos jurídicos que garantirão melhor do que hoje o plano executivo dos D.H. registrados na atual redação da D.U.D.H..

Devido ao tempismo e ao imediatismo, os jovens – acompanhados por desastrados esquerdistas ou por zelotes sociais – chegam a criticar a Declaração por enfatizar os direitos individuais. Temos porém que considerar a D.U.D.H. como o necessário ponto de partida: foi preciso definir primeiro os direitos individuais do homem para predispor o mapeamento de suas ramificações nos direitos sociais, econômicos, culturais previsíveis a sustento da soberania ou primazia da pessoa. Se não fosse delineada a figura ética do indivíduo pelos valores da pessoa à qual se destina e em volta da qual gira todo o mundo criado os direitos naturais constitutivos do ser racional não seriam invioláveis e sobretudo inalienáveis porque imanentes mas seriam tão só derivados dos direitos sociais, econômicos, civis e políticos e até culturais: como conseqüências portanto e não como matriz dos demais.

Algo de muito promissor está fervilhando nas mentes dos pensadores no assunto e está em fase avançada de elaboração. A incrível fecundidade da D.U.D.H. nos quatro setores em que resulta estruturada a máquina operativa das N.U. (UNESCO, OIT, OMS, FAO), é surpreendente pelo volume de *resoluções* que comportam por parte dos países membros a obrigação de transpô-las em lei positiva nas respectivas jurisdições. Seja visto, por exemplo, a grande crise econômico financeira por que estamos passando pelos descompassos

das Bolsas de Valores na esfera asiática: em 1929, algo similar gerou uma trágica recessão mundial: hoje não só é contornada mas indicou a urgência de "mudar as regras sobre os capitais especulativos, e sobretudo encontrar uma nova concepção da economia de âmbito mundial e aproximou os 7 Grandes da idéia de aliviar a dívida externa do 3º mundo: ponto da D.U.D.H. que aguarda de ser regulamentado!

Michail Gorbatchov, último Presidente da URSS e Nobel da Paz em 1990, hoje presidente da Green Cross Internacional – uma ONGs constituída após a realização no Rio de Janeiro, da "ECO 92" – "para dar um futuro à Humanidade e um futuro à Terra", está chefiando a elaboração de uma Carta do Planeta Terra objetivando a salvaguarda da natureza e do homem que nela e dela vive. Em entrevista exclusiva juntamente com Levi Montalcini, Nobel de fisiologia 1986 e presidente na Itália da mesma Green Cross, declarou (Panorama/Edit. Mondadori: Itália de 15/10/98) que a realização da primeira Carta dos Direitos da Terra terá que enfrentar quatro forças colossais que condicionam os esforços empreendidos para a realização da justiça global ensejada na D.U.D.H e que nós resumimos com nossas palavras: 1. As grandes empresas multinacionais que controlam a produção mundial dos alimentos básicos (arroz, trigo, milho) e corresponsáveis pela fome no mundo; 2. As grandes centrais internacionais do dinheiro que condicionam a realização do desenvolvimento econômico do 3º mundo pela dívida externa acumulada; 3. O enorme problema demográfico mundial que, já no "summit" das N.U. de 1992 no Rio de Janeiro, acusava um aumento populacional de 90 milhões anuais no mundo, cujo "limite de carga" estaria no máximo em 8/9 bilhões enquanto já em 1999 a população mundial é estimada em 6 bilhões; 4. O drama nuclear com o gigantismo dos grandes tecnocratas responsáveis pelo desperdício de energia e conseguinte super-aquecimento do Planeta, cujos responsáveis são em primeiro lugar os norteamericanos, seguidos pelos russos, depois pela Europa e enfim pelo Japão. A seguir, China e Índia.¹³

Parece que este 4º ponto (o complexo problema da Ecologia) envolva até a necessidade de uma nova estruturação do Poder Mundial.¹⁴ Dada a falência – nas palavras de Gorbatchov – do sistema liberal puro e do modelo totalitário, deverá predominar a voz da Ética e da Ciência, não como incentivo de tudo poder, mas como limite moral de não ofender os D.H.

Eis um nó de desafios que nós idosos somos tentados a driblar nos omitindo, mas que porém serão irrecusavelmente a cargo das novas gerações: alicerçadas na plenitude dos renovados D.H., as novas levadas dirigentes irão

precisar de forte prestígio moral para quebrar os egoísmos que por séculos nossa história cristalizou.

Precisamos pois dar uma virada em nossa mentalidade e assumir de vez a D.U.D.H. não sob inspirações espirituais nem sob sugestões materialistas, mas sob a luz que irradia da estrita, rigorosa concepção do Homem, sujeito de direitos inalienáveis e não mais impunemente violáveis pelos pretensos "soberanos" do Homem, a todos os níveis.

Enquanto a estação espacial em construção é vista por alguns a simbolizar uma forma de escape ou fuga do Homem de sua realidade terrestre: enquanto o Hubble segue nos informando sobre novas galáxias às margens siderais do universo, evidenciando ainda mais nossa pequenez: cresce a convicção que a revelação divina, invocada por Platão no mito da jangada, para o Homem superar sua segunda navegação no alcance do Sol, está acontecendo. É a revelação transcendental dos DH que está fechando o ciclo dialético de nossa trágica história universal anunciando a nova redenção do Homem. Diríamos com as palavras de Isaías, o profeta da natividade do Verbo feito carne: "Levantai vossas cabeças, pois se aproxima vossa libertação".

Março de 1999

Notas

1. O ano de 1998 se me configurou como um estuário no qual confluíram um interessante número de aniversários de grandes ocorrências históricas. De nascentes diferentes, uma sorgiva tiveram em comum: todos celebraram o repúdio da violência que, sob diferentes motivações, fermentou na humanidade toda o anseio para os DH, fecundou todos os terrenos da cultura universal com valores que já transitam nas mais diversas ordens sociais e estão predispondo a História do homem do Terceiro milênio. Será suficiente destacarmos alguns.

O quinquagésimo aniversário do assassinato de Mahatma Gandhi, o insuperado herói da "não violência" e o trigésimo aniversário do assassinato do Nobel da paz que foi Martin Luther King, o pacífico lutador pelos direitos civis dos negros. Os 150 anos de lançamento do manifesto comunista de Marx e Engels que consideraram o discurso acerca dos DH, uma retórica inócua que devia ser barrada pela "práxis" e por isso foi posteriormente infectado pela virose leninista e estalinista, e o trigésimo aniversário da revolução cultural de 68 cujos herdeiros de nossos dias substituíram a anigo "slogan" na atual conclamação: "somos idealistas e por isso exigimos o possível" e acabaram com o "proibido proibir" de Wilhelm Reich porque o "permissivismo" é prejudicial ao amor. Os 785 anos da "Magna Carta" que marcou o início do processo de subtração do súdito ao poder absoluto pelo conceito de cidadão como sujeito de direitos e - passando por Filadélfia e pela Bastilha - esboçou o estado constitucional, e os 50 anos da D.U.D.H. que celebramos por significar a meta alcançada, através do longo e sofrido processo histórico, com a afirmação dos DH.

2. O conhecido mito platônico da carroça assume aqui mais uma conotação de atualidade pois a razão do homem, à qual é confiado o destino de sua vida, não pode sofrer os demaridos dos

dois cavalos ou forças que impulsionam o andar da "carroça": o cavalo das paixões e dos sentimentos e o cavalo dos instintos e dos apetites constituem as bases da vitalidade humana mas não podem ser antagonísticos da racionalidade ao ponto de prevalecer e desviar a razão cuja prerrogativa é de levar o homem ao exercício gradualmente sempre mais pleno dos direitos constitutivos de sua personalidade. A significativa 13ª Encíclica do Papa (dizem que levou 13 anos de incubação) espacia pelo universo dos destinos humanos a serem salvaguardados na harmonia da Razão com a Fé. Assim mesmo, o documento, não faz referência explícita à doutrina dos D.H. Foi somente o papa João XXIII, com a encíclica "*Pacem in Terris*", que assumiu a realidade dos D.H. frutos dos lumes da Razão e lhes abriu maiores caminhos pela iluminação da Fé.

3. O cantor e poeta Lucio Battisti, que deixou órfãos milhares de fãs na Itália e fora dela, faleceu em 9 de setembro de 1998. Tinha-se tornado um mito e sua herança artística profundamente humana (a prescindir do fato que, só em direitos autorais, realizava mais de um bilhão de liras por ano), obrigou a mídia a manter acesa a paixão popular explorando sua extraordinária riqueza emocional.

"Nel mio cuore nell'anima - c'è un prato verde - che nessuno ha mai calpestato: Nessuno - Se tu vorrai conoscerlo - cammina piano perché - nel mio silenzio - anche un sorriso può fare rumore". Isto é: "No meu coração, na alma, existe um prato verde que ninguém nunca pisou, ninguém! Se você quer conhecê-lo, caminha devagar porque, no meu silêncio, também um sorriso pode fazer ruído".

Para muitos, sua morte reportou na vida social o sentimento do amor. Pois o momento histórico que vivemos é materialmente opulento, porém moralmente pobre. Battisti, contra nossa filosofia ocidental de fim de milênio, enfatizou a dimensão imaterial isto é, a necessidade de um mínimo de espiritualidade como único remédio contra a imperante aridez moral que nos assola.

4. Até os talibanos, os líderes integralistas de Kabul (que parece hospedam o terrorista anti-americano Osama Bin Laden) abriram um *site* na Internet para coletar fundos e alimentar o ódio e as excomunhões contra o Ocidente corrupto e corruptor. Por outro lado, o grande judeu búlgaro, naturalizado italiano, Moni Ovadia, músico e teatrólogo, interrogado sobre a redescoberta que se processa do judaísmo na Europa com um significativo incremento de fiéis e multiplicando *sites* na Internet, declarou que, com a instalação da Rede, o "espaço" perdeu qualquer significado. Assim o alcance da cultura hebraica tem novas dimensões ajudando a desmontar a lenda da intolerância hebraica contra as demais religiões. Há sempre - diz Moni Ovadia - "alguns idiotas intransigentes" que esquecem que o insulto contra outras crenças é posto pela lei judaica no mesmo plano do homicídio.

É todavia mais impressionante o aumento das conversões à fé corânica na Europa que já conta com 136 milhões de fiéis contra 450 milhões na África, os 300 milhões na Ásia, os 150 milhões na Indonésia, os 140 milhões no Médio-Oriente e os 7 milhões e meio nos Estados Unidos perfazendo o total de um bilhão e duzentos milhões de devotos contra os dois bilhões de cristãos do mundo inteiro, dos quais cerca de novecentos e noventa milhões são os católicos de obediência ao Pontífice de Roma.

5. A 500 anos da sua morte, Tomás Torquemada, o frade dominicano que, em 1492, foi o primeiro Inquisidor Geral do Reino de Castilha e Aragões e entrou na lenda como um monstro sanguinário, é qualificado hoje tão só como um severo e rigoroso alto funcionário de Estado. Em 1492 concordou com a projetada expedição de Colombo para as "Índias", e sugeriu o edito que expulsou de Espanha não menos de 200 mil judeus. Históricos católicos e leigos estão perplexos e divididos acerca da oportunidade de Igreja Católica ter o juízo negativo global sobre a Inquisição. Segundo registra a História, a Inquisição espanhola - tida como a mais feroz em confronto à medieval contra os "cátaros" e à romana contra os herejes - não era contro-

lada pela autoridade eclesiástica mas, por decreto do papa Sisto IV, dependia da monarquia absolutista espanhola. O grande e polêmico escritor e jornalista católico Vittorio Messori, chega a afirmar que “os padres” descobriram a “lenda negra” 200 anos após os Iluministas, e encarece sua posição dizendo que a Inquisição salvou Espanha e Itália das guerras de religião que castigaram em vez a França e a Alemanha. E mais: Messori lembra que a Inquisição não foi um fenômeno católico mas universal e que, por exemplo, Calvino em Genebra usou e abusou do rogo bem mais do que os Papas... Aliás, à luz da evolução cultural que vivenciamos, a Inquisição Católica seria uma “lenda rosa” diante das inquisições contemporâneas quer soviética ou nazista quer islâmica ou da “polícia política” de alguns governos sul-americanos...

6. Aliás, é confortante verificar que essa ânsia de purificação pervada aos poucos o espírito de todos os povos nos quais cresce e é aceito o reconhecimento de culpas outrora justificadas como virtudes da nação. Parece amadurecer a convicção de que todos os povos deveriam pedir perdão dado que a História Universal é o grande registro, indevidamente rasurado, de crimes contra o Homem ao qual sacrificaram liberdade, e do qual mortificaram direitos. A tarefa que a UNESCO não conseguiu ainda terminar com a revisão das Histórias Pátrias de todas as Nações, a própria dinâmica dos D.H. consegue realizar pois, como já declarou Gorbachov, a única força capaz de revolucionar e reformar o mundo é a verdade, porque inexoravelmente vem a tona e terremoto as mentiras montadas para escondê-la ou camuflá-la com arbitrariedades desumanas.

Caso recentíssimo e não último foi o Relatório sobre os crimes do apartheid, entregue – após dois anos de investigação – pelo Presidente da Comissão Verdade e Reconciliação, o Arcebispo Desmond Tutu, ao Presidente da África do Sul, Sr. Mandela. O relatório cumula no mesmo crime de violação dos D.H. a minoria branca e a maioria negra: “Estamos encarando a verdade. Será terrível. Cada um de nós terá que absorver a dor... e teremos que pedir desculpas”... Quem mais falta subescrever a lista das confissões? Alemanha, França, Itália, Japão já pediram perdão. Até os sisudos banqueiros suíços. Aguarda-se pedido formal de perdão por parte da Polônia e dos demais países socialistas, da China e da Iugoslávia. E quem mais?

O caso Pinochet diz respeito só à justiça pela morte de Salvador Allende e das perseguições a cidadãos chilenos? Diz respeito só aos grandes vizinhos como Argentina e Brasil e a grandes países europeus e do mundo restante?

E o ano 2000 está aí: foi proclamado “jubilar” não por especiais razões de júbilo festoso mas porque repete o grande perdão estabelecido pela legislação sacerdotal de Israel. O nome se deve ao som da trombeta (em hebraico, yo'hél) que devia abrir o ano “jubileo” no dia da espiação: de 50 em 50 anos – explica o Dicionário Enciclopédico da Bíblia (pela Edir. Vozes) – os campos deviam descansar, toda propriedade, seja em terras seja em imóveis, devia voltar ao dono original, todas as dívidas seriam anuladas e todo servo seria liberto. Eis aí algo que dá um profundo significado ao ano 2000 e sugere um conteúdo radical de justiça que ainda tateia nas zonas de sombra da D.U.D.H.; algo que convoca para a libertação dos necessitados e a recipiscência dos poderosos de todas as matizes. Se calcula que morrem no mundo 12 milhões de crianças por fome; e João Paulo II renovando essa denúncia indica sua resposta concreta: cancelar a dívida externa do Terceiro Mundo. O Kenia, já paraíso dos luxuosos safari, tornou-se um inferno de aids e de fome, onde as crianças não chegam aos 10 anos de idade e onde socorre só o amor de algum missionário católico. E é só uma dica do que podemos e devemos esperar com a conversão à fé nos D.H., para viver o jubileo do ano 2000.

7. Tudo não obstante, devemos acreditar sinceramente que a religião islâmica, em que pese a Tradição guerreira de conquista e de expansão armada de sua história, não pode por certo confundir-se com o fanatismo e a intransigência, assim como os Inquisidores com suas torturas

e os "Reis Cristãos" com suas Cruzadas não podem ser confundidos com os dogmas da Teologia e da Moral Cristãs bem paralelos com aquele depósito de verdades naturais que é a Declaração dos D.H. É evidente que nossa cultura fundamental é filha das "Luzes" do Racionalismo que hoje, despida de antigas animosidades, seculariza positivamente o que foi passado à humanidade pelas Revelações e Tradições das grandes Religiões.

Os sábios do Islamismo, não compromissados em implicações da temporalidade, nos confortam com seus testemunhos. Sem desmerecer os demais, podemos citar o nome do Nobel de Literatura de 1988, Nagib Mahfuz com seu romance "As codornas e o outono"; mas queremos destacar o prof. Fouad Ajami, libanês da Hopkins University de Washington, "expert" em civilização islâmica, que assevera enfático que radicalismo e violência pertencem a uma minoria que não penetrará no mundo árabe que, pelo contrário, tem fome de modernidade. Segundo ele o espectro de uma "jihad" global contra o Ocidente só é agitado pelos terroristas do fundamentalismo, que não tem futuro, e pelos jornalistas. Osama Bin Laden foi expulso do Sudão e logo logo será silenciado pelos talibãos do Afeganistão, afirma Ajami.

A Frente Islâmica Nacional, ao poder naquele gigante africano, que é o Sudão, explora a mais espantosa carestia com o genocídio dos "não crentes" ou "infieis"; o líder espiritual do integralismo islâmico do Egito, Omar Abdel Rahman, acusado de ser o mandante do atentado em Nova York de 1993: os demais líderes terroristas islâmicos cuja lista é absurdamente longa: o Irã que está "estudando" como retirar a maldição contra Rhusdie sem macular a intransigência da lei teocrática muçulmana: todos terão que desarmar o curto prazo, pois não existe país islâmico que não tenha assinado a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Não foi o desarmado David que enfrentou e venceu o poderoso e atemorizante Golias?

8. Há uns convictos de que o verdadeiro 3º milênio começou em 1996 e já declararam que não pretendem celebrar seu início a 31 do próximo dezembro. Mas é impressionante anotar que, nem tinham-se apagados os fogos da pirotécnica comemoração do 1º de janeiro passado, os boletins de informação das grandes centrais do turismo internacional alertavam os incautos "retardatários" sobre o tudo esgotado para o *revillon* de fim de 1999; mesmo assim, quem quisesse tentar organizar um final de milênio especial, encontraria ainda algumas possibilidades numa problemática fila de espera. Desde as viagens mais originais, às festas mais transgressivas, às folias da loucura mundial, tudo já foi previsto e já tudo está vendido. A imprensa divulgou que haverá déficit de champanhe irreperível a 2000 dólares por garrafa, dos vinhos especiais desde 200 a 2000 dólares por garrafa sem falar do caviar a preços astronômicos... A grande estrutura do Millennium Dome em Londres hospedará 35 mil "fóliões" para um *megaparty*. O supersônico Concorde irá oferecer três brindes: um na megafesta da meia-noite no Moulin Rouge em Paris, seguido do outro a 15 Km sobre os céus das ilhas Açores, concluindo em New York na Great Apple do Times Square saudando assim o nascer do sol do ano 2000 numa alucinante maratona contra os fuses horários. Na corrida para linha do câmbio de data não foram esquecidas nem a noite ártica nem a lunivinosidade de 24 horas do dia Antártico: foram requisitados os atóis das ilhas Fiji, Tonga, Samoa: não passaram esquecidos nem os yanomami da Amazônia nem os bosquímanes da África. Foram lembradas as dunas da Namíbia com vãos em aerostato para uma oca no deserto diante da fogueira; foi escolhido Uluru, o monólito sagrado de Ayers Rock na Austrália. Enfim, o marketing turístico internacional exauriu, parece, todas as extravagâncias da total alienação do homem para o fim do segundo milênio, elevado a fênix de uma pagã "ação de graças" a se juntar às festanças populares e aos ritos de Fé religiosa. Entretanto os demógrafos e os estatísticos das NU prospectam para o 2000 uma população de seis bilhões de indivíduos com um espantoso aumento da faixa pobre calculando que sobre 100 novos nascidos 97 serão do 3º e 4º mundo sendo somente 3 dos países ricos. Os países, justamente, que irão esbanjar fortunas na noite de ano novo de 2000. Na ressaca, lhes espera a urgente responsabilidade de reequilibrar os recursos de 2 bilhões-ano de toneladas de

cereais para que os muitos que estão no limite da sobrevivência vivam ainda que não se consiga entrever a solução da água que faltará para um mínimo de dois bilhões de seres humanos. Não será insuficiente recorrer à barragem dos anticoncepcionais. O imperativo do consumismo dos "Sete Grandes" deverá ser substituído com um drástico redimensionamento de consumo sob a insígnia da austeridade para que uma espantosa avalanche de desesperados não provoque um cataclismo global.

9. Estou até pensando se não foram mais afortunados nossos antepassados, dos quais a libido fosse talvez mais brutal, porém não tinha a repercussão eletrônica de nossos dias. Desde os tempos que se perdem na noite da História, desde o erotismo dos gregos que se deleitavam em projetar nos deuses mitológicos seus caprichos sexuais, o eterno "problema" não sofreu tamanha desastrosa divulgação de massa. À luz, diria eu, da tese freudiana segundo a qual a vida sexual é o estímo da vida humana ao ponto que com sua perda o homem cessaria de ser pessoa.

10. O sucesso mundial da Internet é devido, em grande parte, ao sexo: são -- até setembro de 1998 -- 82 mil os *sites* pornô, digamos, oficiais, com um giro de negócios de mais de 350 milhões anuais de dólares. Segundo a revista inglesa Web Magazines, sete das dez vozes mais utilizadas na pesquisa eletrônica -- são relativas ao assunto "sexo" cujo termo viria digitado numa média de um milhão e meio de vezes por mês. Dados revelados pela agência de pesquisa holandesa NUA, evidenciam que o total mundial dos usuários habituais desse tipo de *sites* chegue a 147 milhões, dos quais 87 milhões seriam norte-americanos, 25 milhões europeus e 35 milhões no restante do globo terrestre. De clip em clip, chega o momento que para continuar precisa-se digitar o número do próprio cartão de crédito. É difícil se defender dos abusos: para proteger os menores e impedir-lhes o acesso aos *sites* para adultos, chega-se à produção de *softwares* especializados, dos quais o mais conhecido é o Cyber Patrol. E a AIDS, a peste do século, flagela jovens e adultos numa média diária espantosa. A justificativa "técnica" da mídia é do tipo: "nós distuímos quem não tem medo de ser feliz. Os efeitos negativos não nos dizem respeito e AIDS é problema da medicina". Duas faixas etárias estão sendo demolidas: a faixa da primavera, destinada a proteger o florescer da criança, é sempre mais reduzida; e a faixa do outono-inverno, de descanso e de presença necessária para o vigor do bom senso comum, sempre mais devastada na tentativa consumística de explorar a Terceira Idade.

11. Na entrevista do jornal "O Globo" com o Senador José Sarney de 08 de maio de 1998. Conhecemos a validade da tese contrária: os direitos são os alicerces dos deveres. Os direitos precedem e promovem os deveres: o direito em sua ambiência, é pleno e total; mas seu exercício é regulamentado pela lei ou norma que produz o dever ou limite. O dever é contingente e variável; em si o direito é permanente e necessário.

12. O politólogo Giovanni Sartori, conhecido e respeitado constitucionalista na Itália, é autor de um paradoxal livro contra a máquina da Comunicação de Massa (do "Homo Sapiens" ao "Homo Videns"), cuja polémica não está prestes a se acalmar. Ele veio a São Paulo no passado mês de novembro e repisou, entre outras suas teses, a de que o homem, se privado da televisão, literalmente passa a não existir pois teria esquecido o uso normal da razão e vive como um camundongo perdido a correr pelos *sites* da Internet sem possibilidade de saída. Gostaria de poder verificar o que aconteceria se, de repente e simultaneamente, todas as emissoras de TV declarassem uma trégua (um mínimo de três meses!) na exploração do sexo, em suas duas formas de erotismo e de pornografia. A humanidade venceria no plano demográfico, o próprio homem reencontrando sua paz fisiológica, redescobriria o viver social com seus valores, voltando a gozar o prazer da "lenteza" ou vagariedade que Kundera lamenta o homem ter perdido, roubado -- que foi pela pressa.

13. O front de guerra contra a miséria radical une todos os povos para um resolutivo NÃO a esse

hediondo pecado do cego progresso materialista, monopólio de poucos. Mas a meta ética é mais alta, pois amadureceu a consciência de que um bem-estar, sustentável por ser austero, que garanta a segurança individual é um direito viável para todo homem. Surge assim um novo perfil ou visão de pobreza que, nobre pela austeridade assumida, se opõe à riqueza que, viciada pela cobiça endêmica, é vista como uma maldição por ser a raiz da violação de todos os DH. A histórica contenda acerca da pobreza parece chegar ao fim. Já atribulou as igrejas cristãs com os movimentos heréticos dos séculos XIII e seguintes: já foi vítima de equívocos bíblicos: já foi anestesada na linha webberiana: já foi pretexto para o bolchevismo selvagem contra a impudência do capitalismo clássico; já está sendo gastada em todas as formas pelas teologias da libertação, pela hipocrisia dos neoliberais, pelos vários fraternizantes solidarismos. Se resolve e se enaltece pela iluminação dos DH. Só lhe falta vencer a soberbia do consumismo insipiente. Mas não existe dispositivo legal que possa impor a conversão do espírito. Será preciso passarmos ainda por mais alternativas até que o homem ocidental descubra esse valor que está latente no anseio dos muitos que continuam excluídos da mesa comum. Valor que parece estar patente – ainda que incompreensível e inaceitável para nós do 1º mundo – na cosmovisão, nas culturas dos povos africanos e orientais. Vai longe o dia em que Pio XI, por ocasião da *Quadragesimo Anno* da *Reverus Nosurum* de Leão XIII, teve a audácia desta categórica afirmação: “No início de uma grande fortuna encontra-se facilmente uma grave injustiça”.

14. Necessidade, aliás, que é inscrita na dinâmica ou dialética do universo dos DH. em expansão. De fato, vem se configurando sempre mais pungente um novo conceito de poder com a clara revisão do princípio de soberania resolvendo assim a pronunciada desde 1948 e ainda não exaustivamente respondida questão do valor jurídico e do conseqüente âmbito jurisdicional da D.U.D.H. Segundo preclaros internacionalistas (obviamente não positivistas ou materialistas) a D.U.D.H. é seguramente supranacional, pois hoje constitui o cerne do direito internacional. Sua aplicação casuística portanto, não constitui ingerência, pois a soberania ou primazia pertence aos DH. e não reside na singularidade do poder da pessoa ou de uma autoridade, expressão da personalidade jurídica de um Estado. Nesta linha de considerações pode-se colocar o histórico “caso Pinochet” que, segundo alguns, teria sido um atentado à imunidade da melanóica personagem e teria violado a jurisdição do país no qual a mesma perpetrara as arbitrariedades violadoras dos DH. e tornando-se assim responsável de crimes contra a Humanidade. Ninguém poderá cancelar o veredicto da Câmara de Lordes. Ainda que tenha havido “repensamentos”, o fato constitui jurisprudência. E os que andam encobertos, se cuidem: um Tribunal Penal Internacional, praticamente ainda em gestação e com as inevitáveis limitações impostas pelas políticas humanamente transigentes e protetoras de privilégios, é uma das tantas tentativas a caminho para viabilizar a prática da D.U.D.H.. Temos porém que admitir que, apesar da vulnerabilidade de que sofre inevitavelmente toda instituição dos homens, avança e amadurece a opinião comum segundo a qual a defesa e o amparo do Homem contra o arbítrio, a garantia de Paz – enfim que imobilizará todos os conflitos, consiste na confrontação soberana dos DH. contra a proteção de privilégios e de imunidades que os poderes tentam resguardar sob pretexto da soberania política, hoje reduzida ou reduzível a seus justos termos.

Soberana torna-se assim a consciência universal dos homens que, portadores dos direitos da pessoa, sabem manter e defender os bríos capazes de neutralizar as ousadias da prepotência, de qualquer tipo. Acredito que estamos em condições de esvaziar a terrível maldição de Jahvé quando Israel, cansado de ser rejeitado por Deus, solicitou, através do profeta Samuel, um rei: “Vos darei reis-crianças, padecerei sob os caprichos delas e verei com quanta pouca sabedoria se governa o mundo” (Samuel 1,8).

O amadurecer da sabedoria através da revelação dos DH. não será o reencontro com o JUSTO?

Resumo

O autor celebra o quinquagésimo aniversário da proclamação em 10 de dezembro de 1948 da Declaração Universal dos Direitos Humanos comentando acontecimentos mundiais em andamento, como reflexos da continuada presença da D.U.D.H. na sociedade moderna. O autor sustenta que a conscientização generalizada dos D.H. comporta uma verificação de conceitos e uma implementação da D.U.D.H. que a UNESCO poderia promover com a mobilização de uma constituinte da humanidade através da Internet.

Palavras-chaves

DN (Direitos Naturais)

DH (Direitos Humanos)

D.U.D.H (Declaração Universal dos Direitos Humanos)

Abstract

The author commemorates the 50th anniversary of UHRD, on december 10th 1948, by analysing the actual world events as reflecting the continual UHRD presence within modern society.

The author asserts that the expanded consciusness about HR includes a possible verification of concepts and implementation of UHRD to be promoted by UNESCO as a mobilization of humanity Constituents by means of INTERNET.

Key-words

HR – Human Rights

UHRD – Universal Human Rights Declaration

ENTREVISTA, EM BUSCA DA INTERAÇÃO

Marcos Alexandre

A entrevista é um processo de interação fonte/jornalista que, bem efetuado, conduz ao diálogo, meta a ser perseguida. O público percebe quando a entrevista atinge seu objetivo, ou seja, quando passa emoção e credibilidade através de uma linguagem de fácil compreensão, geralmente em tom de bate-papo. O processo de interação se amplia, passando a contar com a participação do receptor (público), que também se vê envolvido com as questões expostas. É o clímax!

Quando a entrevista ocorre num clima de idéias pré-estabelecidas, seja por cumprimento da pauta ao pé da letra ou pelo não envolvimento do jornalista, o diálogo não se estabelece, e o resultado certamente frustrará o receptor. Neste caso, é comum ouvirmos comentários do tipo *o sujeito nem terminou o pensamento e o entrevistador já cortou ou passou para outra pergunta*.

O diálogo enriquece, é dinâmico, quase sempre agradável. O monólogo é autoritário, cansativo e individualista. Quem participa de uma boa entrevista, de uma maneira ou de outra, é envolvido (via de mão dupla), ora entrevistando, ora sendo entrevistado. É a arte do saber ouvir, perguntar e dialogar. O jornalista é o observador participante, e sua presença através de uma atuação marcante, irá enriquecer a mensagem passada pela fonte, o entrevistado.

Os objetivos a serem alcançados por uma entrevista são: quebrar isolamentos individuais, grupais e sociais, servindo de pluralização para os discursos, contribuindo para a democratização da informação, visando o inter-relacionamento humano. Para o filósofo Martin Buber (1982), o diálogo entre duas pessoas gera uma interação que percorre o caminho revelação/modificação/crescimento, através do conhecimento do mundo e delas próprias. Esta situação ocorre no dia-a-dia, de onde podemos tirar ensinamentos para atuarmos no campo da entrevista jornalística.

A entrevista pode ser classificada em três níveis: *recolher dados, informar e motivar*, possibilitando criar uma aura de espetáculo ou apontar para a compreensão dos fatos expostos no processo *dialogal*.

Antes de partir para a apuração das informações que compõem a entrevista, o jornalista deve fazer um levantamento dos dados básicos, requeridos na pauta (roteiro da matéria), através do departamento de pesquisa do veículo em que trabalha. Esse procedimento enriquecerá a elaboração da entrevista. Ler os textos sobre o assunto pautado, organizados nas pastas catálogos do arquivo, é uma prática necessária. Se o veículo não possui um setor de pesquisa, o profissional deve buscar outra fonte de informação especializada que lhe forneça dados preliminares sobre o assunto a ser abordado, evitando, assim, chegar *às escuras ao encontro*.

O jornalismo requer escolha e decisão. Os instrumentos que o profissional tem para escolher e decidir o que deverá ser publicado dependem de sua formação, de sua capacidade de olhar, entender e criticar aquilo que se passa ao seu redor. Para tanto, é necessário refletir, para poder duvidar, ir em busca da informação e ser o mais objetivo possível na hora de passar os dados para a matéria. Se não tiver uma visão geral (política, econômica, cultural...) e sensibilidade acerca do fato, o jornalista terá de fazer esforço para se atualizar, mesmo que de imediato, recorrendo à pesquisa.

O perfil do repórter também influi no desempenho técnico da entrevista. Conduzir o processo de perguntas, interferências e orientações no discurso da fonte demonstra uma *performance* madura do profissional. Esse procedimento vai influenciar no resultado final da entrevista. Para que a matéria não gire apenas sobre o ponto de vista técnico, é necessário levar em conta alguns aspectos, tais como: evitar ser agressivo, autoritário e preconceituoso; buscar a confiança, o diálogo; preparar o terreno, evitando iniciar o cumprimento da pauta de imediato, aliviando a tensão do encontro através de um bate-papo sobre amenidades e valorizando o papel social do encontro.

Atualmente, a maioria das pessoas anda *armada* em relação às outras, num certo clima de desconfiança. No contato com os jornalistas, esse clima tende a se agravar. De início, o repórter é visto como um invasor da privacidade, um *deformador* de declarações. No entanto, o profissional experiente aceita o desafio da interação e transforma o encontro numa boa entrevista. Para isto, é

importante olhar o outro com sensibilidade, com respeito e curiosidade. O desafio deve ser aceito com criatividade, procurando sempre as inúmeras saídas para chegar ao diálogo, à troca de informações.

Fonte e jornalista são personagens que confabulam a respeito das coisas da vida e trocam opiniões, ao mesmo tempo que se influenciam mutuamente. Quando se estabelece o processo *dialógico*, ambos saem *contaminados* e o público é que sairá lucrando com o resultado, transformado em matéria jornalística. O jornalista deve reconhecer que não é ele que detém a *verdade*, mas que deve ir em busca do que a fonte tem a dizer. Por outro lado, hoje a pauta é uma agenda descolorida, *desinteressante*, porque está reduzida a um calendário de coisas oficiais. Para o jornalista Flávio Pinheiro (1994):

(...) talvez pelo seu passado de escravidão, o Brasil acostumou-se a regras de subordinação e o oficialismo, um dos piores legados do regime autoritário no País, veio reforçar uma tradição histórica. No caso da imprensa, o jornalista acha indispensável que por trás de uma notícia exista uma autoridade definindo-se como tal. Ou seja, o repórter renuncia ao seu próprio olhar, à sua percepção das coisas em favor de uma autoridade.

As fontes estão por demais centralizadas em todos os temas pautados. Sempre são os mesmos personagens dando declarações sobre todo tipo de assunto. As vozes discordantes cada vez possuem menos espaço na mídia. É preciso que o profissional de imprensa tome consciência de que o processo jornalístico atual, através do cumprimento rotineiro das pautas *anguladas* e encomendadas, não responde ao anscio do diálogo. A pauta deve tornar-se uma agenda de interesses para *descobrir* (desvendar, mostrar) aquilo que o público deseja. Hoje, assistimos o Estado como um grande provedor de informações, ficando a sociedade com pouco espaço. A imprensa atenderia melhor ao seu público se desse maior destaque ao que a sociedade faz fora do ambiente governamental.

Para o jornalista Cyro Siqueira(1994):

(...) o ideário na atividade jornalística começa obrigatoriamente por um compromisso ético dos jornalistas e dos meios de comunicação com o cidadão, com a comunidade, com a sociedade e com o regime democrático.

Marcos Sá Correia(1994) acrescenta:

(...) há 20 anos estamos vivendo em um País em que as coisas começam a acontecer cada vez mais na periferia... nos municípios ricos, nas novas áreas de pesquisa agrícola e de desenvolvimento industrial, nas universidades que estão fora do eixo Rio-São Paulo. Esse mundo é virtualmente ignorado pela imprensa brasileira, porque ela foi montada em outro tempo, em outro modelo, para cobrir um País que acabou.

Na busca por um jornalismo voltado ao diálogo e à uma tentativa de compreensão do modo de ser e de dizer do povo, os verdadeiros protagonistas dos fatos sociais, os temas merecem uma atitude de pesquisa, desde a pauta até o material finalizado para a divulgação.

Referências bibliográficas

- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo, Perspectiva, 1982.
- CORREIA, Marcos Sá. O Brasil que a imprensa não pauta. *Revista de Comunicação*. Rio de Janeiro, n° 36, maio 1994, p. 15.
- PINHEIRO, Fátima. O Brasil que a imprensa não pauta. *Revista de Comunicação*. Rio de Janeiro, n° 36, maio 1994, p. 16.
- SIQUEIRA, Cyro. Imprensa e midiocracia. *Revista de Comunicação*. Rio de Janeiro, n° 36, maio 1994, p.17.

Resumo

A entrevista é um processo de interação fonte/jornalista que, bem realizado, conduz ao diálogo, meta a ser perseguida. A pauta deve ser considerada como uma agenda de interesses para desvendar o que o público deseja, e não como um roteiro fechado que deve ser cumprido à risca, de forma autoritária e individualista. Neste sentido, a pesquisa sobre o assunto pautado, realizada previamente pelo jornalista, se torna um instrumento fundamental para a democratização da informação. Ao ampliar o horizonte de informação do jornalista, a pesquisa permite que a entrevista seja conduzida com sensibilidade, criatividade e respeito mútuo.

Palavras-chaves

Entrevista, Jornalismo, Comunicação, Pesquisa

Abstract

Interview is a process of interaction source/journalist which, well realized, leads to dialogue, aim to be pursued. The guidelines may be considered as an agenda of interests to reveal what public desires, and not as a closed schedule which has to be obeyed, in authoritarian and individualistic way. In this sense, research about the subject of interview, made previously by journalist, becomes a basic instrument to democratize information. The broaden of journalist's information, by research, allows that interview may be conducted with sensibility, creativity and mutual respect.

Key-words

Interview, Journalism, Communication, Research

Nota aos colaboradores

A Revista *Comum* aceitará contribuições sem restrições de procedência, ressalvadas as prioridades estabelecidas pelo Conselho Editorial e recomendada aos seus colaboradores que enviem seus artigos da seguinte forma:

1. Texto em disquete digitado em programa Word para Windows, acompanhado de duas cópias impressas.

2. Notas de rodapé, referências bibliográficas e citações que obedeçam as normas da ABNT.

3. As referências bibliográficas, no final do texto, devem conter apenas as obras efetivamente mencionadas no artigo.

4. Apresentar um resumo de, no máximo, 150 palavras na língua original do texto e um *abstract* ou *résumé*.

5. Listar palavras-chaves, *key-words* ou *mots-clés*.

6. Incluir nota biográfica do autor que indique, se for o caso, onde ensina, estuda e/ou pesquisa, sua área de trabalho e principais publicações.

No caso de publicação do trabalho, o Conselho Editorial se reserva o direito de selecionar as informações biográficas pertinentes.

7. Indicar, em nota à parte, caso o texto tenha sido publicado ou apresentado em forma de palestra ou comunicação.

8. Evitar palavras, expressões ou frases grafadas com sublinhado ou negrito. Para destaques usar apenas o itálico.

9. Enviar, com os originais, autorização assinada pelo autor ou seu procurador, para que aquele trabalho seja publicado na Revista *Comum*.

O Conselho Editorial se reserva o direito de recusar os trabalhos que não atendam as normas estabelecidas e comunicará ao autor se o trabalho foi aceito sem restrições, aceito com sugestão de alterações ou se foi recusado. Os autores receberão cinco exemplares do número que contiver sua colaboração.